



**BARTIN ÜNİVERSİTESİ**  
**İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**Journal of Bartın University**  
**Faculty of Islamic Sciences**

Sayı/Issue: 20  
Güz /Autumn 2023

e-ISSN  
2619-9343



**Bartın Üniversitesi**  
**İslami İlimler Fakültesi Dergisi**

Journal of Bartın University  
Faculty of Islamic Sciences

**Sayı | Issue**

20

**Güz | Autumn**

2023

**e-ISSN | 2619 - 9343**

**BARTIN**

**Bartın Üniversitesi Adına Sahibi | Owner of the Journal on Behalf of Bartın University**  
Prof. Dr. Erol KIRDAR

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi | Bartın University, Faculty of Islamic Sciences

**Editör | Editor**

Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ

Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

**Editör Yardımcısı | Co-Editor**

Arş. Gör. Dr. Yasir BEYATLI Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Arş. Gör. Zeynep YAZICI Bartın Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

**Alan Editörleri | Section Editors**

Prof. Dr. Abu Jamal Md. Qutubul Islam NUMANİ Dhaka Üniversitesi, Bangladeş  
Prof. Dr. Michel TUCHSCHERER IREMAM, Fransa  
Prof. Dr. Shamsul ALAM Dhaka Üniversitesi, Bangladeş  
Doç. Dr. Kamil ÇOŞTU Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Doç. Dr. Mehmet ALTUNMERAL Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Doç. Dr. Muhammed Ali YILDIZ Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Doç. Dr. Vahit CELAL Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Duygu KAYALIK ŞAHİN Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Fuat DAŞ Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Dr. Ghazwan YAGHİ Leiden Üniversitesi, Hollanda  
Mehmet Ata MİRZAOĞLU Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Murat MİRZAOĞLU Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Doç. Dr. Mustafa ÖZDEN Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Nihal İŞBİLEN Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Dr. Nurullah DAĞ Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Saeyd Rashed Hasan CHOWDURY Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ABDÜRRAHİMOĞLU Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Arş. Gör. Dr. Yasir BEYATLI Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Arş. Gör. Merve BASILKAN Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Arş. Gör. Mustafa YANÇ Bartın Üniversitesi, Türkiye

**Dil Editörleri | Language Editors**

Doç. Dr. Duygu Kayalık ŞAHİN Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan CAN Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Dr. Öğr. Üyesi Tarek Mohamed Elmorsy HUSSEIN Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Arş. Gör. Merve BASILKAN Bartın Üniversitesi, Türkiye

**Kitap Değerlendirme Editörü | Book Review Editor**

Arş. Gör. Dr. Mehmet Yunus YAZICI Bartın Üniversitesi, Türkiye

**Sekreter | Secretary**

Arş. Gör. Dr. Hayrettin BAHAR Bartın Üniversitesi, Türkiye  
Arş. Gör. Seher ÖZTOPRAK KOCA Bartın Üniversitesi, Türkiye

## Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Abu Jamal Md. Qutubul Islam NUMANİ	Dhaka Üniversitesi, Bangladeş
Prof. Dr. Âdem CEYHAN	Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ali Ayten	Marmara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Asife ÜNAL	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Burhan BALTACI	Kastamonu Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Celal TÜRER	Ankara Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Faruk KARACA	Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Halit EV	Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hasan MEYDAN	Sakarya Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Hüseyin CERTEL	Süleyman Demirel Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Michel TUCHSCHERER	IREMAM, Fransa
Prof. Dr. Muammer CENGİL	Hitit Üniversitesi, Türkiye
Prof. Dr. Shamsul ALAM	University of Dhaka, Bangladeş
Prof. Dr. Yakup CİVELEK	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Coşkun BABA	İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Davut EŞİT	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Hammet ARSLAN	Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ	Bartın Üniversitesi, Türkiye
Dr. Ghazwan YAGHİ	Leiden Üniversitesi, Hollanda

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD) yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir. Bu dergi Erih Plus tarafından taranmaktadır. | Journal of Bartın University Faculty of Islamic Sciences (BUİİFD) is a peer-reviewed scientific journal published twice a year. All responsibility for the content of the published articles belongs to the authors. This journal is indexed by ERIH PLUS.

Bu dergideki çalışmalar CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Yazarlar dergide yayımlanan makalelerinin telif hakkına sahiptirler. | Authors retain the copyright to their work under the CC BY-NC 4.0.

## HAKEM KURULU | REFEREE BOARD

**Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD)**, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. | Journal of Bartın University Faculty of Islamic Sciences uses a double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

### Adres | Address

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
74100  
Bartın, TÜRKİYE  
e-mail: [islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr](mailto:islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr)  
Tel / Phone: 0378 501 10 00 (1273)

## **Değerli Araştırmacılar,**

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nin Aralık 2023 (20) sayısında yer alan birbirinden değerli araştırma makaleleri ile huzurlarınızda olmaktan mutluluk duyuyoruz. Öncelikle 2023 yılında Dergimizin elde ettiği başarılarla değinerek heyecanımızı siz değerli okuyucularımızla paylaşmak istiyorum. Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi olarak ERIH PLUS indeksine kabul almış bulunuyoruz. TR DİZİN, EBSCO, ATLA RELIGION, CEEOL, MLA, INDEX ISLAMICUS gibi ulusal ve uluslararası indekslere müracaatlarımızı yaptık ve yakın zamanda sonuçlanmasını bekliyoruz. Bununla birlikte aramıza 2023 yılı içerisinde ulusal ve uluslararası çapta tanınmış bazı akademisyenlerin dahil olmasıyla birlikte güçlenen Editöryal Ekip ve Yayın Kurulu'nun özverili çalışmalarıyla önümüzdeki süreçte SCOPUS ve Web of Science'da dizinlenen İlahiyat alanı dergileri içerisinde yer almayı hedefliyoruz. Bu anlayışla elde ettiğimiz/edeceğimiz başarı, her bir sayı için özverili bir şekilde çalışan Editöryal Ekip ve Yayın Kurulu'nun gayretlerinin bir neticesidir. Bu vesile ile her birine yoğun emekleri dolayısıyla teşekkür ederim. Diğer taraftan Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde gerçekleştirilen bazı gelişmelere de işaret etmek isterim. Her sayıda bir öncekinden daha iyi olmayı hedefleyen Dergimize yönelik sürekli iyileştirme çalışmaları devam etmektedir. Dergimizin yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, Yayın Kurulu ön değerlendirmesi ile seçilmektedir. Bu açıdan Yayın Kurulu Dergimizin yayım süreçlerinde önemli bir role sahiptir. Dinamik bir yayım süreci yürüten dergimiz, aynı dinamizmi Editöryal Ekibi için de sürdürmektedir. Bu kapsamda Yayın ve Editör Kurulumuzda uzun zamandır yoğun emek sarf ederek Dergimize büyük katkılar sunan bazı hocalarımız aramızdan ayrılırken ulusal ve uluslararası statüde tanınmış yeni Yayın Kurulu ve Editör Kurulu üyelerimiz ekibimize dâhil olmuştur. Bu vesileyle Yayın ve Editör Kurulu üyelerinin her birine katkılarından dolayı müteşekkik olduğumu ifade etmek isterim. Dergimize Aralık 2023 sayısında yayımlanmak üzere (1 Temmuz – 1 Kasım 2023 arasında) 14 makale gönderilmiştir. Editör Kurulu incelemesi ile Yayın Kurulu değerlendirmesi neticesinde 6 makale reddedilmiş, 1 makale iade edilmiş, 7 makale hakem değerlendirmesi sürecine geçmiş ve hakemlerin onayını alan 4 araştırma makalesi ve 1 kitap değerlendirmesi bu sayıda yerini almıştır. Bu sayıda yayımlanan 4 makalenin; Tefsir, Hadis, Felsefe gibi uzmanlık alanlarının literatürüne katkı sağlamasını umuyoruz. Aralık sayısında yer alan makalelerin sıralamasında Yayın Kurulu'nun değerlendirmeleri göz önünde bulundurulmuştur. Bu sayıda emeği geçen Yayın Kurulu üyelerimize, Editör Kurulu'na, makaleleri ile Aralık 2023 (20) sayısını oluşturan yazarlarımıza, yaptıkları özenli

değerlendirmelerle makalelerin yayımlanma süreçlerine katkı sunan hakemlerimize emekleri için şükranlarımı sunarım. Oldukça yoğun bir sürecin sonunda büyük emeklerle hazırlanan çalışmalarla karşınızda olan 20. sayımızın Sosyal Bilimler alanına katkı sunmasını temenni ederim. Bu sayıyı İsrail'in katliamı altında yoğun bombardımanlara karşı direnen Filistinli kardeşlerimizin hak mücadelesine ve özgür yarınlarına ithaf ediyoruz. Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür eder, Haziran 2024 (21) sayımızda tekrar görüşmeyi dilerim.

Doç. Dr. Muhammed YAMAÇ  
Editör

## İÇİNDEKİLER

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

**Muhittin AY**

Klasik ve Modern Tefsirde Kadının Konumu (Kurtubî ve Abduh-Reşîd Rızâ Örneği) 7  
The Position of Women in Classical and Modern Tafsir (The Case of Qurtubî and  
'Abduh -Rashîd Rîzâ)

**Şule SOYAL ŞENEL**

Rivâyetleriyle Muâze el-Adeviyye 34  
Muâze al-Adawiyya With her Narrations

**Faruk ÖZDEMİR**

Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Tefsirinde İlâhiyyât Bahisleri ve 69  
Mu'tezilî Görüşlerin Etkisi  
The Issues of İlâhiyyah in al-Hâkim al-Jushamî's Tafsîr Titled al-Tahdhîb fî al-  
Tafsîr and the Influence of Mu'tazilite Views

**Gülhan ŞERBETÇİ**

Ş. Teoman Duralı'nın Biyoloji Felsefesi Anlayışı İçerisinde İnsanın İki Boyutu 97  
The Two Dimensions of Human Being Within Ş. Teoman Duralı's Philosophy of  
Biology

### Kitap Değerlendirmeleri | Book Reviews

**Tamer YILDIRIM**

Gerard Walter'ın Lenin Hakkındaki Düşünceleri 115  
Gerard Walter's Thought on Lenin

## KLASİK VE MODERN TEFSİRDE KADININ KONUMU (KURTUBÎ VE ABDUH-REŞİD RIZÂ ÖRNEĞİ)

*The Position of Women in Classical and Modern Tafsir (The Case of Qurtubî and 'Abduh - Rashîd Rîzâ)*

### Muhittin AY

Doktor Adayı, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bölümü, Malatya/Türkiye  
*PhD Candidate, İnönü University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Malatya/Türkiye*  
muhittinay93@gmail.com  
orcid.org/0009-0009-1369-6565

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 17 Mayıs / May 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 18 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık / December 2023

**Atıf/Cite as:** Ay, Muhittin. "Klasik ve Modern Tefsirde Kadının Konumu (Kurtubî ve Abduh-Reşîd Rızâ Örneği)". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2023), 7-33. <https://doi.org/10.59536/buiifd.1298346>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.



**ÖZ**

Aydınlanma ve modernite sonrası İslâm dünyasında İslâm kültürüne yönelik eleştirel anlayışlar “tecdid ve ıslah” taraftarları arasında neşvünema bulmuştur. Çağdaş İslâm düşüncesinin önemli simalarından Muhammed Abduh (öl. 1905) ve öğrencisi Reşîd Rızâ (öl. 1935), geçmiş dönemdeki müfessirleri Kur’ân’ın hidâyet edici yönünü ortaya koymaktan ziyade kıraat, sarf, nahiv ve i’rab konularına fazlaca yer vermekle eleştirmişlerdir. Sorunların çözümünde Kur’ân ve sahih sünneti referans gösterme, Abduh ve Reşîd Rızâ’nın en temel iddialarıdır. Abduh ve Rızâ’ya göre Müslümanların Batı dünyasından geride kalmasının arka planında Kur’ân ve sünnetten uzaklaşma yatmaktadır. Bu iddia, İslâm’ın kadına bakışı konusunda da söz konusudur. Abduh ve Rızâ, Batıda feminizmle gelişen kadın hareketine ve kadın konusunda dini suçlayan tartışmalara kendi tefsirlerinde cevaplar aramaktadırlar. Zira Batı, kadınların dinsel bağlarından özgürleştikleri oranda özgür bireyler olabileceklerini, bu özgürlüğü de onlara modernitenin bahşettiği iddiasını dillendirmektedir. Modernite öncesinde ise kadının temel haklarından mahrum bırakıldığı, Batı dünyasının iddialarındandır. Batının bu iddiaları İslâm dünyasında da ciddi şekilde tartışılmıştır. Kadın sorunu üzerine yapılan tartışmalar, İslâm dünyasında geleneksel ve modern yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Abduh ve Reşîd Rızâ’nın öncü olarak kabul edildikleri çağdaş İslâm düşüncesi, kadın konusunda geleneksel düşüncenin eksiklerini ortaya koydukları iddiasındadırlar. Abduh ve Rızâ’ya göre geleneğin kadına ilgili yanlış düşünceler İslâm’a hamledilemez. Abduh ve Rızâ, tefsirlerdeki yanlış kadın algısının da İslâm’a mal edilemeyeceğini savunur. Abduh ve Rızâ’ya göre geleneksel tefsirlerde kadın ihmal edilmiştir. Ancak geleneksel tefsirlerin tümünde kadının ihmal edildiği iddiası, klasik tefsir araştırmaları neticesinde netliğe kavuşması mümkündür.

Bu çalışmada Endülüs tefsir geleneğinin önemli temsilcilerinden Kurtubî’nin (öl. 671/1273) el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân Tefsiri ile çağdaş dönem İslâm düşüncesinin önemli simalarından Abduh ve Reşîd Rızâ’nın Tefsîrü’l-Menâr’ının kadın konusuna yaklaşımları mukayeseli bir şekilde incelenmiştir. İki tefsir üzerinden kadının yaratılışı, kadın erkek eşitliği tartışması, evlilik ve çok eşlilik, kadının ev işlerindeki sorumluluğu, kadının çalışma hayatı, toplumsal meselelerde kadının şahitliği ve boşanma meselesi gibi konular mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Bu vesileyle çağdaş İslâm düşüncesinin tefsir anlayışı ile geleneksel tefsir anlayışı arasındaki farklılıklar ve benzerlikler ortaya konmuş, ayrıca klasik tefsirlerin kadına değer vermediği iddiası deliller ile incelenmiştir. Bu çalışmayla modernitenin kadının din sayesinde özgürlüğünü yitirdiği iddiası, klasik bir tefsir olan Kurtubî’nin el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân tefsiri üzerinden değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kadın, Çağdaş İslâm Düşüncesi, Kurtubî, Abduh, Reşîd Rızâ.

**ABSTRACT**

In the Islamic world after the Enlightenment and modernity, critical understandings of Islamic culture have flourished among the proponents of "tajdid and reform". Muhammad ‘Abduh (d. 1905) and his student Rashîd Rîzâ (d. 1935), two prominent figures of contemporary Islamic thought, criticized the commentators of the past for giving too much space to qira'at, sarf, nahw and irab rather than revealing the guiding aspect of the Qur’ân. The reference to the Qur’ân and the authentic Sunnah in solving problems is one of the most fundamental claims of ‘Abduh and Rashîd Rîzâ. According to ‘Abduh and Rîzâ, the background of the Muslims' lagging behind the Western world is the distancing from the Qur’ân and the Sunnah. This claim also applies to Islam's view of women. In their commentaries, ‘Abduh and Rîzâ seek answers to the women's movement that developed in the West with feminism and the debates that blame religion for women's issues. The West claims that women can be free individuals to the extent that they are liberated from their religious ties, and that this freedom is granted to them by modernity. It is one of the claims of the Western world that women were deprived of their basic rights before modernity. These claims of the West have also been seriously discussed in the Islamic world. The debates on the problem of women led to the emergence of traditional and modern approaches in the Islamic world. ‘Abduh and Rashîd Rîzâ are considered to be the pioneers of modern Islam.

In this study, the approaches of al-Qurtubî (d. 671/1273), one of the important representatives of the Andalusian tafsir tradition, al-Jâmi’ li-ahkâmi al-Qur’ân and Tafsîr al-Mânâr of ‘Abduh and Rashîd Rîzâ, two prominent figures of contemporary Islamic thought, to the issue of women are examined in a comparative manner. Issues such as the creation of women, the debate on the equality of men and women, marriage and polygamy, women's responsibility in household chores, women's working life, women's testimony in social issues and the issue of divorce are discussed in a comparative manner through the two commentaries. In this way, the differences and similarities between the understanding of tafsir in contemporary Islamic thought and the traditional

understanding of tafsir are revealed, and the claim that classical tafsir does not value women is analyzed with evidence. In this study, modernity's claim that women have lost their freedom through religion is evaluated through al-Qurtubî's al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān, a classical tafsir.

**Keywords:** Tafsir, Women, Contemporary Islamic Thought, Qurtubî, 'Abduh, Rashîd Rîzâ.

## Giriş

Kadın konusu insanlık tarihiyle beraber tartışılmaya devam etmektedir. Modern dönemle beraber kadının toplum ve ailedeki rolü, kadın erkek eşitliği meselesi daha yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Müslümanların Sanayi İnkılabı sonrasında dünya üzerindeki hâkimiyetlerini kaybetmeleri, İslâm dünyasında da kadın konusunda tartışmaların ivme kazanmasına sebep olmuştur. İslâm dünyası, Batı karşısında kaybettiği mevzileri kazanma yolları üzerine düşünceler üretmiş ve tartışmalar geleneksel ve reform yanlıları şeklinde iki ana ekol üzerinden yürümüştür. Batıda kadının ekonomik bağımsızlığını kazanması, yükselen kadın hareketleri ve feminizm, İslâm düşüncesinde de kadın konusunu gündeme getirmiştir. İslâm dünyasında kadın konusunda yapılan tartışmalarda Kur'ân ve sünnetin kadını ihmal etmediği, Müslümanların Kur'ân ve sünnete dönmeleri neticesinde bu sorunun çözüleceğini iddia eden âlimlerin başında Muhammed Abduh ve Reşîd Rîzâ gelmektedir. Çağdaş İslâm düşüncesinin bu iki önemli isminin kadına dair söylemleri çağdaş dönem İslâm düşüncesinin kadın konusuna bakışı hakkında da bilgi vermektedir. Ancak çağdaş İslâm düşüncesi geleneği yok saydığı şeklinde iddialarla da karşı karşıyadır. Bundan dolayı çağdaş İslâm düşüncesinin gelenek ile irtibatı, ortak oldukları konular, ayrıldıkları noktaların açıklığa kavuşması önemlidir. Bu nedenle bu makalede klasik müfessirlerden Kurtubî ile modern dönem müfessirlerinden Abduh-Reşîd Rîzâ'nın kadına yaklaşımı ele alınmıştır. Kurtubî'nin hem batıda hem doğuda yaşamış fakih bir müfessir olması hem de tefsirinin farklı ekollere mensup âlimlerce kabul görmesi, bu çalışmada mukayese için seçilmesinin nedenlerindedir. Ayrıca ahkâm tefsiri olarak kabul edilen bu tefsirde sosyal hayata dair çıkarımların fazlaca yekûn tutması Kurtubî'nin bu çalışmada seçilme nedenlerindedir.

### 1. Kurtubî ve Abduh-Rîzâ'da Kadın ve Aile

Kur'ân-ı Kerîmde kadın ve aile hayatı ile ilgili âyetlerin varlığı müfessirlerin konu ile alakalı fikirler ortaya koymasına vesile olmuştur. Gerek klasik tefsirlerde gerekse modern tefsirlerde kadın ve aile konusu işlenmiştir. Kurtubî, Endülüs tefsir geleneğinin önemli simalarındandır.<sup>1</sup> Tefsirinin ahkâm tefsiri olması ve sosyal hayata dair çıkarımları kadın konusunda da tefsirini ön plana çıkarmıştır. Geleneksel tefsir anlayışının önemli kaynaklarından olan Kurtubî'nin kadın ve aile hakkındaki yorumları tefsir ilmi açısından

<sup>1</sup> Kasbi Mahmûd Zelat, *el-Kurtubî ve menhecuhu fi't-tefsîr* (Kahire: Dârü'l-Ensar, 1979), 30.

önemlidir. Orta çağda yaşamış olan Kurtubî, kendi döneminin kadına bakışını ortaya koyması bakımından önemli bir örnek olarak görülebilir. Abduh ve Rızâ ise modern dönemlere etkisini bırakmış önemli müfessirler olarak bilinmektedir. Abduh, modern İslâm düşüncesinin kurucu figürlerinden kabul edilir.<sup>2</sup> Öğrencisi Reşîd Rızâ ise hocasına göre daha az yenilikçi kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu iki müfessirin tefsirlerinde kadın konusuna nasıl baktıkları gelenek ve modern anlayışın kadına bakışını yansıtmada önem arz etmektedir.

### 1.1. Kadının Yaratılışı

Kadınlar İslâm öncesi toplumlarda kötülüğün simgesi olarak görülmüş insan olarak kabul edilmemişlerdir. Kadim Yunan'da kadın, "pandora"<sup>3</sup> adıyla şeytanlaştırılırken Yahudi mitolojisinde "Havva" karakteriyle Yunan mitolojisine benzer bir kadın tasavvuru meydana getirilmiştir. Kadın, İslâm öncesi toplumlarda konum ve mertebe olarak çok düşük kategoride değerlendirilmiştir.<sup>4</sup> Eski Çin'de kadın, erkeğin kölesi olarak kabul edilmiş, yemeğe çocuklarıyla birlikte oturması bile uygun görülmemiştir.<sup>5</sup> İslâm'ın gelişiyle beraber kadın konusunda da yenilikler yaşanmıştır. Kur'ân, kadını insanlık ailesinin diğer yarısı olarak kabul etmiş, üstünlük ölçüsünü ise takva olarak belirlemiştir. Konuyla ilgili âyette şöyle buyruluyor: *"Ey insanlar! Şüpheli yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişi'den yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır."*<sup>6</sup>

Müfessirler, Kur'ân'da kadınla ilgili âyetleri yorumlarken onların yaratılışı ile ilgili düşüncelerini de ortaya koymuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de kadının yaratılışı ilgili şöyle buyrulmaktadır. *"Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının."*<sup>7</sup> *Dedik ki: "Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin, ama şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz."*<sup>8</sup> Kurtubî'ye göre bu âyetlerin tümünde kadının yaratılışı konu edilmiştir. Âdem'in cennette yaşarken sıkıldığını uyandırdığında bir kadını yanında gördüğünü ve ona "Havva" diye isim koyduğunu belirten Kurtubî, hadislerle dayanarak Havva'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden ve kendisinden habersiz şekilde

<sup>2</sup> İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 131.

<sup>3</sup> Yunan mitolojisine göre yaratılmış ilk kadındır. Zeus tarafından insanlığı cezalandırmak için yaratıldığına inanılırdı. Füsun Döşkaya Çoban vd., "21. Yüzyıl Eşiğinde Kadınlar", *Eski Yunan Mitolojisinde Kadın İmgesi* (DEFEY, 2010), 112.

<sup>4</sup> Ebü'l Alâ Mevdûdî, *Hicab* (İstanbul: Hilal Yayınları, 2003), 15-17.

<sup>5</sup> Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerîm'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar* 10/4 (1997), 249-258.

<sup>6</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), el-Hucurât 49/13.

<sup>7</sup> en-Nisâ 4/1.

<sup>8</sup> el-Bakara 2/35.

yaratıldığını söyler. Kadınlar erkeklerin kaburga kemiklerinden yaratıldıklarından erkekler, onlara merhamet eder.<sup>9</sup> Kurtubî'nin kadının yaratılışı konusunda söyledikleri klasik tefsirlerin çoğunda kabul edilen yorumlardır.<sup>10</sup> Örneğin Taberî (öl. 310/923) ve Zemaşerî, (öl. 538/1144) tefsirlerinde hadisler, kadının yaratılması konusunda işlemektedirler. Yine Râzî'nin (öl. 606/1210) tefsirinde de kadının yaratılışı konusunda iki farklı görüşe değinilir. Râzî'nin tefsirinde birinci görüşe göre kadın, erkeğin sol kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Onun tefsirindeki ikinci görüş ise İsfahânî'nin (öl. 322/934) görüşüdür. İsfahânî'ye göre kadın, erkeğin aynı cinsindedir. Râzî, birinci görüşün daha kuvvetli olduğunu kabul eder.<sup>11</sup>

Reşîd Rızâ, klasik müfessirlerin aksine kadının yaratılışı ile ilgili farklı bir yaklaşımda bulunur. Rızâ'ya göre Tevrat'ta yer alan “Allah Âdem'e bir uyku verdi ve o esnada kaburga kemiklerinden birisini çekip aldı ve bu kemikten Havva'yı yarattı”<sup>12</sup> şeklindeki ifadenin Kur'an'da karşılığı yoktur. Buhârî ve Müslim'de yer alan “çünkü o bir kaburga kemiğinden yaratılmıştır.”<sup>13</sup> şeklindeki hadisin mecaz şeklinde anlaşılması gerekir. Zira hadisin devamında yer alan “eğer sen eğri kemiği doğrultmaya uğraşırsan onu kırarsın.” ifadesi bu manayı desteklemektedir.<sup>14</sup>

Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın kadının yaratılışı konusundaki yaklaşımları arasında farklılık görülmektedir. Kurtubî, geleneksel tefsirlerdeki kadının yaratılmasının Âdem'in kaburga kemiklerinden olduğuna dair rivâyetleri olduğu gibi kabul etmektedir. *Tefsîrü'l Menâr* müellifi Reşîd Rızâ ise kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığına dair hadise mecaz manası vermektedir. Reşîd Rızâ, “Kadınların İslâm'da Hakları” adındaki eserinde Resûlullah'tan hadis aktararak kadını erkeğin kardeşi olarak tanımlar.<sup>15</sup> Çağdaş dönemde kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı algısının Müslümanlar için sorunlu bir anlayış olmasından hareketle Reşîd Rızâ'nın bu meselede savunmacı bir yaklaşımda bulunması

<sup>9</sup> Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkan* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 1/301.

<sup>10</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî - Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an* (Dâru'l-Hicr: y.y., 2001), 6/340-341; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyünü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/451; Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, ed. Muhammed Abdurrahman Mera'selî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1418/1997), 2/58.

<sup>11</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000), 9/478.

<sup>12</sup> *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), 13.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fi Buhârî, *Sahihü'l-Buhârî, el-Câmi'ü's-sahîh*, “Enbiya”, (t.s), 11/304; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'ü's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Radâ” 61-62.

<sup>14</sup> Muhammed Abduh - Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/232, 9/432.

<sup>15</sup> Reşîd Rızâ, *Hukuku'n-nisâ fi'l-İslâm* (Beyrut, Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 40.

anlaşıldır. Zira kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratılması günümüz dünyasında “kadınların erkeklerle eşit olduğu” düşüncesine taban tabana zıtlıklar içermektedir. Kadının erkeğin kaburgasından yaratıldığına dair hadislere benzer rivâyetlerin Tevrat’ta yer alması Reşîd Rızâ’nın bu konuyu İsrailiyât olarak değerlendirmesine sebep olmuştur.

## 1.2. Kadın ve Erkeğin Eşitliği

Kadın ve erkeğin eşitliği sorunu insanlık tarihi kadar eskiye dayanan bir meseledir. Bu tartışmalar Yunan filozofları arasında da gerçekleşmiş, Platon’un “*Devlet*” kitabında kadın ve erkeğin yaratılışı, hangi işlerde çalışabilecekleri, eşit olup olmadıkları, kadının ve çocukların “ortak mal” olarak görülmesi işlenmiştir.<sup>16</sup> Ancak aydınlanma sonrasında bu sorunun tartışılması daha belirgin bir hale dönüşmüştür. Batıda meydana gelen kadın eksenli tartışmalara İslam dünyası da kayıtsız kalmamıştır. Çağdaş İslâm düşünürleri batıdan Müslümanlara kadın üzerinden yapılan saldırılara cevaplar vermişlerdir. Verilen cevaplarda dönemin şartlarının izleri görülmektedir. Zira insan sosyal bir varlık olduğundan kendisini yaşadığı toplum ve zamandan tamamen ayıramamıştır. Kur’ân’da kadınlarla alakalı âyetler müfessirler tarafından izah edilmiştir. Müfessirler, âyetleri açıklarken kadın erkek eşitliği meselesini de yorumlamışlardır. Tevbe suresindeki bu âyetle ilgili “*Allah, mü’min erkeklere ve mü’min kadınlara, ebedî olarak kalacakları, içinden ırmaklar akan cennetler ve Adn cennetlerinde çok güzel köşkler va’detti. Allah’ın rızası ise, bunların hepsinden daha büyüktür. İşte bu büyük başarıdır.*”<sup>17</sup> Kurtubî, Allah’ın müminleri Adn cennetlerinde ağırlayacağını, bu cennetlere peygamberler, sıddıklar ve şehitlerin girebileceğini söyler. Kurtubî, âyetin tefsirinde başka bir yorumda bulunmamıştır. Kurtubî, Bakara suresindeki “*Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”<sup>18</sup> âyetin tefsirinde kadın erkek eşitliği meselesine değinir. Kurtubî, erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna dair çeşitli rivâyetleri aktarır. Kurtubî’ye göre erkek, kadına cihad, miras, infak ve akıl noktalarında üstündür. O bu görüşü destekleyen alıntılara yer verir. İbn Arabî’nin (öl. 543/1148) erkeğin kadına üstün olduğunun açık olduğunu, zira kadının erkekten yaratıldığını, kadının mali tasarruf için izin alması gerektiğine dair görüşlerini zikreder. İbn Abbas ise erkeğin üstün olmasının erkeğin kadını idare edip hoş görmesine işaret olarak yorumlar. Faziletli olanın kendini daha çok zapt etmesi gerekir. Dolayısıyla erkek, kadınlara karşı

<sup>16</sup> Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 127-128.

<sup>17</sup> et-Tevbe 9/72.

<sup>18</sup> el-Bakara 2/228.

hoşgörülü olmalı ve kadına müşfik davranmalıdır. İbn Atiyye (öl. 541/1147) bu görüşün harika bir görüş olduğunu söyler.<sup>19</sup>

Kurtubî, erkeği kadından üstün kabul etmesine rağmen erkeğin şefkatli davranmasına dair açıklamalar ile dengeli bir yol izlediğini söylememiz mümkündür. Reşîd Rızâ ise kadın haklarının tartışıldığı, kadın erkek eşitliği meselesinin gündemleştirildiği bir çağda yaşamış olmanın verdiği bir sorumluluk ile kadın erkek eşitliği meselesine yaklaşımda bazı farklı görüşler ortaya koymaktadır. Reşîd Rızâ'ya göre ahiretteki bütün nimetlerin erkek ve kadınlara eşit bir şekilde dağıtılması, kadın ve erkeklerin eşit olduğunu açıkça söylemektedir. Zira kadınlar ve erkekler, iman ve sorumluluk noktasında eşittirler. Ancak İslâm, kadınlara zaafı sebebiyle bazı hususiyetler tanımıştır. Kadınlar savaşta ve özel hallerde namaz ve oruçtan muaf tutulmuşlardır. İslâm'ın düşmanları bunları bilmese de bunlar İslâm'ın kesin hükümlerindedir.<sup>20</sup> Kadınların savaşa katılamamasını erkeklerin üstünlüğü şeklinde yorumlayan Kurtubî'nin aksine Reşîd Rızâ, bu durumu İslâm'ın kadına tanıdığı bir hak ve ayrıcalık olarak görür. İki müfessir arasındaki yorumlama farkı Tevbe suresi 112. âyette de kendini gösterir. *“Bunlar, tövbe edenler, ibâdet edenler, hamd edenler, oruç tutanlar, rükû ve secde edenler, iyiliği emredip kötülükten alıkoyanlar ve Allah'ın koyduğu sınırları hakkıyla koruyanlardır. Mü'minleri müjdele.”*<sup>21</sup> Kurtubî, seyahat kelimesindeki “s”, “y” ve “h” harflerinin bu kelimeye oruç tutanlar manası verenleri haklı çıkardığını belirtir. Zira seyahat, suyun akıp gitmesi gibi yeryüzünde akıp gitmez. Oruç tutan kimse, yeme içme ve benzeri işleri terk ettiğinden seyahat eden kimsenin haline benzer. Bu hal bir nevi seyahat hükmündedir.<sup>22</sup> Reşîd Rızâ ise tefsircilerin seyahat eden kadınlar hakkında Allah'ın övgüsünü uzak gördüklerinden bu manayı verdiklerini iddia eder. Hâlbuki İslâm'da kadın, seyahate eş ya da mahremi olursa ilim, yararlı bir iş, sağlık veya rızık maksadıyla çıkabilir. Kadın ve erkeğin hayatın bütün işlerinde ortak olması gerekir. Reşîd Rızâ, bu faaliyetlere kadının erkek gibi ticaret yapabilmesini de ekler. Hz. Peygamber ve ashabının da savaşlara eşlerini götürdüklerini ifade eden Reşîd Rızâ, savaşta kadınların aşçılık, sağlık görevlisi gibi işlerde yardımcı olduklarını söyler.<sup>23</sup> Bu ifadelerden Reşîd Rızâ'nın kadının çalışma hayatına belirli şartlarda izin verdiğini çıkarmamız mümkündür. Kadının seyahat etmesinin kısıtlanmadığını belirtmesine rağmen Reşîd Rızâ, onun yanında eşinin veya mahreminin olmasını şart koşar. İctimaî tefsir ekolünün ortaya çıkış nedenlerinden biri olan batı uygarlığının tezlerine cevap

<sup>19</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/124-125.

<sup>20</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 12/358.

<sup>21</sup> et-Tevbe 9/112.

<sup>22</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/171.

<sup>23</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 11/42-43.

verme düşüncesi Reşîd Rızâ'yı bu şekilde tefsire sürükleyen nedenlerden biri olabilir. Zira Sanayi inkılabı ile birlikte kadının çalışma hayatına atılması, beraberinde kadın erkek eşitliği tartışmalarını getirmiştir.

Nisâ suresi 34. âyeti ile alakalı olarak da Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın yaklaşımları da konunun anlaşılması bakımından önemlidir. Bu âyette şöyle buyurulmaktadır: *“Allah'ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılması sebebiyle ve mallarından harcama yaptıkları için erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Onun için sâliha kadınlar itaatkârdır. Allah'ın kendilerini korumasına karşılık gizliyi (kimse görmese de namuslarını) koruyucudurlar. Başkaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve (bunlarla yola gelmezlerse) dövün. Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allah yücedir, büyüktür.”*<sup>24</sup> Kurtubî, âyetin ailede erkekleri yönetici olarak belirlediğini söyler. Zira erkekler hem yöneticilik hem de askeri konularda kadınlardan önde gelirler. Kurtubî, erkeklerin mirasta kadınlardan üstün kılınmasının sebebini erkeklerin kadınlara mehir vermesine ayrıca nafakanın erkek üzerine bir yükümlülük olmasına bağlar. Ayrıca erkekler tabiatları gereği yöneticilik konularında kadınlardan önde olmaları söz konusudur. Erkeklerin tabiatında hararet ve kuruluk baskın olduğundan onlarda bir kuvvet ve metanet bulunmaktadır. Kadınların fitratında ise soğukluk ve nem bulunduğu yumuşaklık ve naiflik söz konusudur. Bundan dolayı erkeklere hem yöneticilik vasfı hem de kadınların geçimini sağlama görevi verilmiştir.<sup>25</sup> Bu âyetteki görüş farklılıklarının odağındaki kavram “kavvam” kelimesidir. Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415) açıklamasına göre kavvam, kadınların faydasına olacak şekilde erkeğin kadını koruması anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> Âyette yer alan kavvam kavramı üzerine açıklamalarda bulunan Kurtubî, bu kelimenin gözetmek, yönetmek, korumak ve nezaret etmek anlamlarına geldiğini belirtir. Erkek cihada çıktığından ve nafakayı getirme yükümlülüğü onun omuzlarında olduğundan bu göreve layıktır. Ayrıca erkek, emr-i bil- maruf nehy-i ani'l münker (iyiliği emretme kötülükten sakındırma) vazifesini yerine getirme, miras ve akıl bakımından kadına üstün olarak kabul edilmiştir. Bundan dolayı kadının erkeğe marufta itaat etmesi gerekir. Zikredilen vasıfları sebebiyle erkeğin ailede yönetici olduğunu kabul eden Kurtubî, bununla beraber erkeğin kadının nafakasını karşılayamaması durumunda kavvam özelliğini yitireceğini söyler. Dolayısıyla Kurtubî, erkeğe şartlı bir yöneticilik vermektedir. Âyette, erkek

<sup>24</sup> en-Nisâ 4/34.

<sup>25</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/169.

<sup>26</sup> Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Mektebetü İlmîyye, 2009), 4/309.

kadının nafakasını ve giyim ihtiyaçlarını karşılayamazsa kadına nikâh akdini feshetme hakkı doğacağına da işaret söz konusudur. Nitekim Mâlikîler ve Şafîîler bu görüştedir. Ancak Ebu Hanife (öl. 150/767) bu görüşe katılmaz.<sup>27</sup>

Reşîd Rızâ da Kurtubî gibi erkeğin bu âyette kadına üstün kılındığını zira erkeğin kadını koruyup kollama ve ailenin geçimini sağlama gibi bir görevinin olduğunu belirtir. Cihadın kadına farz olmayıp erkeğe farz kılınmasının sebebi de budur. Erkek cihad vazifesi ile kadını koruma altına almış olur. Yaratılış itibariyle de erkek bu görevlere kadından daha uyumlu şekilde yaratılmıştır. İslâm, kadını onurlandırmış evlilikte mali tazminatı (mehri) ve nafakayı erkeğe yüklemiştir. Sanki kadın kendi iradesiyle tam eşit olma iddiasından vazgeçmiş, buna karşılık mali bir tazminat kabul etmiştir. Bu açıklamaların peşi sıra Reşîd Rızâ, Abduh'un âyetteki kavvam ifadesi ile ilgili görüşlerini de aktarır. Buna göre kavvam, kelime olarak başkanlık anlamındadır. Kavvam, yöneticinin yönetilen kişi üzerinde iradesini ve tercihini kullanmasıdır. Ancak yönetim işi yönetilenlerin ezildiği, hiçbir hakkın verilmediği anlamında değildir. Bir kimsenin kavvam olması, yönettiği kişiyle ilgilenmesi ve onun lehine olacak şekilde onu gözetmesidir. Abduh'un bu görüşlerini aktaran Reşîd Rızâ, kadının erkeğin izni olmadan evden ayrılmasının doğru olmadığını söyler. Muhammed Abduh ise erkeğin kadına üstün ve yönetici olmasının sadece ailede olması gerektiğini zira bazı sorumlulukların paylaşılması durumunda maslahatların korunacağına dikkati çeker. Erkeğin ailede sorumlu olarak kabul edilmesi topyekûn bütün kadınların erkeklerden düşük oldukları anlamına gelmez. Zira insanlık tarihi erkeklerin tümünden kadından üstün olduğu iddiasını doğrulamadığı gibi bazı kadınlar, kudretleri ve bünyeleri itibariyle erkekleri geçmişlerdir.<sup>28</sup>

İki tefsirde de kadınların erkeklerle eşit olması meselesinde benzer yaklaşımlar görülmektedir. Özellikle Kurtubî'nin kadın meselesinde asırlar öncesinden bazı haklara dikkat çekmesi önemlidir. Bir fakih olan Kurtubî, erkeğin ailede yönetici olmasını şartlara bağlamakta, şartların yerine gelmemesi durumunda kadının nikâhı feshetme hakkına sahip olmasına dikkatleri çekmektedir. İslâm medeniyetinin bir hukuk medeniyeti olduğu iddiası, Kurtubî'nin tefsirinde adeta mücessem bir hâl almaktadır. Ailede yöneticinin erkek olmasının kadın hakları noktasında zafiyet oluşturduğu düşüncesi, Kurtubî tefsiri açısından bakıldığından tutarlı görünmemektedir.<sup>29</sup> İctimaî tefsir ekolünün de Kur'an'ın hidâyet ediciliğine vurguyu klasik tefsirlerden daha ziyade yaptığı iddiası, bu âyetin tefsirinde yeterli

<sup>27</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/169-170.

<sup>28</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîri'l-Menâr*, 5/55-57.

<sup>29</sup> Hidâyet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2000), 47.



karşılık bulamamaktadır. Zira Kurtubî'nin kadın meselesine hak temelli yaklaşımı önemli olduğu kadar da değerlidir. Reşîd Rızâ ve Muhammed Abduh'un sosyal meseleleri çözümde Kur'ân'a yaslandıkları ve geleneksel tefsirlerin sosyal meselelere çözüm üretmedikleri iddiası, bu âyet çerçevesinde Kurtubî'nin gölgesinde kalmıştır.

### 1.3. Evlilik ve Kadının Konumu

Kadının evlilik müessesesindeki konumu modern dönemde kadın ile ilgili tartışılan konular arasında yer almaktadır. Evlilikle ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle buyrulmaktadır:

*“Allah size kendi nefislerinizden eşler yarattı, eşlerinizden de sizin için oğullar ve torunlar yarattı ve sizi temiz gıdalarla rızıklandırdı. Onlar hâla bâtila inanıp Allah'ın nimetine nankörlük mü ediyorlar?”*<sup>30</sup> Kurtubî, âyetin tefsirinde geçen *“eşlerinizden de sizin için oğullar”* ifadesi ile ilgili İbn Abbas (öl. 68/687-88), Mücâhid (öl. 103/721) ve dil bilginlerinin yukarıda meali *“torunlar”* olarak kaydedilen *“hafede”* kelimesine torunla beraber hizmetçi anlamı vermelerinden hareketle bir çıkarımda bulunur. Kurtubî'ye göre bu âyetle hanım ve çocuklar evlerin işlerinden sorumlu kabul edilmişlerdir. Evin işlerinden kadını sorumlu tutan Kurtubî, hadislerden de yardım alarak Resûlullah ve ashabının eşlerinin ev işlerini yaptıklarını belirtir. İlim adamları da bu âyete dayanarak kadının ev işlerinden kendi toplumunun adetleri çerçevesinde sorumlu olduğunu ifade etmişlerdir. Her ne kadar ev işlerinden sorumlu olan kişi kadın olsa da erkek ev işlerinde hanımına yardım etmelidir. Peygamberimiz, ayakkabısını diker, evi süpürür, elbiselerinin söküğünü tamir ederdi. Kurtubî, bu açıklamaların akabinde kadına ev işlerinde yardımcı olacak bir hizmetçi tutulabileceğini söyler. Zaten konumuz açısından ilginç olan kısım da budur. Zira modern düşüncenin iddiasına geleneksel İslâmi anlayışta evin sorumlulukları kadınlara yüklenir, eşin de ev işlerinde hanımına yardım etmesi tavsiye edilir. Kurtubî ise modern anlayışın geleneğe yüklediği olumsuz algının aksine erkeğin eşine bir hizmetçi tutması gerektiğini ifade eder. Erkek, zenginliğine ve toplumun örfüne göre eşine hizmetçi tutar ve hizmetçinin ücretini öder. Kadın evlenmeden önce ev işlerinden anlamadığına dair şahit tutar ve hizmetçi şartı koşarsa hüküm buna göre verilir.<sup>31</sup> Reşîd Rızâ'nın tefsirinde ise kadına ev işlerinde yardımcı olacak bir hizmetçi tutması gerektiğine dair bir ifade bulunmamaktadır. Bununla beraber Kurtubî'nin evli kadına hizmetçi tahsis edilmesine dair açıklamalarında Endülüs'teki sosyal yaşamın izleri bulunmaktadır. Zira Endülüs'te kadınların gerek okuma yazma

<sup>30</sup> en-Nahl 16/72.

<sup>31</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/145.

faaliyetlerindeki belirgin görüntüsü, gerekse edebî çalışmalarda kayda değer faaliyetlerinin altında kadınların ev işlerinde onlara hizmet edecek çalışanlara sahip olmaları yatmaktadır.<sup>32</sup>

### 1.3.1. Çok Eşlilik

Modern zamanlar ile birlikte İslâm'da tartışılan önemli konulardan biri de çok eşlilik meselesidir. Sadece modern zamanların konusu olmayan çok eşlilik meselesi tarihte de varlığını sürdürmüştür. Eski Babillilerden Mısırlılara, Atinalılara hatta Hammurabi kanunlarına kadar çok eşlilik meselesi toplumlarda uygulama alanı bulmuştur. Yahudilik ve Hristiyanlık da çok eşliliği yasaklamamıştır. Kur'ân'ın indiği Arap toplumunda da çok eşlilik hatta sınırsız sayıda kadına sahip olma imkânı bulunmaktaydı.<sup>33</sup> Kur'ân eş sayısını dört ile sınırlamıştır. Kur'an'ın çok eşliliğe izin vermesi, kadının İslâm'daki konumu bağlamında çeşitli tartışma ve iddialara yol açmıştır. Konuyla ilgili âyette şöyle buyrulmaktadır.

*“Eğer, velisi olduğunuz mal sahibi yetim kızlarla evlenmekle onlara haksızlık yapmaktan korkarsanız onlarla değil, hoşunuza giden başka kadınlarla iki, üç ve dörde kadar evlenebilirsiniz; şâyet, aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz. Doğru yoldan sapmamanız için en uygunu budur.”*<sup>34</sup>Kurtubî, âyetin tefsirinde yetim haklarına özen gösterilmesinin gerekliliğine dikkat çektiğini ifade ettikten sonra çok eşlilik meselesine yer verir. Dahhâk (öl. 105/773) ve Hasan Basrî'ye (öl. 110/728) göre bu âyet gelmeden önce Araplar istedikleri kadar kadınla evlenebiliyordu. Bu âyet, çok eşliliğe bir sınırlama getirerek dörde kadar evlenilebileceğini ortaya koydu. Yine Hz. Aişe, Arapların cahiliyede himaye ettikleri yetim kızların mallarına el koymak için bu kızları nikâhlarına aldıklarını rivâyet eder. Zira nikâha alınan kız çocuklarının mehirleri ve nafakaları eksik verilirdi. Âyet bu haksızlığa düşmekten sakındırmak için başka kadınlarla evliliği tavsiye etmektedir. Bu açıklamaların akabinde Kurtubî, âyette geçen “Nisâ” (kadınlar) kelimesine dayanarak bu kelimenin ergenliğe girmemiş kız çocukları hakkında kullanılmadığını dolayısıyla ergenlik öncesi kız çocuklarının evlendirilemeyeceğini belirtir. Bu yaklaşım Kurtubî'nin çocuk yaştaki kızların evlendirilmesine karşı olduğunu ortaya koymaktadır. Âyetle ilgili başka bir tartışma da âyetteki “ikişer, üçer ve dörder” kelimesinden bazı kimselerin çok evlilik sayısını dokuz çıkarmalarıdır. Kurtubî, Arapların dilinde bunun çok net bir şekilde dört evlilikle sınırlandırıldığını söyler. Ancak bazı Rafizî ve zahiri kimselerin bu âyetten eş sayısını dokuz olarak anladıklarını ifade eder. Kurtubî bu görüşe itirazını

<sup>32</sup> Küçükspahioğlu Mehmet vd., *İslâm Tarih ve Medeniyeti Endülüs* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2018), 394-396.

<sup>33</sup> Kamil Ali Kevser - Salim Öğüt, “Çok Evlilik”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Nisan 2023), 8/365.

<sup>34</sup> en-Nisâ 4/3.

Kur'ân'ın, fasih Arapça ile nazil olması ile temellendirir. Araplarda birine on sekiz sayısını telaffuz ettiklerinde ona “dört altı ve sekiz” veremezler. Bu Araplara göre çirkin bir kullanımdır. Kurtubî, bazı cahillerin âyetteki “ikişer, üçer ve dörder” ifadesinden zorlamayla dokuz manasını çıkarmakta ve bu görüşlerine Hz. Peygamberin dokuz kadınla evli olduğunu delil olarak getirdiklerini ifade ettikten sonra bunun Hz. Peygambere has bir durum olması sebebiyle bu istidlalin batıl olduğunu belirtir. Kurtubî, âyette geçen “*aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız.*” ifadesiyle ilgili olarak kadınlara sevgi beslemek, onlara ayrı ayrı günler ayırmak konusunda adaletsiz davranmaktan korkarsanız en doğrusunun tek eşlilik olduğuna dikkat çeker. Kurtubî, birden fazla evlilikte, adaleti vacip olarak görmektedir. Nisâ suresi 3. âyetinde geçen ve mealen “bir” anlamı verilen “vâhidetün” kelimesinin başka kıraatte ref' (Ebu Cafer kıraati) halinde de okunduğunu belirten Kurtubî, bunun da tek eşli olun anlamına geldiğini söyler.<sup>35</sup> Kur'ân'da çok eşlilikle diğer âyeti Kerîme şöyledir: “*Adil hareket etmeye ne kadar uğraşsanız, kadınlar arasında eşitlik yapamayacaksınız, bari bir tarafa kalben tamamen meyletmeyin ki diğerini askıdaymış gibi bırakmış olmayasınız. İşleri düzeltir ve haksızlıktan sakınırsanız bilin ki Allah şüphesiz bağışlar ve merhamet eder.*”<sup>36</sup> Çok eşlilikle ilgili bu âyet hakkında Kurtubî, sevgi ve kalpteki meyil noktasındaki adaleti sağlamanın imkân dâhilinde olmadığını ancak yine de erkeğin eşlerini tümünden sevgiden ihmal etmemesi gerektiğini belirtir. Zira sevgi ve kalpteki meyil, insanın güç yetiremediği konulardandır. Paylaştırma ve nafaka ise güç yetirilebilecek konulardır. Bu âyette Allah bilerek eşlere yapılabilecek kötülükten sakındırmaktadır. Kurtubî, bu âyetle ilgili adaletin sağlanamaması durumunda tek eşle yetinilmesi konusunda ise herhangi bir fikir beyanında bulunmaz.<sup>37</sup>

Reşîd Rızâ, Nisâ suresi üçüncü âyetin tefsirine evlilikte sayının kaç olması ile ilgili tartışmalarla başlar. Kurtubî tefsirindeki “ikişer, üçer, dörder” ifadesini dokuz şeklinde anlayanlara yapılan itiraz, *Menâr* tefsirinde Zemahşerî'nin ifadeleri ile reddedilir. Reşîd Rızâ da tıpkı Kurtubî gibi âyetteki evlilik sınırlamasının dört olduğunu belirtir. Bazı kimselerin bu âyete dayanarak dokuz evliliğe kadar ruhsat vermelerini ise batıl olarak değerlendirir. Âyetin nüzul sebebi ile ilgili rivâyetleri değerlendiren Reşîd Rızâ, hocası Abduh'un bu âyetin nüzul sebebi olarak Hz. Aişe rivâyetini esas aldığını söyler. Abduh'a göre Arap cahiliyesinde toplumda yetim kızı himayesine alan kişinin onun malını ve güzelliğini beğendiği takdirde

<sup>35</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/12; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilgânî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erba'a 'aşer*, thk. Enes Mahra (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 238. (Ebu Cafer kıraatinde “vâhidetün” şeklinde okunmaktadır.)

<sup>36</sup> en-Nisâ 4/129.

<sup>37</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/261.

mehir vermeden nikâhlanması âdeti mevcuttu. Bu âyette, mehir verilmeden yetim kızların nikâhlanması suretiyle haklarının çiğnenmesi yasaklandı. Bu âyet ile erkeğe yetimler haricinde başka kadınlar ile evlenmeleri tavsiye edildi. Taberî'nin de görüşlerine yer veren Reşîd Rızâ, Araplarda nikâh sayısında sınır olmadığını isteyen kişinin on kadın veya daha fazlası ile evlenebildiğini ancak bu âyetle çok eşliliğe bir sınırlama getirildiğini nakleder. Taberî, Arapların birbirlerini çok eşlilikten dolayı kıskandığını bu yüzden yetim kızlarla evlendiklerini söyler. Bu görüşlerle birlikte Reşîd Rızâ'ya göre bu âyetten kast olunan ilk şey, yetimlerin hakkıdır. Çok eşlilik ise tali bir meseledir. Asıl konu, yetimlerin hakkıdır. Âyetin devamında *“aralarında adaletsizlik yapmaktan korkarsanız bir tane almalısınız veya sahip olduğunuz ile yetinmelisiniz.”* ibaresini Reşîd Rızâ, çok eşlilik konusunda adaletin şart olduğu şeklinde yorumlar. Âyetteki adalet lafzı, kalbi meyil şeklindedir. Adalet sağlanamazsa çok eşliliğin hiçbir şekilde caiz olmadığı sonucu ortaya çıkar. Reşîd Rızâ, çok eşlilik ve bunların sakıncaları konusunda Abduh'tan nakillerde bulunur. Abduh'a göre İslâm'ın ilk yıllarında çok eşliliğin bazı faydaları bulunmaktaydı. Bu faydalardan biri de akrabalık bağlarının artması ve kuvvetlenmesi idi. Çok eşliliğin bugün olduğu gibi bir zararı da yoktu. Çünkü İslâm, hem erkeklerin hem de kadınların gönüllerinde sağlam bir şekilde yer etmişti. Ancak günümüzde erkek ve kadınların gönüllerinde din sağlam bir şekilde yerleşmediğinden çok eşlilik fayda yerine çok sayıda zarara neden olmaktadır. Kumalar arasındaki kıskançlık, rekabet çocuklar ve akrabalar arasında düşmanlığa ve kine neden olmaktadır. Abduh, Mısır'da müftülük ve kadılık yaptığından Mısır toplumundaki çok eşlilikten kaynaklı sorunların fazla olduğuna da işaret eder. Bu sorunlar arasında hırsızlık, zina hatta cinâyetler bile olabilmektedir. Kadınların İslâmî bir terbiyeden yoksun yetişmeleri hurafelere dalmaları sonucu ailedeki sorunlar artmaktadır. Ümmetin içinde bulunduğu eğitimsizlik hali de çok eşliliğin zararlarını artırmaktadır. Bu konuda özellikle Hanefî fakihlerine ve memleketi yönetenlere büyük sorumluluklar düştüğünü belirten Abduh, fıkihtaki *“mefsedetleri önlemek, faydaları celbetmekten evladır.”* ilkesine dikkat çeker. Bu ilke gereğince çok eşlilik yasaklanabilir. Abduh hakkındaki iddialardan ve eleştirilerden biri de Abduh'un çok eşliliği haram kabul ettiği dolayısıyla İslâmî bir ahkâmı yok saydığı şeklindedir. Oysaki Abduh, çok eşliliğin zararlarına değinmekte, çok eşliliğin sakıncalarından dolayı mefsedetleri önleme kabilinden yasaklanabileceğini ancak yapılan nikâh akdinin geçersiz olamayacağını söylemektedir. Dolayısıyla Abduh'un çok eşliliği tümünden yasakladığına dair iddiaların gerçeği yansıtmadığı görülmektedir. Abduh'a göre çok eşlilikten dolayı meydana gelen adaletsizlikler kişiyi günaha sokmaktadır. Ancak bu günahlar arizî durumlardır ve kişinin tevbe etmesiyle helal bir hayat

sürmesi mümkündür. Abduh'un bu görüşlerini nakleden Reşîd Rızâ, daha sonra kendi düşüncelerini açıklar. Rızâ'ya göre çok eşlilik, evlilikteki hikmete aykırıdır. Evlilikte erkeğin tek eşi olması esastır. Ancak Reşîd Rızâ, Abduh gibi çok eşlilik konusunda sert fikirlere sahip değildir. Rızâ'ya göre bazı zaruri durumlarda çok eşliliğe cevaz verilebilir.<sup>38</sup>

Abduh'un bu açıklamalarını aktaran Reşîd Rızâ da çok eşlilik meselesini tefsirinde kendisine gelen bir soru üzerine *Menâr* dergisinde yayınladığı makale üzerinde de işlemektedir. Bu soru, ABD'de yaşayan Müslüman bir doktor tarafından sorulur. Reşîd Rızâ, yedi maddede çok eşliliğin hikmetlerini açıklamaya çalışır.

- 1- Batılılara göre Müslümanlar, sırf zevklerini tatmin etmek için birden fazla evlilik yapmak istemektedirler. Oysa İslâm'da çok eşlilik, insanlara verilmiş bir ruhsat olup aslolan tek eşi olmaktır. Öncelikle evlilikten maksat, üreme yoluyla neslin çoğalmasındır. Reşîd Rızâ'ya göre ortalama bir insanın ömrü yüz sene civarındır. Kadınlar ise yaratılışları gereği elli yaşından sonra üreme imkânlarını kaybetmektedirler. Kendi yaşıtı ile evlenen biri, ellisinden sonra istemesi halinde çocuk sahibi olamamaktadır. Bu da neslin çoğalmasına bir engeldir.
- 2- Çok eşliliğe izin verilmesinin diğer bir hikmeti, kadın nüfusunun erkek nüfusundan fazla olmasıdır. Erkekler kadınlardan sayıca az olmalarına karşılık savaş gibi durumlardan dolayı daha erken ölmektedirler. Ayrıca bazı erkeklerin evlilikten uzak durmaları da söz konusudur. Her iki durumda evlenememiş kadın sayısında bir fazlalık oluşmaktadır. İslâm'ın çok eşliliğe ruhsat vermemesi durumunda toplumda birçok kadının evlenme imkânı ortadan kalkmaktadır.
- 3- Reşîd Rızâ, çok eşliliğin hikmetlerinden birini de kadın ve erkeğin yaratılış özelliklerine bağlar. Reşîd Rızâ'ya göre erkek, kadından akılca ve bedenen daha güçlüdür. Bundan dolayı İslâm, erkeğin aile reisi olmasını gerekli görmektedir. *"Allah, onlardan kimini kimine tercih ettiği için ve mallarından harcadıkları için erkekler kadınlar üzerine gözetleyicidirler."*<sup>39</sup> âyetinden de anlaşıldığı üzere ailede reis erkektir. Buna karşılık evi düzenleyen çekip çeviren ise ince ruhlu ve sabırlı olan kadındır. Bu vasıflarıyla anne/kadın, evin eğitim ve iç işlerinden sorumludur. Aileyi küçük bir topluma benzeten Reşîd Rızâ, erkeğin başkanlık, ekonomi bakanlığı ve savunma bakanlığını; kadının ise eğitim ve iç işleri bakanlığını üstlenmesinin fitrata uygunluğunu ifade eder.

<sup>38</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîrî'l-Menâr*, 4/280-287.

<sup>39</sup> en-Nisâ 4/34.

- 4- Özellikle erkek nüfusunu azaltan savaş gibi durumlarda erkeğin birden fazla kadına bakması, onların geçimini temin etmesi daha doğru görünmektedir. Bazıları da kadına ev işlerinde yardım gerekebileceğinden hareketle birden fazla eşin olabileceğini dile getirmişlerdir. Zira erkek ev dışındaki işlerinde başka erkeklerden yardım alabilmektedir. Ancak kadının ev işlerinde kendine yardımcı talep etmesi durumunda bu yardımcının erkek olması bazı kötülöklere yol açabilir. Bu yüzden birden fazla evlilik bu konuda da kadının yükünü hafifletebilir.
- 5- İslam'ın çok eşliliğe izin vermesinin nedenlerinden biri de erkeklerin tarih boyunca birden fazla kadına sahip olma isteğidir. Ancak modernleşme ile birlikte batılılar tek eşliliği savunmaktadırlar. Reşîd Rızâ, Müslümanların tek eşliliğe itiraz etmediklerini ancak toplumsal bazı olaylar neticesinde hem kadının hem de ümmetin menfaati için birden fazla kadının himayesini sağlamak maksadıyla birden fazla evliliğe ruhsat verilmesi gerekli olabilmektedir. Erkeklerin tek eşliliğe Rızâ göstermediklerini belirten Reşîd Rızâ, batılılar içinde tek eşli olarak yaşayıp zinadan sakınan erkeğin bulunmadığını iddia eder.
- 6- Çok eşliliğe izin verilmesinin başka bir nedeni de kadının bazı durumlarda cinsel birlikteliğe müsait olamamasıdır. Erkekteki cinsellik güdüsü ise belli vakitlere has olan bir durum değildir. Bu gibi durumlarda zinanın önüne geçmek için çok eşliliğe izin verilmiştir. Ancak İslâm'ın tavsiye ettiği ve aile saadeti için aslanan tek eşliliktir. Fakat bazı durumlarda maslahata binaen birden fazla kadını gözetme ihtiyacı hâsıl olabilmektedir.
- 7- Savaş gibi arizi durumlarda kadınların nüfusu artmaktadır. Bu konuda İngiltere'de yaşananlar bu gerekçeyi doğrulamaktadır. İngiltere'de birinci dünya savaşından dolayı erkek nüfusunun azalması neticesinde binlerce kadın sahipsiz ve işsiz kaldı. Bu durumda toplumda zina arttı. Hayatlarını idame etmek zorunda kalan İngiliz kadınları, fabrikalarda ve umumi yerlerdeki çalışma hayatında birçok tacize ve sıkıntılara maruz kaldılar. Bu zorluklar ve sıkıntılar bazı İngiliz kadınlarının dahi çok eşliliği savunmalarına yol açtı. Bu kadınlardan Ms Annerud'un Eastern Mail gazetesinde, kadın yazar Lady Cook Echo gazetesinde çok eşliliği savunmuşlardır. Son olarak Reşîd Rızâ, İslâm'ın esaslarından birinin sıkıntıları kaldırmak olduğunu belirtir. Bu ilkeye binaen İslâm, zaruri durumlarda çok eşliliğe cevaz vermiştir. Ancak bu izin adalet şartına bağlanmıştır. Batılıların bu durumu bir gün anlayıp çok eşlilik konusunda İslâm'ı eleştirmekten vazgeçeceklerini belirten Reşîd Rızâ,

Müslümanların da bu konudaki keyfi uygulamalarının batılıların yanlış anlamalarına zemin hazırladığından yakındır. Müslümanların çok eşliliği keyfi olarak kullanmalarını engellemek ise ancak Kur'ân'a tabi olmak ile mümkündür.<sup>40</sup>

Çok eşlilik konusu, İslâm dininin eleştiriye tabi tutulan konularındandır. Geleneksel tefsirlerde şartsız bir şekilde çok evliliğe izin verildiği algısına karşı Kurtubî, çok eşlilikte adaleti şart olarak görmektedir. Kurtubî'nin fakih kişiliği adalet duygusunu öne çıkarmaktadır. Modern dönemlerde ise çok eşlilik konusu İslâm'a yönelik eleştiri konusu olarak güncelliğini korumaktadır. İctimaî tefsirin, Batı'nın İslâmî kültüre eleştirilerine reddiye yazmayı bir görev gören anlayışı, çok eşlilik konusunda da savunmacı bir yaklaşım sergilemesine yol açmıştır. Abduh ve Reşîd Rızâ, çok eşlilikte adaleti şart olarak kabul etmektedirler. Bu konuda Abduh'un çok eşliliği daha mesafeli yaklaştığı görülmektedir. Ancak Abduh hakkında söylenen çok eşliliği haram kabul ettiği şeklindeki düşünce tartışmaya açıktır. Abduh, ailede görülen sapmalara karşı geçici bir önlem olarak çok eşliliğin yasaklanmasını gündeme getirmektedir. Kadınların eğitimsizliği, dinin hayattan dışlanması neticesinde kalplerde oluşan kıskançlıklar çok eşliliği Müslüman toplumlarda imkânsız hale getirmektedir. Bu düşüncesi dolayısıyla Abduh, çok eşliliğin yetkililer tarafından sınırlandırılabilmesine kapı aralamıştır. Reşîd Rızâ, Abduh'un adaleti şart koşmasını aynen kabul etmekle beraber çok eşliliğe bazı zaruri durumlarda izin verilebileceğini savunur. Çağdaş İslâm düşüncesi açısından Abduh ve Reşîd Rızâ'nın çok eşlilik meselesini ele alışları irdelendiğinde gelenek ve yenilikçi taraftarlarından ayrı düşündükleri görülmektedir. Abduh ve Reşîd Rızâ, çağdaş dönemde çok eşliliği daha net ifadelerle savunan geleneksel İslâm anlayışının önemli temsilcilerinden Mustafa Sabri (öl. 1954) ile çok eşliliği tarihsel bir vaka olarak değerlendiren yenilikçi Fazlurrahman'dan (öl. 1988) farklı bir tavır içindedir. Abduh, aile içinde doğan olumsuzlukları öne sürerek çok eşliliğin toplumda sorunlara yol açacağını belirtir. Buna karşılık Mustafa Sabri, ailede olan huzursuzlukların kaynağını İslâmî terbiyenin yeterince verilmeyişi olarak görür. Bununla beraber Mustafa Sabri, çok eşliliği zina ve fuhşun toplumda yayılması önünde en büyük engel olarak görür.<sup>41</sup> Kur'ân-ı Kerîm'in tarihsel yorumunu savunan Fazlurrahman, çok eşlilikle ilgili âyetleri dönemin şartlarının neticesi şeklinde değerlendirmektedir. Fazlurrahman'a göre çok eşlilikte tıpkı kölelik gibi Kur'ân'ın

<sup>40</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîrî'l-Menâr*, 5/289-295.

<sup>41</sup> Mustafa Sabri Efendi, *Kadın Meselesine Bakışım*, çev. Mahmud Petek (İstanbul: Dâr'ul-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi, 2021), 35-42.

birden ortadan kaldıramadığı sorunlardan biridir. Kur'ân, çok eşliliği yasaklamamış kölelik gibi zamana bırakmış ancak fakihler çok eşliliğin devamından yana tutum sergilemişlerdir.<sup>42</sup>

#### 1.4. Kadının Çalışma Hayatı

Kadının evinin dışında çalışma hayatına katılması, Sanayi inkılabından sonra yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Aslında kadınlar, insanlığın ilk dönemlerinden itibaren toplumda bazı işlerde çalışmışlardır. Daha ziyade tarım toplumlarında görülen çalışma şekilleri Sanayi inkılabı ile birlikte kadının iş gücüne duyulan ihtiyaç ile kadınlar fabrikalarda on iki saati aşan vardiyalarla çalışma hayatına girmişlerdir. Klasik tefsirlerde bununla ilgili direkt bir konunun olmayışı o dönemlerde böyle bir ihtiyacın bulunmayışından kaynaklanmaktadır. Tarım toplumlarında kadının çalışması gibi konuların sorun haline dönüşmemesi o dönemin şartları ile alakalıdır. Ancak Sanayi inkılabı ile birlikte kadının iş gücüne duyulan ihtiyaç böyle bir sorunun konuşulmasına sebep olmuştur.<sup>43</sup> Modern zamanlarda yazılan tefsirlerde de bu konu şu âyet bağlamında işlenmiştir.

*“Allah’ın, kiminizi kiminize üstün kılmaya vesile yaptığı şeyleri (haset ederek) arzu edip durmayın. Erkeklere kazandıklarından bir pay vardır. Kadınlara da kazandıklarından bir pay vardır. Allah’tan, O’nun lütfunu isteyin. Şüphesiz Allah, her şeyi hakkıyla bilendir.”*<sup>44</sup> Kurtubî, bu âyeti tefsir ederken sebebi nüzule dikkat çeker. Âyetle ilgili iki sebebi nüzul söz konusudur. Ümmü Seleme, erkekler cihada gidince bundan neden mahrum kaldıklarına dair Resûlullah’a soru sorunca bu âyetin indiği rivâyet edilir. Diğer bir rivâyette ise mirastan erkeklere kadınların iki katı pay verilince kadınlar da paylarının eşitlenmesini temenni ettiler. Buna karşın erkekler de dünyada var olan bu üstünlüğün ahirette de olmasını temenni ettiler. Âyet bunun üzerine nazil oldu. Zira Müslümanların birbirlerini kıskanmaları zemmedilen bir davranıştı.<sup>45</sup>

Reşîd Rızâ bu âyetin tefsirinde kadınlara özen gösterilmesi ve kibarlıkla muamele edilmesi gerektiğini belirtir. Kadınlar zayıf olduklarından bu âyette şefkate mazhar kılınmışlardır. İslâm toplumunun ilk dönemlerinde kadınlar, her türlü faaliyette bulduklarından dolayı daha fazla amel talebinde bulunmaları onların fitratlarına yabancı bir davranıştır. Müslüman kadınlar, o dönem zaten hayatın her alanında İslâm’a hizmet etme yarışının içindeydi. Erkekler savaşa çıktıklarında onlar da savaşa katılır, yaralıların tedavisi ile

<sup>42</sup> Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’ân* (Ankara: Ankara Okulu, 2000), 91.

<sup>43</sup> Kenan Ören - Hasan Yüksel, “Geçmişten Günümüze Çalışma Hayatı”, *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 1/1 (Ocak 2012), 1-46.

<sup>44</sup> en-Nisâ 4/32.

<sup>45</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/162.



ilgilenirdi. Bazen de tıpkı erkekler gibi Resûlullah'a biat ederlerdi. Fakat Allah, daha sonra ev işlerini kadına, dışarının ağır işlerini de erkeğe tahsis ederek her iki cinsin de kendi fitratlarına uygun yaşamalarını istedi. Aileyi küçük bir topluma benzeten Reşîd Rızâ, kadının annelik, çocukların eğitimi ve terbiyesi gibi ağır işlerinden dolayı iç işleriyle ilgilenmesinin daha uygun olduğunu söyler. Fıtraten ev işlerine daha yatkın olan kadından evin geçimini talep etmek doğru değildir.<sup>46</sup> Allah Kur'an'da temenniye yasakladıktan sonra iki cinsi de çalışıp kazanma konusunda teşvik etmektedir. Bu âyette kadına da erkekler gibi çalışma izni verildiği görülmektedir.<sup>47</sup>

Kadının çalışması sorunu Sanayi inkılabı ile beraber ortaya çıktığından bu meselenin Kurtubî'nin tefsirinde işlenmediği görülmektedir. Ancak 18 ve 19. yüzyıllarda kadının ekonomik hayata gözle görülür şekilde müdahil olması Müslüman düşünürlerin bu konu hakkında fikir ortaya koymasını zorunlu kılmıştır.<sup>48</sup> Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, bir yandan kadının asli görevinin ev işlerine bakmak olduğunu belirtirken diğer yandan kadın erkek eşitliği meselesinde kadının da dilerse çalışmasına izin vermektedirler.

### 1.5. Kadın ve Ev İşleri Yapma Zorunluluğu

Kurtubî, içinde birkaç cümle geçtiği âyetleri tefsir ederken bazen bölümleyerek tefsir eder. Yine Kurtubî, âyetlerin tefsirinde cümleleri parçalayarak, oradan hükümler çıkarmaya çalışır. Kadınların ev işlerini yapma zorunluluğu ile ilgili de Bakara Suresi 230. âyeti üzerine değerlendirmelerde bulunur. *“Allah'ın sınırlarını koruyacaklarına ümitleri varsa.”*<sup>49</sup> Kurtubî, bu âyet ile ilgili tefsirinde kadının ev işlerinden sorumlu olup olmadığına dair müstakil bir konu açar, nakilde bulunur. İbn Huveymendâd, (öl. 390/999) kadınların nikâh akdinde ev işleri yapacaklarına dair bir görevlerinin olmadığını, evlilikten kastın cinsel birliktelik olduğunu ifade eder. Kurtubî, âyette geçen *“Eğer itaat ederlerse artık aleyhlerine bir yol aramayın.”*<sup>50</sup> ifadesini de kendi düşüncesine destek için zikreder. Başka âlimler ise kadının içinde yaşadığı ailenin durumuna göre ev işlerine zaman ayırması gerektiğini ifade ederler. Buna göre kadın, zengin ve soylu bir aileden geliyorsa ev işlerini yapmaz, evdeki hizmetçilere ev işlerini yaptırır. Kadın, orta bir aileden geliyorsa yatak serme ve benzeri işleri yapmalıdır. Daha düşük bir aileden geliyorsa yemek yapma, ortalığı temizleme işlerini yapmalıdır. Olaya maddi temelli ve sınıfsal bakan Kurtubî, kadının Kürt, Deylemli veya dağlı

<sup>46</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîrî'l-Menâr*, 5/292.

<sup>47</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîrî'l-Menâr*, 5/47-48.

<sup>48</sup> Ören - Yüksel, “Geçmişten Günümüze Çalışma Hayatı”, 36-37.

<sup>49</sup> el-Bakara 2/230.

<sup>50</sup> en-Nisâ 4/34.

olması durumunda geldiği yerdeki işlerin aynısını yapmasını gereklilik olarak görür. Bu görüşleri zikreden Kurtubî, kadınların ev işlerini kendi başlarına yapmasının lüzumuna da dikkat çeker. Sahabe eşlerinin ev işleri yapıp hamur yoğurduğunu, ekmek pişirdiğini bu görevlerden el çektiklerinde ise hafifçe dövüldüklerine anlatır.<sup>51</sup> “Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır.”<sup>52</sup> âyetini de bu düşüncelerine destek için zikreder.<sup>53</sup> Yine Kurtubî, “Onlarla iyi geçinin.”<sup>54</sup> âyetinden kadınlara hizmetçi tutma ile alakalı âlimlerin görüşlerini aktarır. Malikî âlimler, erkeklerin eşleri için tuttıkları hizmetçi yeterli gelmiyorsa başka hizmetçilerin de tutulabileceğini kabul etmişlerdir. Buna karşılık Şafî ve Hanefî âlimler tek bir hizmetçi dışında hizmetçi tutulmasının erkek için zorunlu olmadığını savunurlar.<sup>55</sup> “Allah, size kendi cinsinizden eşler var etti. Eşlerinizden de oğullar ve torunlar verdi ve sizi temiz şeylerden rızıklandırdı.”<sup>56</sup> âyetinin tefsirinde de kadının ev işlerini yapmasının örfeye uygun hoş bir davranış olduğunu beyan eden Kurtubî, bununla beraber erkeğin de ev işlerinde hanımına yardım etmesini Resûlullah’ın sünneti olarak görür ve onaylar.<sup>57</sup>

Reşîd Rızâ’nın tefsirinde Kurtubî’nin kadınlara yardımcı eleman temin edilmesi gerektiğine dair bir görüşüne rastlamadık. Ancak Reşîd Rızâ, kadının fitraten ev işlerini yapmaya uygun yaratıldığını, bununla beraber Peygamber ve sahabenin kadınları beraberlerinde gazvelere götürdüklerini, onların yaralıları tedavi ettiğini aktarır. Kadının aslolan işi, evinin düzeni ve annelik olmakla beraber dışarıda fitratına uygun işlerde çalışmasına da müsaade edilmiştir.<sup>58</sup>

Kurtubî’nin fakih kimliği tefsirine de sirâyet etmiştir. Fıkıhın toplumsal hayatla var olan bağı Kurtubî’yi toplumsal sorunlara âyetten çözümler sunmasına neden olmuştur. Kurtubî, kadının ev işlerini yapmasının gerekliliğine işaret etmekle beraber kadına ev işlerinde yardımcı olacak hizmetçi alınmasına dair âlimlerin görüşlerine de yer verir. Kurtubî’nin kadınların ev işlerinde onlara yardımcı olacak hizmetçiler tutulmasına âyetten kapı aralaması ile beraber kadının ev işlerini yapmasının zorunlu olduğunu delillendirmede sahabenin eşlerini hafifçe dövmesini örnek göstermesi dönemin toplumsal görüntüsüne de ayna tutmaktadır. Yine Kurtubî’nin evde kadının yapması gereken işleri tasnif ederken

<sup>51</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/154.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/228.

<sup>53</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/154.

<sup>54</sup> en-Nisâ 4/19.

<sup>55</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/65.

<sup>56</sup> en-Nahl 16/72.

<sup>57</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/95.

<sup>58</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîrû’l-Menâr*, 5/48.

kadınların geldikleri sosyal sınıflara göre iş yaptırılması teklifi de dönemin tarihsel koşulları içinde değerlendirilmelidir.

### 1.6. Kadınların Şahitliği

Modern zamanlar ile birlikte kadının sosyal hayata dâhil olması, ekonomik özgürlüğünü elde etmesi ile tartışma konusu yapılan konulardan biri de kadınların şahitliği meselesidir. Kur'ân-ı Kerîm'de şahitlik ile ilgili âyette şöyle buyrulmaktadır. “Eğer iki erkek bulunamazsa Rızâ göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun).”<sup>59</sup> Âyetin tefsirinde Kurtubî, kadınların şahitliğinin sadece mali konularda olduğunu ifade eder. Kurtubî'ye göre cumhur ulema, borçlanma meselesinde iki erkek şahit gösterilemiyorsa bunun yerine bir erkek ve iki kadının şahit gösterilmesi gerektiğini belirtir. Kurtubî, İbn Atiyye'nin de bu konuda cumhurun görüşüne uyduğunu söyler. Kurtubî'ye göre Kur'ân'da sadece mali konularda kadının şahitliğinden bahsedilip hadler konusunda kadınların şahitliğinden söz edilmemesi kadınların şahitliğinin sadece mali konularda olduğuna delil olarak kabul edilir. Mehdevî'ye (öl. 440/1048) göre âlimlerin çoğunluğuna göre hadler konusunda kadınların şahitliği kabul edilmez. Ancak bazı âlimler, sadece kadınların bilgi sahibi olabileceği konularda kadının şahitliğini kabul etmişlerdir.<sup>60</sup>

Reşîd Rızâ, bu âyetin tefsirinde Muhammed Abduh'un ders sırasında anlattıklarını aktarır. Âyette ifade edilen “kadınlardan biri yanılırsa, diğeri onu düzeltsin.” ifadesi yanılma endişesinden dolayıdır. Tespit edememek veya ilgi azlığı nedeniyle bir kadın hata ederse diğeri olayı ona aktarır. Abduh, bazı âlimlerin kadının yanılma ve unutmasını akıl ve din yönünden noksanlığına ve hafif meşrepliklerine yorduklarını söyler. Bazı müfessirler de bunu kadının mizacına soğuk tabiatına bağlamışlar, kadının soğuk tabiatından dolayı unutkanlığının fazla olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak Abduh'a göre bu iddia doğru değildir. Kadının unutmasının asıl sebebi ekonomi ve mali işlerle ilgilenmemesidir. Kadınlar sürekli ev işleri ile uğraştıklarından hafızaları ev işleri ile alakalı konularda çok güçlüdür. Hatta bu konularda erkeklerden daha güçlü bir hafızaya sahiptirler. Ancak parasal işlerle ilgilenmediklerinden dolayı bu gibi konularda unutkanlıkları söz konusudur.<sup>61</sup> Şii müfessir Muhammed Hüseyin Fadlullah da (öl. 2010) Abduh gibi, kadınların ev işlerine fazlaca zaman ayırmalarından dolayı unutkanlıklarının fazla olduğunu belirtir.<sup>62</sup> Batılı toplumdaki kadınların mali

<sup>59</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>60</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/391.

<sup>61</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr*, 3/420.

<sup>62</sup> Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Min Vahyi'l-Kur'ân* (İstanbul: Akademi Yayınları, ts.), 5/144.

konularla ilgilenmesi bu durumu tersine çevirmez. Zira batılı kadınlardan çalışacak durumda olanlar çok azdır. Hüküm ise çoğunluğa göre verilir.<sup>63</sup>

Şahitlikte alakalı diğer bir âyet ise Nisâ suresi 15. âyetidir. “*Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin.*”<sup>64</sup> Reşîd Rızâ da Kurtubî gibi Raşid Halifelerin ve Müslüman âlimlerin kadınları had cezaları konusunda şahitlikten muaf tuttuklarını ifade eder. Kurtubî, kadınların had cezalarında kadınların şahitliğinin kabul edilmemesine dair ümmetin icmasını aktarır. Ancak bunun hikmetine dair bir açıklamada bulunmaz. Reşîd Rızâ ise kadınların had cezalarında şahitlikten geri tutulmalarının nedenini onları fuhuş, cürüm, ceza ve işkence yapılan yerlerden uzak tutmak olduğunu belirtir. Böylece kadınlar bu fiillerden haberdar olmaz, bu çirkinlikleri düşünmez ve bu kötülüklerden uzak dururlar. Bu da kadınların kalplerindeki hassasiyetin ve temizliğin korunmasına vesile olur.<sup>65</sup>

Sonuç olarak Kur’ân’daki müdayene âyetinde bir erkek şahide karşılık iki kadının şahitliği, modern zamanlarda Müslümanlar aleyhine kullanılmaktadır. Kurtubî, kadının hadlerde şahitliğinin kabul edilmediğini, sadece iktisadî konularda şahitliğine ihtiyacın olduğunu belirtmekle yetinir. Bu konuda herhangi bir gerekçe de sunmaz. Bu yaklaşımı Kurtubî’nin yaşadığı dönemde bu tür tartışmaların olmadığı şeklinde yorumlamak mümkündür. Abduh ise kadının şahitlikte erkeğe denk tutulması üzerine açıklamalarda bulunur, geleneksel tefsirin kadına bakışını eleştirir. Kadınların mizaçlarından dolayı unutkan oldukları şeklindeki iddiaları reddeden Abduh, kadınların şahitlik konusunda bir erkek yerine iki şahidin denk kabul edilmesi hususunda onun mali konularla ilgilenmemesini sebep olarak zikreder. Batıda çalışan kadınların varlığı için de hükmün ancak çoğunluk dikkate alınarak verileceğini söyler. Abduh’un 20. yüzyılın başlarında vefat ettiğini dikkate alırsak o dönem batıda görülen kadının ekonomik hayata dahli bugün dünyanın her tarafında söz konusudur. Dolayısıyla Abduh’un savunmasının bugün yetersiz olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Bu konuda yeni yorumlara ihtiyaç bulunmaktadır. Bugün görebildiğimiz kadarıyla şahitlik meselesi insanların kaçındığı bir durum olarak görülmektedir. Âyette iki kadının bir erkeğin şahit olarak değerlendirilmesine dair ifade, kadının lehine olarak da yorumlanabilir. Zira günümüzde mahkemelerde şahit olma durumu insanların kaçındığı bir sorun olarak kabul edilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de latif bir üslupla “*eğer unutursa diğeri hatırlatsın.*”<sup>66</sup> kaydını düşerek kadının şahitlik sorumluluğunu asgariye indirmiştir şeklinde düşünmemiz de

<sup>63</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîrî'l-Menâr*, 3/421.

<sup>64</sup> en-Nisâ 4/15.

<sup>65</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîrî'l-Menâr*, 4/357.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/282.

mümkündür. Bizce Kur'ân'ın bu yaklaşımı, kadını şahitliğin zorlu süreçlerinden kurtaran bir durumdur.

### 1.7. Boşanma

Evlilik bağının isteyerek sona erdirilmesine boşanma denir. Evlilik, iki kişi arasında meydana gelen ve karşılıklı sevgi bağıyla ayakta kalan bir kurumdur. Ancak zamanla karşılıklı saygı ve sevginin bitmesi durumunda boşanma talebi çiftlerin önündeki alternatiflerden kabul edilir.<sup>67</sup> Kur'ân'daki boşanma âyetine dair klasik ve modern tefsirlerde tartışmalı durumlar söz konusudur. Bakara suresi 229. âyetinde mealen şöyle buyrulur: *“Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesnadır. (Ey müminler!) Siz de karı ile kocanın, Allah'ın sınırlarını, hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidyeye vermesinde her iki taraf için de sakınca yoktur. Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir.”*<sup>68</sup> Kurtubî, bu âyetin tefsirinde cahiliye döneminde Arapların boşanma meselesine dair yaklaşımlarını ele alır. Araplar cahiliye döneminde boşanma sayısını istedikleri kadar artırabiliyorlar ancak iddet zamanına dikkat ediyorlardı. Kur'ân-ı Kerîm, boşama sayısına bir düzenleme getirdi. Bu âyette boşama sayısına üç sınırı getirildi. Kurtubî, nüzul sebebiyle ilgili de bazı rivâyetler aktardıktan sonra boşanmanın İslâm'da caiz olduğunu ifade eder. İslâm'ın boşanmaya cevaz vermekle birlikte kerih gördüğünü ifade eden Kurtubî, Muaz bin Cebel'den bir hadis rivâyet eder: *“Ey Muaz! Allah, yeryüzünde köle azat etmekten daha çok sevdiği iş yaratmış değildir. Yine yüce Allah, yeryüzünde boşamaktan daha çok buğz ettiği bir şeyi yaratmış değildir. Adam kölesine: Sen inşallah hürsün, diyecek olsa o köle hür olur ve onun için istisna yoktur (inşallah demesinin hükmü olmaz.) Yine adam karısına: Sen inşallah boşsun, diyecek olursa onun için istisna söz konusudur ve hakkında talâk olmaz.”* Boşanmanın İslâm dinine göre caiz olduğunu ancak sevilmeyen bir eylem olduğunu ifade eden Kurtubî, âyete göre bir erkeğin eşini en fazla üç defa boşayabileceğini belirtir. Üçüncü boşamadan sonra ise artık başka bir erkekle evlenmeden tekrar birleşmenin imkânı yoktur. İlim adamlarının çoğunluğu iki ayrı boşama durumunda bile eşe tekrar dönme imkânının olduğunu ifade etmişlerdir. *“Bundan sonra kadını boşarsa, kadın başka birisiyle evlenmedikçe bir daha kendisine helal*

<sup>67</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an'da Toplumsal Düzen* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.), 60

<sup>68</sup> el-Bakara 2/229.

*olmaz.*<sup>69</sup> Talâk sayısı hakkında fakihlerin tartışmalı görüşleri mevcuttur. Tefsirinde fikha geniş yer ayıran Kurtubî de üç defa boşama lafzının ayrı ayrı üç boşamamı yoksa tek boşamamı sayılacağına dair oldukça uzun fikhî açıklamalarda bulunur. Âlimlerin büyük çoğunluğunun üç defa talâk ifadeleri kullanmayı üç ayrı boşama olduğunu ifade eden Kurtubî, Zahirî mezhebi mensupları ve Tavus'un (öl. 106/725) üç talâk lafzını tek talâk olarak kabul ettiklerini belirtir. Bu konuyla ilgili hadislerin tetkikini de yapan Kurtubî, ulemanın üç talâk sözcüğünün kullanımının üç boşamaya delalet ettiğine dair içtihadını doğru kabul eder. Bu tür talâkın hoş karşılanmadığını da ifade eden Kurtubî, bu tür boşamayı lohusa halinde veya adet döneminde yapılan talâk gibi görür. Üç talâk lafzının üç boşamaya tekabül etmesinin tarihi arka planı ile ilgili rivâyetlere de dikkat çeken Kurtubî, Halife Hz. Ömer döneminde insanların boşanmayı bir oyuncak haline getirmelerinden dolayı halife tarafından bir sınırlama getirildiğini söyler.<sup>70</sup>

Reşîd Rızâ, âyetin tefsirinde Kurtubî gibi Arap cehaletine atıfta bulunarak âyetin nüzul ortamıyla ilgili bilgiler aktarır. Cahiliye döneminde boşanmanın sınır ve sayısı yoktu. İslâm, boşanma meselesini ıslah etmiş ve çözüme kavuşturmuştur. Zira cahiliye döneminde erkekler kadınları mağdur etmek maksadıyla iddet dönemleri bittiğinde tekrar tekrar boşanabiliyorlardı. Kur'ân ise buna bir sınır ve sayı getirerek kadının mağduriyetini önledi. Reşîd Rızâ, âyetin tefsirinde Abduh'tan nakillerde bulunur. Abduh, boşanma âyetinde sayının iki ile ifade edilmesini her bir boşamanın bağımsız bir boşama olarak değerlendirilmesine işaret olarak kabul eder. İbn Abbas'a da atıfta bulunan Abduh, bir kişinin üç lafız ile boşadığını beyan etmesinin gerçek manada üç defa boşama olmamışsa tek bir boşama olarak kabul edileceğini belirtir. Kişinin boşama lafzını üç defa demesi ise onu yalancı konumuna düşürür. Üç talâk lafzının ayrı ayrı boşamaya işaret ettiğine dair hadisleri Abduh, zayıf hadis olarak kabul eder. Cumhur ulemanın üç talâk lafzının kullanımının üç ayrı boşama olarak kabul etmesini eleştiren Abduh ve Reşîd Rızâ, bu hadisleri zayıf kabul ederler. Abduh, Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir döneminde üç talâk lafzının tek boşama anlamına geldiğini bu uygulamanın Hz. Ömer tarafından boşanmayı bir oyuncak haline getiren erkekleri sınırlamak maksadıyla uygulandığını ifade eder. Abduh ve Reşîd Rızâ, bu görüşlerini İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve Şevkanî'ye (öl. 1250/1834) dayandırır.<sup>71</sup>

<sup>69</sup> el-Bakara 2/230.

<sup>70</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/126-145.

<sup>71</sup> Abduh - Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/303-309.

İki tefsirin boşanma konusunda bazı meselelerde farklı yaklaştığı görülmektedir. Kurtubî, üç talâk lafzıyla üç ayrı boşamanın gerçekleştiğini kabul etmekle beraber bunu kerih görmektedir. Ancak Abduh ve Reşîd Rızâ üç talâk lafzının kullanılmasının tek boşama sayılacağı yönünde görüş beyan eder. Cumhurun üç talâk lafzını üç boşama kabul ettiğine dair hadis rivâyetleri, Abduh ve Reşîd Rızâ tarafından zayıf hadisler olarak kabul edilir. Abduh ve Reşîd Rızâ, bu konuda İbn Teymiyye ve Şevkanî'nin içtihadını kabul etmektedir.

### Sonuç

Kadın konusu ilk çağlardan günümüze dek tartışılan konular arasında güncelliğini korumaktadır. Kur'ân'ın indiği yer olan Arap yarımadasında da kadının konumu, evliliği vb. konular tartışılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de kadınlara dair âyetlerin varlığı tefsirlerde de bu konunun işlenmesini beraberinde getirmiştir. Klasik ve modern tefsirlerde de kadın meselesi farklı pencerelerden işlenmiştir. Sanayi İnkılabı sonrası dünyada meydana gelen değişimler İslâm dünyasında da değişim ve dönüşüm taleplerini artırmıştır. Bu değişim taleplerinin tefsir ilmine de yansımaları olmuştur. Abduh ve Reşîd Rızâ gibi müfessirlerin ortaya koydukları ictimaî tefsir ekolü de bu değişimin tefsir ayağını oluşturmaktadır. Abduh ve Rızâ'nın, klasik müfessirleri çağın sorunlarına cevap veremediklerine dair eleştirileri *Menâr* tefsirinde dillendirilen konulardandır. Bu çalışmada klasik bir tefsir olan *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* ile modern bir tefsir olarak kabul edilen *Tefsîrû'l-Menâr*'ın kadına bakışı incelenmiştir. İki tefsir arasında bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Kurtubî tefsiri rivâyet ağırlıklı bir ahkâm tefsiridir. Kurtubî, âyetleri tefsir ederken öncelikle âyetin sebab-i nüzulü ile ilgili rivâyetleri aktarır. Daha sonra müfessirlerin ve fakihlerin bu konuyla alakalı görüşlerine yer verir. Malikî olmasına karşın zaman zaman kendi mezhebi dışındaki içtihatları kabul eder. Dolayısıyla kızların çocukken evlendirilemeyeceğine dair görüşü konusunda kendi mezhebine aykırı bir görüş ortaya koyabilmiştir. Buna karşılık *Tefsîrû'l-Menâr* da farklı bir tefsir iddiası göze çarpmaktadır. Özellikle Abduh'un aktardıklarının kaleme yansımaları olan Nisâ suresine kadar bölümde Abduh'un tefsir yaklaşımındaki farklılıklar göze çarpmaktadır. Abduh, tefsir yaparken Celaleyn tefsirinden yararlanmakla beraber görece akla daha geniş yer ayırır. Akli tefsirde bir yöntem olarak belirleyen Abduh'a nazaran Reşîd Rızâ'nın daha selefi bir yaklaşımla Kur'ân tefsirine yaklaştığı görülmektedir. Reşîd Rızâ, Nisâ suresinden sonraki bölümlerde rivâyetlere, kelime anlamlarına daha yoğunlaşarak hocası Abduh'a nazaran daha geleneksel bir çizgiye evrilir.

Kadının yaratılışı konusunda Kurtubî'nin hadis rivâyetlerine dayanan tefsirine karşılık Abduh ve Rızâ, kadının yaratılışının erkeğin kaburga kemiğinden olduğuna dair hadislere mecaz anlamı yüklediği görülmektedir. Çok eşlilik konusunda Kurtubî ve Reşîd Rızâ'nın tefsirinde çok belirgin farklar görülmemektedir. Geleneksel bir müfessir olan Kurtubî'nin tek eşli evliliği daha uygun görmesi manidardır. Bu konuda *Tefsîrû'l-Menâr* ile birebir örtüşmektedir. Ancak *Tefsîrû'l-Menâr* da Abduh ve Rızâ, çağın eleştiri ve iddialarına karşı savunma pozisyonunda olduklarından çok eşliliğin hikmetlerini detaylı bir şekilde işlemişlerdir. *Tefsîrû'l-Menâr* müellifi Abduh ve Rızâ'nın aksine Kurtubî, kadın konusunda oldukça farklı fikirlere sahiptir. Örneğin Kurtubî, kadına ev işlerinde yardımcı olacak hizmetçi tutulması gerektiğini belirtir. Bunda Kurtubî'nin fakih kimliğinin yanında Endülüs'teki sosyal hayatın etkileri de söz konusudur. Boşanma konusunda Kurtubî'nin geleneksel tutumunu devam ettirdiği üç lafız ile boşamayı üç olarak değerlendirmesine karşın *Menâr* müellifi, tek boşama olarak kabul etmektedir. *Tefsîrû'l-Menâr* da kadının şahitlik meselesi de işlenmiştir. Abduh, kadının şahitliğinin erkek ile eşitsizliği noktasında klasik müfessirleri isim vermeden eleştirirse de doyurucu izahat yapamamaktadır. Abduh, kadının mali konularla ilgilenmemesinden hareketle iki kadının şahitliğini tek erkeğe bedel olduğunu ifade etmektedir. Kurtubî ise kadının şahitliğinin sadece mali konularda geçerli olduğunu belirtir. Kadının çalışması konusunda Kurtubî tefsirinde herhangi bir ifade bulunmamaktadır. Bunu dönemseller koşullar içinde değerlendirmek gerekmektedir. *Menâr* müelliflerine göre kadının asli vazifesi annelik olmakla birlikte uygun koşullarda çalışması mümkündür.

### **Kaynakça**

- Abduh, Muhammed - Rızâ, Reşîd. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2011.
- Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın". *İslami Araştırmalar* 10/4 (1997), 249-258.
- Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2014.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilgânî ed-Dimyâtî. *İthâfû fudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erba'a 'aşer*. thk. Enes Mahra. 1 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.



- Beyzâvî, Ebû Saîd Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. ed. Muhammed Abdurrahman Mera'selî. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *Sahihü'l-Buharî = el-Câmi'ü's-sahih*. Mısır: Dâru Tavki'n-Necât, 1311.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'da Toplumsal Düzen*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Döşkaya Çoban, Füsün vd. "21. Yüzyıl Eşiğinde Kadınlar". *Eski Yunan Mitolojisinde Kadın İmgesi*. C. 2. DEFEY, 2010.
- Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *El-Keşşaf an haka'iki gavamidi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vucuhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu, 6. Basım, 2000.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Mektebetü İlmiyye, 2009.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Meâli*. 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2015.
- Kevser, Kamil Ali - Öğüt, Salim. "Çok Evlilik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 06 Nisân 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cok-evlilik>
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkan*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1971.
- Küçüksipahioğlu Mehmet vd. *İslam Tarih ve Medeniyeti Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Mevdûdî, Ebü'l-Alâ. *Hicab*. İstanbul: Hilal Yayınları, 7. Basım, 2003.
- Muhammed Hüseyin Fadlullah. *Min Vahyi'l-Kur'an*. İstanbul: Akademi Yayınları, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'ü's-sahih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

- Ören, Kenan - Yüksel, Hasan. “Geçmişten Günümüze Çalışma Hayatı”. *Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi* 1/1 (01 Ocak 2012), 35-59.  
<https://dergipark.org.tr/en/pub/hakisderg/issue/7575/99440>
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, 1421.
- Rızâ, Reşîd. *Hukuku'n-Nisâ fi'l-İslam*. 1 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1984.
- Sabri, Mustafa. *Kadın Meselesine Bakışım*. çev. Mahmud Petek. İstanbul: Dâr'ul-Hilafeti'l-Aliyye Medresesi, 2021.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid - Türki, Abdullah b. Abdülmuhsin. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Daru Hicr: y.y., 2001.
- Tuksal, Hidayet Şefkatli. *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Zelat, Kasbi Mahmûd. *el-Kurtubî ve menhecuhu fi't-tefsîr*. Kahire : Dârü'l-Ensar, 1979.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.

## RİVÂYETLERİYLE MUÂZE EL-ADEVİYYE

*Muâze al-Adawiyya With her Narrations*

**Şule SOYAL ŞENOL**

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Bartın İl Müftülüğü, Bartın/Türkiye  
PhD, Presidency of Religious Affairs, Bartın Provincial Mufti's Office, Bartın/Türkiye  
bisenol@hotmail.com  
orcid.org/ 0000-0002-9726-9924

### **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 3 Ağustos / August 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 18 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık / December 2023

**Atıf/Cite as:** Soyol Şenol, Şule. "Rivâyetleriyle Muâze el-Adeviyye". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2023), 34-68. [https://doi.org/ 10.59536/buiifd.1337036](https://doi.org/10.59536/buiifd.1337036)

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Bu makale Dr. Öğr. Üyesi Yakup Koçyiğit danışmanlığında Ocak 2023 tarihinde tamamladığımız "Kadın Tâbiî Râvilerin Hadis İlmindeki Yeri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**ÖZ**

Hız. Peygamber'in vefatı sonrasında sahâbe, İslam coğrafyasına dağılmışlar ve gittikleri yerlere Kur'ân ve Hadis ilmini de götürmüşlerdir. İşte Hız. Âişe'nin (ö. 58/678) ve Hız. Ali'nin (ö. 40/661) Basra'ya yaptıkları bu yolculuklarda tanıştığı kadınlardan biri Muâze el-Adeviyye'dir (ö. 83/702). Muâze, Basra ehlinin hadis ve fıkıh âlimlerinden biri olarak sûfi kişiliği ön plana çıkan tâbi kadınlardan birisidir. Basra'nın ileri gelenlerinden Sıla b. Eşyem (ö. 62/681) ile evlenmiş olan Muâze, oğlunun ve kocasının şehit olmasından sonra söylediği sözlerle güçlü bir kadın profili çizmektedir. Muâze'nin Basra'da kadınlardan oluşan bir ilim halkası bulunduğu gibi erkek talebelere de hadis öğrettiği bilinmektedir. O, tâbiin döneminin bilgisi, dirayetiyle tanınan ve kitaplara adı geçen nadir kadınlarından.

Basra'da buldukları zamanda Hız. Âişe ve Hız. Ali'den hadis öğrendiği anlaşılan Muâze, özellikle Hız. Âişe'ye sorduğu önemli sorularla hadis külliyyatına geçmiştir. Bu makalede Muâze'nin hayatı ve rivayetleri ele alınmıştır. Ancak meşhur râvilerden olmasına rağmen kaynaklarda kadın râviler hakkında çok fazla bilgi bulunmaması sebebiyle onun hayatına dair ulaşılabilen bilgiler de sınırlıdır. Şöhreti çağları aşan Muâze'nin rivayet sayısının çok olduğu ve hadis rivayetinde aile faktörünün etkili olduğu varsayımından yola çıkarak onun kimlerden hadis alıp naklettiği, Kütüb-i Sitte'deki rivayet sayısı, rivâyetlerin hangi bablarda tahrir edildiği ve hangi konuları ele aldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu vesileyle satır aralarında kalmış olan bilgilerin ortaya çıkarılarak Muâze el-Adeviyye'nin Hadis ilmine yaptığı katkıların anlaşılması hedeflenmiştir.

Nitel bir yaklaşımla ele alınan araştırmada, literatür taramasıyla elde edilen veriler içerik analizine tabi tutularak değerlendirilmiştir. Rivayetlerin değerlendirilmesinde istikrâ (induction, tümevarım) yöntemi kullanılmıştır. Hadisin senedi hakkında hüküm vermek için sened ricalinin incelenmesinde nakdu's-sened (eleştirel analitik metod) esas alınmıştır. Elde edilen verilerin değerlendirilmesi için sıklık analizi yapılmıştır.

Muâze'nin rivayetleri makalenin sınırlarını aşacağı için çalışma Kütüb-i Sitte ile sınırlı tutulmuştur. Mükerrer hadisleri tespit etmek ve metin incelemesi yapmak için rivayetler konularına göre tasnif edilmiştir. Tasnif edilen bölümde birden fazla rivayet olduğunda ana metinde bir hadisin senedi ve metni yazılarak tercümesine yer verilmiş, diğer rivayetler dipnotta gösterilmiştir. Konularına göre tasnif edilen rivayetler şema ile gösterilmiş ve lafız farklılıklarına işaret edilmiştir. Daha sonra sened zincirinde yer alan râviler hakkında bilgi verilmiş ve her seneden sonra o senedin sıhhat durumu ile ilgili elde edilen sonuç belirtilmiştir. Metin incelemesi için şerh ve fıkıh kitaplarına müracaat edilerek değerlendirme yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tahrir, Kadın, Muâze, Basra.

**ABSTRACT**

After the death of the Prophet Muhammad, the companions dispersed to the Islamic geography and took the knowledge of the Qur'an and Hadith with them wherever they went. One of the women whom Hazrat Aisha (d. 58/678) and Hazrat Ali (d. 40/661) met on these trips to Basra was Mu'aza al-Adawiyya (d. 83/702). Mu'aza was one of the hadith and fiqh scholars of the people of Basra, as well as one of the tâbi'î women whose Sufi personality came to the fore. Mu'aza, who was married to Sıla b. Eşyem (d. 62/681), one of the prominent men of Basra, draws the profile of a strong woman with her words after the martyrdom of her son and husband. It is known that Mu'aza had an all-female circle of scholars in Basra and taught hadith to male students as well. She was one of the rare women of the tâbi'î period who was known for her knowledge and wisdom and was mentioned in books.

It is understood that Mu'aza learned hadith from Hazrat Aisha and Hazrat Ali while they were in Basra, and her important questions, especially to Hazrat Aisha, were included in the corpus of hadith. In this article, Mu'aza's life and narrations will be discussed. However, although she was one of the famous narrators, there is not much information about female narrators in the sources, so the information about her life is limited. Based on the assumption that the number of narrations of Mu'aza, whose fame transcended the ages, was high and that the family factor was effective in the narration of hadith, it was tried to determine from whom she received and transmitted hadith, the number of narrations in the Qutub al-Sitta, in which chapters the narrations were narrated, and which topics they dealt with. On this occasion, it is aimed to reveal the information that has remained between the lines and to understand the contributions of Mu'aza al-Adawiyya to the science of hadith.

In this qualitative study, the data obtained from the literature review were subjected to content analysis and evaluated. The method of istikrâ (induction, induction) was used in the evaluation of the narrations. In order to

make a judgment about the hadith's senad, nakdu's-sened (critical analytical method) was taken as a basis in examining the rical of the senad. Frequency analysis was used to evaluate the data obtained.

Since the narrations of Mu'aza would exceed the limits of this article, the study was limited to the Qutub al-Sitta. In order to identify duplicate hadiths and conduct textual analysis, the narrations were classified according to their subjects. When there is more than one narration in the classified section, the senedi and text of one hadith is written in the main text and its translation is included and the other narrations are shown in footnotes. The narrations classified according to their subjects are shown with a diagram and differences in wording are pointed out. Then, information about the narrators in the chain of the senad is given, and after each senad, the result obtained about the authenticity of that senad is stated. For the textual analysis, commentaries and fiqh books are consulted and evaluated.

**Keywords:** Hadith, Tahric, Woman, Mu'aza, Basra.

## Giriş

Hadislerin günümüze ulaşmasında, sahâbe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn olarak adlandırılan ilk üç neslin rolü büyüktür. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında sahâbe, İslam coğrafyasına dağılmış ve gittikleri yerlere Kur'ân ve Hadis ilmini götürmüşlerdir. Tâbiî nesli de sahâbeden aldıkları hadisleri ezberlemek ve yazmak suretiyle ilmin kalıcı olmasını ve daha sonraki nesillere aktarılmasını sağlamıştır. İşte Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) Basra'ya yaptığı yolculuklardan birinde tanıştığı kadınlardan biri Muâze'dir (ö. 83/702). Hz. Âişe'ye sorduğu sorularla dikkat çeken Muâze'nin Basra'da kadınlardan oluşan bir ilim halkası bulunmaktaydı. Sûfi kişiliğiyle tanınan Muâze sahip olduğu bilgileri aktarma konusunda gayretliydi. O tâbiî döneminden bilgisiyle tanınan ve kitaplara adı geçen nadir kadınlardan biri olmuştur.

Kadın muhaddisler hakkında yapılan çalışmalar sahâbe döneminde yoğunlaşmaktadır.<sup>1</sup> Tâbiî kadın muhaddisleri ele alan çalışmalar<sup>2</sup> az olmakla beraber son dönemlerde kadın

<sup>1</sup> Bk. Hatice Kurt, *Sahabî Hanımlar ve Hadis İlmi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 160; Ayşe Esra Ağırakça Şahyar, *Seyahat ve Rivayetleriyle Hanım Sahabîler* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2015); Sehal Deniz Kotan, *Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Doktora Tezi, 2019).

<sup>2</sup> Bk. Nusrettin Bolelli, *Kadınlara Hadis İlmindeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998): Doktora tezi olarak hazırlanan eserde Hicrî II-V asırlarda yaşamış olan kadın muhaddislerin biyografileri incelenmiş, çalışmanın ikinci bölümünde, tabakât kitaplarından hadis rivayet ettiği belirtilen kadın tâbiîn isimleri tespit edilmiş ve 348 isme ulaşılmıştır. Tespit edilen râvilerin rivayetlerinin konularına değinilmemiştir. Rivayet sayıları belirtilse de rivayetlerinin neler olduğu çalışmaya dâhil edilmemiştir. Âliye bint Abdillâh Bâltû, *Terâcimü tabakati'l-muhaddisâti mine't-tâbiyyâti ve merviyâtihinne fi'l-Kütüb-i's-Sitte* (Mekke: Yüksek Lisans Tezi, 2006), erişim: 7 Mart 2021, <http://toratheyat.com/f-74.html>: Bu çalışmada Kütüb-i Sitte'de rivayeti bulunan yüz yirmi sekiz kadın tâbiîn ismi yer almaktadır. Râviler; isim ve künyesi ile bilinenler ve mübhem olanlar şeklinde üçe ayrılmıştır. Râvilerin hal tercemesi ile bilgi verildikten sonra rivayet sayıları belirtilerek rivayetlerinden bir örnek verilmiş ve herhangi bir inceleme yapılmadan o rivâyetin hükmü söylenmiştir. Rivâyetlerin sahih, hasen ve zayıf olarak hükmü verilirken âlimlerin o rivâyet hakkında ulaştıkları kanaatler ifade edilmiştir. Ahmed Halîl Cum'a, *Nisâü min asri't-tâbiîn*, (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002): Eserde otuz kadın tâbiîn hayatları hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Afâf Abdülgafûr Hamîd, "Cühûdü'l-mer'e fi neşri'l-hadîsi ve ulûmuhu", *Mecelletü Câmi'a'ti'l-Ummü'l-Kurâ li Ulûmi'l-Şer'iyye* 19/42 (2007), 230-270: Makalede kadın râviler hakkında bilgiler verilmiş olup yirmi iki kadın tâbiî ismi sıralanmıştır.

muhaddisler hakkında akademik çalışmaların yapıldığını görmek sevindiricidir.<sup>3</sup> Muâze, hicri 2. asrın önde gelen isimlerinden biri olmasına rağmen hayatı ve rivayetleriyle ilgili son dönemlerde yurt dışında iki çalışmanın yapıldığı,<sup>4</sup> Türkiye’de ise müstakil bir çalışmanın olmadığı tespit edilmiştir. Bu makalede Muâze’nin hayatı ve rivayetleri ele alınacaktır. Ancak meşhur râvilerinden olmasına rağmen onun hayatına dair ulaşılabilen bilgilerin az olduğu göze çarpmaktadır ki bu durum, kaynaklarda kadın râviler hakkında sınırlı bilgilerin yer almasındandır. Muâze’nin kimlerden hadis alıp naklettiği, hadis rivayetinde aile faktörünün önemi, Kütüb-i Sitte’deki rivayet sayısı, rivâyetlerin hangi bablarda tahrir edildiği ve hangi konuları ele aldığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu vesileyle satır aralarında kalmış olan bilgilerin ortaya çıkarılarak Muâze el-Adeviyye’nin hadis ilmine yaptığı katkıların anlaşılması hedeflenmiştir.

### 1. Hayatı

Künyesi Ümmü’s-Sahbâ’ olan Muâze bint Abdillâh el-Adeviyye el-Basriyye, üçüncü tabakadan olup tabîinin orta yaşlı tabakasındandır (Mütevâsıt-ı tâbiîn). Basra ehlinin hadis ve fıkıh âlimlerinden olan Muâze âbid bir insan olarak bilinirdi. Kocasını Sıla b. Eşyem Basra’nın ileri gelenlerinden biri olup sadece İbn Abbâs’dan bir hadis rivayet etmiştir. Eşi ve oğlu savaşta şehit olan Muâze, Ebû’s-Sahbâ’dan sonra ölünceye kadar başını yastığa koymadığını söylemiştir.<sup>5</sup>

Muâze; Alî b. Ebî Tâlib, Hz. Âişe, Hişâm b. Âmir, Ümmü Amr bint Abdillâh b. ez-Zübeyr ve kocası Sıla b. Eşyem’den hadis nakletmiştir. Kendisinden de Yezîd er-Rişk, Âsım el-Ahvel, Ebû Kılâbe el-Cermî, Ebû’s-Selîl Dureyb b. Nagîr, İshâk b. Süveyd, Eyyûb es-Sahtiyânî, Ebû Bekr el-Hezlî, Ümmü’l-Hasan (Ebû Bekr el-Adevî’nin ninesi), Ca’fer b. Keysân, Râşid Ebû Muhammed el-Hamânî, Katâde b. Diâme, Ebû Fâtıma Süleymân b.

<sup>3</sup> Hatice Tozluç, *Amre bint Abdirrahmân’ın Hayatı ve Rivâyetleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 78; Ümmügülsüm Atik, *Ümmü’l-Derdâ es-Suğrâ’nın Hayatı ve Rivâyetleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, 2022), 134.

<sup>4</sup> Nidâl Alî Hüseyin er-Reşîd, “Merviyyâtü’t-tâbiîyyeti’l-celîleti Muâze el-Adeviyye el-Basriyye fi’l-Kütüb-i’s-Sitte -Dirâsetün tahliliyye-”, *Mecelletü’l-câmiyyetü’l-İrâkiyye* 52/3 (2017), 133-166; Abdülkâdir Hâmid Abdullâh, “Ehâdisü Muâze el-Adeviyye”, *Mecelletü’l-ulûmi’l-terbeviyyeti ve’l-insaniyye* 9 (2021), 1-16.

<sup>5</sup> Mizzî, Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, *Tehzîbü’l-Kemâl fî Esmâ’i’l-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1980), 35/308; Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyeru a’lâmü’n-nübelâ’* (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1985), 4/508-509; İbn Hacer, *Tehzîbü’t-Tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek ve Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü’r-risâle, 1995), 4/688.

Abdillâh el-Basrî, Ömer b. Zer, Ebû Bişr (Basra Şeyhi) ve Evfâ b. Delhem el-Adevî rivayette bulunmuştur.<sup>6</sup>

Cafer b. Keysân, Muâze'nin etrafında kadınlarla otururken görmüş olduğunu haber vermiştir.<sup>7</sup> Bu haberden Muâze'nin kadınlardan oluşan bir ilim halkası olduğu anlaşılmaktadır. Muâze geceleri ibadetle ihya eden bir kimse olarak, “Vallahi kabrin karanlığında uzun süre uyuyacağını bilerek bu dünyada uyuyan göze hayret ederim.” sözünü söylemiştir. Ayrıca onun “Vallahi Rabbime yaklaştırmaya aracı olması dışında dünya hayatında kalmayı sevmiyorum. Umut ederim Rabbim beni, Ebû's-Sahbâ' ve oğlunu cennette bir araya getirir.” sözü de dünyaya ehemmiyet vermediğini göstermektedir.<sup>8</sup> Muâze'nin “Hz. Âişe'yi Basralı kadınlar arasında iken ziyaret ettim.”<sup>9</sup> sözünden, Hz. Âişe'nin Basra'yı ziyaretlerinden birinde Muâze ile karşılaşmış oldukları anlaşılmaktadır. Yahyâ b. Maîn “sika, hüccet” olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân (ö. 354/965) onu *es-Sikât*'ta zikrederek kendisinin; “Dünyada yetmiş yıl yaşadım, göz aydınlığı görmedim.” dediğini eklemiştir.<sup>10</sup> Muâze'nin rivayetleri Kütüb-i Sitte'de, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'i<sup>11</sup> ve Dârimî'nin (ö. 255/869) *es-Sünen*'inde<sup>12</sup> yer almaktadır.

## 2. Muâze el-Adeviyye'nin Rivayetleri ve Değerlendirilmesi

Muâze'nin rivayetleri makalenin sınırlarını aşacağı için Kütüb-i Sitte ile sınırlı tutulmuştur. Mükerrer hadisleri tespit etmek ve metin incelemesi yapmak için rivayetler konularına göre tasnif edilmiştir. Tasnif edilen bölümde birden fazla rivayet olduğunda ana metinde bir hadisin senedi ve metni yazılarak tercümesine yer verilmiş, diğer rivayetlerin metni dipnotta gösterilmiştir. Konularına göre tasnif edilen rivayetler şema ile gösterilmiş ve

<sup>6</sup> Kelâbâzî, Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî: el-Hidâye ve'l-irşâd fî ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd* thk. Abdullâh el-Leysî (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1986), 2/856; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 35/308; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ'*, 4/509; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/689.

<sup>7</sup> İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ' (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990), 8/352.

<sup>8</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ'*, 4/509.

<sup>9</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986), 4/300.

<sup>10</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986), 4/300-301; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu't-sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîn Han (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifü'l-Usmâniyye, 1973), 5/466; Kelâbâzî, *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî*, 2/856; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 35/308; Zehebî, *Siyeru a'lâmü'n-nübelâ'*, 4/508-509; a. mlf., *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. (Beyrût: Dâru'l-ğarbî'l-İslâmî, 2003), 2/1005; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/699; Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrût: Dâr'ul-ilm li'l-melâyîn, 2002), 7/259.

<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Mısır: Müessesetü'r-risâle, 1999), 1/276 (No: 123), 1/374 (No: 269), 26/188 (No: 16257, 16258), 40/25 (No: 24024), 40/39 (No: 24036), 40/238 (No: 24201), 40/512 (No: 24456), 41/26 (No: 24476), 41/147 (No: 24599), 41/179 (No: 24633).

<sup>12</sup> Bk. Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen* (Lübân: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1987), “Tahâret”, 102, 105, 115.

lafız farklılıklarına işaret edilmiştir. Daha sonra sened zincirinde yer alan râviler hakkında bilgi verilmiştir. Her seneden sonra o senedin sıhhat durumu ile ilgili elde edilen sonuç belirtilmiştir. Metin incelemesi için şerh ve fıkıh kitaplarına müracaat edilerek değerlendirme yapılmıştır.

Kütüb-i Sitte müelliflerinin her biri Muâze'den hadis nakletmiş, nakledilen hadislerin şu 9 konuda olduğu tespit edilmiştir: “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları”, “Hz. Peygamber’in Her Ayın Üç Gününü Oruçlu Geçirmesi”, “Hz. Peygamber’in Duhâ Namazını Dört Rekât Kılması”, “Hz. Peygamber’in İçecek Konulmasını Yasakladığı Kaplar”, “Hz. Âişe’nin ve Hz. Peygamber’in Aynı Kaptan Yıkanmaları”, “Elbisesine Kan Bulaşan Hayızlı Kadının Durumu”, “Ahzâb Sûresi 51. Ayetinin Tefsiri”, “Hz. Âişe’nin Kadınlara, Kocaları İçin Tavsiyesi” ve “İpek Giymenin Yasaklanması”.

## 2.1. Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları

Hayızlı kadınların namaz kılmadıkları ve kılmadıkları namazları daha sonra kaza etmeyeceklerini bildiren rivayetler Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875),<sup>13</sup> Ebû Dâvûd (ö. 275/889),<sup>14</sup> Nesâî (ö. 303/915),<sup>15</sup> İbn Mâce (ö. 273/887)<sup>16</sup> ve Tirmizî (ö. 279/892)<sup>17</sup> tarafından tahrir edilmiştir. Buhârî’de yer alan rivâyet şöyledir:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ قَالَ حَدَّثَنَا قَتَادَةُ قَالَ حَدَّثَنِي مُعَاذَةُ أَنَّ امْرَأَةً قَالَتْ لِعَائِشَةَ  
أَجْزِي إِحْدَانَا صَلَاتَهَا إِذَا طَهَّرْتُ فَقَالَتْ أَحْرُورِيَّةُ أَنْتِ كُنَّا نَحِيضُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَلَا يَأْمُرُنَا بِهِ أَوْ قَالَتْ فَلَا نَفْعَ لَهُ

Bize Mûsâ b. İsmâîl rivayet etti. Dedi ki: Bize Hemmâm rivayet etti. Dedi ki: Bize Katâde rivayet etti. Dedi ki: Bana Muâze şöyle rivayet etti: “Bir kadın Âişe’ye, ‘İçimizden biri (hayızdan) temizlendikten sonra namazını kaza etmeli mi?’ diye sordu. ‘Sen Harûriyye misin? Biz Nebî (s.a.v) ile birlikte iken hayız olurduk da bize bunu emretmezdi veya bunu yapmazdık,’ dedi.”<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabî, ts.), “Hayız”, 506, 507, 508.

<sup>14</sup> Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrût: Mektebetü'l-asriyye, ts.), “Tahâret”, 104, 105.

<sup>15</sup> Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *es-Sünen* (Halep: Mektebü'l-matbûâti'l-İslamiyye: 1994), “Hayız ve İstihâze”, 17; Nesâî, “Siyâm”, 63.

<sup>16</sup> İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Mektebetü'l-ilmiyye, ts.), Tahâret”, 119.

<sup>17</sup> Tirmizî, Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), “Tahâret”, 97.

<sup>18</sup> Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Hayız”, 21.





“وَلَمْ يَأْمُرْنَا بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ” İbn Mâce “وَلَمْ يَأْمُرْنَا بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ”, İbn Mâce “وَلَمْ يَأْمُرْنَا بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ” lafızları ile Hz. Âişe hayızlı kadının namazı kaza etmeyeceğini ama orucu kaza edeceğini anlatmıştır. Rivâyetlerde bulunan lafız farklılıkları anlam değişikliğine yol açmamaktadır.

Rivayetin senet değerlendirmeleri şöyledir:

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *Katâde* ➔ *Hemmâm* ➔ *Mûsâ b. İsmâil* ➔ *Buhârî*

Katâde (ö. 110/729): Tabiîn alimlerinden olan Katâde b. Diâme hakkında Saîd b. el-Museyyib “Bana Katâde’den daha hafız bir Iraklı gelmedi”, demiştir. İbn Sîrîn onun insanların (ehfezu’n-nâs) en çok hadis ezberleyeni/bileni olduğunu belirtmiştir. Ahmed İbn Hanbel “hâfız” ve İbn Hacer de “sika, sebt” lafızlarıyla onun güvenilir bir râvi olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>19</sup>

Hemmâm (ö. 164/781): Hemmâm b. Yahyâ b. Dînâr, tebeu’t-tâbiîndendir. Onun hakkında Zehebî “imam, hafız, sadûk”, Ahmed b. Hanbel “sika, sebt” ve İbn Maîn “sika, sâlih” ifadelerini kullanmışlardır.<sup>20</sup>

Mûsâ b. İsmâil (ö. 223/838): Mûsâ b. İsmâil, tebeu’t-tâbiîndendir. Onun için Zehebî “hafız, imam, hüccet”, Yahyâ b. Maîn “sika, me’mûn”, İbn Sa’d ve Ebû Hâtim “sika” demiştir.<sup>21</sup>

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *Ebû Kılâbe* ➔ *Eyyûb* ➔ *Hammâd* ➔ *Ebû'r-Rabî' ez-Zehrânî* ➔ *Müslim*

Ebû Kılâbe (ö. 104/723): Abdullah b. Zeyd b. Amr tabiîndendir. Onun hakkında İbn Sa’d “sika, çok hadis rivayet etmiştir.” derken Mâlik “Ebû Kılâbe vefatından sonra arkasında pek çok kitap bırakmıştır.” demiştir. İbn Avn “sika, sâlih” ve Ahmed b. Abdillâh “sika” lafızlarıyla onun güvenilir bir râvi olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>22</sup>

Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749): Eyyûb b. Ebî Temîme Keysânî es-Sahtiyânî, tâbiîndendir. İbn Sa’d onun “hadiste sika ve sebt, ilimlerin çoğuna hâkim hüccet ve âdil”

<sup>19</sup> İclî, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdü'l-Âlîm el-Büstî (Medine: Mektebetü'd-dâr, 1985), 2/215; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1952), 7/181; İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzi'b*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dâru'r-reşid, 1986), 798.

<sup>20</sup> Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985), 7/298.

<sup>21</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 10/362.

<sup>22</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 4/468.

olduğunu ifade ederken Nesâî “sika ve sebt” ve İbn Hacer, “sika, sebt, hüccet ve fakihlerin ileri gelenlerinden” olduğunu söylemiştir.<sup>23</sup>

Hammâd b. Zeyd (ö. 179/796): Hammâd b. Zeyd b. Dirhem el-Ezdî, tebeu't-tâbiîndendir. Onun hakkında Amr b. Ali “hadis âlimlerinin önde gelen dört isminden biri” demiş ve İbn Hibbân da “Basra'da ondan daha fakîh kimseyi görmediğini” söylemiştir. Hammâd için İbn Hacer “sika, sebt ve fakih” ve İbn Şeybe “sika” lafızlarını kullanarak onun güvenilirliğini ifade etmişlerdir.<sup>24</sup>

Ebû'r-Rabî' ez-Zehrânî (ö. 256/870): er-Rabî' b. Süleymân b. Dâvûd tebeu't-tâbiînden rivayet alanların evsâtındandır. Hakkında İbn Yûnus ve Hatîb “sika”, Nesâî “la be'se bih (zararı yok)” olduğunu söylemişlerdir.<sup>25</sup>

*Hz. Peygamber → Hz. Âişe → Muâze → Yezîd er-Rişk → Hammâd → Ebû'r-Rabî' ez-Zehrânî → Müslim*

Yezîd er-Rişk (ö. 130/748): Yezîd b. Ebî Yezîd, er-Rişk olarak bilinir tebeu't-tâbiîndendir. Ahmed b. Hanbel “sâlihu'l-hadis”, İbn Maîn “sâlih”, Nesâî “leyse bihî be's”, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim ve Tirmizî “sika” olarak değerlendirmiştir.<sup>26</sup>

*Hz. Peygamber → Hz. Âişe → Muâze → Âsım → Ma'mer → Abdürrezzâk → Abd bin Humeyd → Müslim*

Âsım (ö. 140/758): Âsım b. Süleymân el-Ahvel tabiîndendir. Zehebî Âsım için “imam, hafız, Basra'nın muhaddisi” derken Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn ve Ebû Zür'a “sika, sebt” olduğunu söylemişlerdir.<sup>27</sup>

Ma'mer (ö. 154/771): Ma'mer b. Râşid, tebeu't-tabiîndendir. *el-Câmi'* adlı eseri günümüze ulaşan hadis kitaplarının en eskisidir. Onun için Ebû Hâtim er-Râzî “sâlihu'l-hadis”, İbn Hacer “sika, sebt, Kütüb-i Sitte râvilerindendir” demiştir.<sup>28</sup>

Abdürrezzâk (ö. 211/827): Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi el-Himyerî es-San'ânî tebeu't-tabiîndendir. *el-Musannef* adlı eseriyle meşhur olmuştur. Kütüb-i Sitte müelliflerinin

<sup>23</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 1/381; Mîzzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf, *Tehzîbü'l-Kemâl fî Esmâ'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 1/315; İbn Hacer, *Takrîb*, 158; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/375.

<sup>24</sup> Mîzzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/239; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek ve Âdil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1995), 6/195; a.mlf., *Takrîb*, 268.

<sup>25</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/593.

<sup>26</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/434.

<sup>27</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 11/10.

<sup>28</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dil*, 8/292; İbn Hacer, *Takrîb*, 960.

kendisinden çok hadis rivayet etmişlerdir. Sadece Buhârî'nin *Sahîh*'inde yüzün üzerinde rivâyeti vardır.<sup>29</sup>

Abd bin Humejd (ö. 249/863): Tebeu't-tâbiînden rivayet alanların evsâtındandır. Zehebî "imam, hafız ve hüccet" olduğunu söylemiştir.<sup>30</sup>

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *Yezid* ➔ *Şu'be* ➔ *Muhammed b. el-Müsennâ* ➔ *Müslim*

Şu'be (ö. 160/777): Şu'be b. Haccâc el-Verd el- Atekî Ebû Bistam el-Vasitî, tebeu't-tâbiînin büyüklerindedir. Zehebî "sika, hâfız ve mutkin", Abdurrahman b. Mehdî ve Sevrî, "hadiste müminlerin emiridir", Muhammed b. Sad "sika, sebt, mutkin ve hüccet" değerlendirmesini yapmıştır.<sup>31</sup>

Muhammed b. el-Müsennâ (ö. 251/865): Muhammed b. el-Müsennâ b. Ubeyd el-'Anezî, tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. Onun için İbn Maîn ve Darekutnî "sika", Ebû Hâtim, "sâlihu'l-hadis, sadûk", Nesaî, "la be'se bih" demiştir.<sup>32</sup>

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *Ebû Kılâbe* ➔ *Eyyûb* ➔ *İsmâîl* ➔ *Amr b. Zürâre* ➔ *Nesâî*

İsmâîl (ö. 193/809): İbn Uleyye İsmâîl b. İbrâhîm b. Miksem el-Esedî, tebeu't-tâbiînin evsâtından olup imam, hafız, allâme ve sebtir.<sup>33</sup>

Amr b. Zürâre (ö 238/853): Amr b Zürâre b. Vâkid el-Kilâbî hakkında Nesâî "sika", Ebû Amr el-Müstemli "sikatün sika (çok güvenilir)" demiştir. İbn Hibban onu *Sikat*'ında zikretmiştir.<sup>34</sup>

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *Ebû Kılâbe* ➔ *Eyyûb* ➔ *Vüheyb* ➔ *Mûsâ b. İsmâîl* ➔ *Ebû Dâvûd*

Vüheyb (ö. 165/782): Vüheyb b. Hâlid b. Aclân el-Kerâbîsî, tebeu't-tâbiîndendir. Onun için Muhammed b. Sa'd "sika, hüccet", Zehebî "büyük hafızlardandır" demiştir.<sup>35</sup>

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *Eyyûb* ➔ *Ma'mer* ➔ *İbnü'l-*

<sup>29</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/168-170; a.mlf., *Takrîb*, 607.

<sup>30</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/235.

<sup>31</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/491, 494; İbn Hacer, *Takrîb*, 208.

<sup>32</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/359; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/123; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/30.

<sup>33</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/107.

<sup>34</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 22/29; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/32.

<sup>35</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/223.

*Mübârek ➔ Süfyân b. Abdi'l-melik ➔ el-Hasen b. Amr ➔ Ebû Dâvûd*

Süfyân b. Abdi'l-melik (ö. 200/816): Süfyân b. Abdi'l-melik el-Mervezî, tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. İbn Hacer "sika" olduğunu söylemiştir.<sup>36</sup>

el-Hasan b. Amr (ö. 224/839): el-Hasan b. Amr es-Südûsî el-Basrî, tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. İbn Hacer "sadûk" olduğunu söylemiş, İbn Hibbân *Sikât*'ta adını zikretmiştir.<sup>37</sup>

*Hz. Peygamber ➔ Hz. Âişe ➔ Muâze ➔ Ebû Kılâbe ➔ Eyyûb ➔ Hammâd b. Zeyd ➔ Kuteybe ➔ Tirmizî*

Kuteybe (ö. 240/855): Kuteybe b. Saîd b. Cemîl b. Ta'rîf b. Abdullâh es-Sekafî, künyesi Ebû Racâ el-Belhî, tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. Ebû Heysemî, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hâtim, İbn Hiraş ve Nesâî onun için "sika" ve "sadûk (doğru sözlüdür)" demişlerdir.<sup>38</sup>

*Hz. Peygamber ➔ Hz. Âişe ➔ Muâze ➔ Katâde ➔ Saîd b. Ebî Arûbe ➔ Alî b. Müshir ➔ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ➔ İbn Mâce*

Saîd b. Ebî Arûbe (156/773): Saîd b. Ebî Arûbe Mihrân el-Adevî Ebû'n-Nadr, tebeu't-tâbiîndendir. Onun için Yahyâ b. Saîd el-Kattân, Yahyâ b. Maîn, Ebû Avâne, Ebû Zür'a, Nesâî, İbn Hibbân ve İbn Adiy "sika ve hâfız" olduğunu söylemiştir.<sup>39</sup>

Alî b. Müshir (ö. 189/805): Alî b. Müshir el-Kureyşî Ebû'l-Hasen el-Kûfî, tebeu't-tâbiîndendir. Onun için Ebû Zür'a "sika, sadûk", Ahmed b. Hanbel "sâlihu'l-hadis" ve 'İclî "sika, fihî ve hadisi cemedden biridir" demiştir.<sup>40</sup>

Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (ö. 235/850): Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. 'İclî, Ebû Hâtim, İbn Hiraş ve İbn Hacer onun "sika ve hafız" olduğunu söylemiştir.<sup>41</sup>

*Hz. Peygamber ➔ Hz. Âişe ➔ Muâze ➔ Katâde ➔ Alî b. Müshir ➔ Alî b. Hucr ➔ Nesâî*

<sup>36</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 2/58.

<sup>37</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1/410.

<sup>38</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 7/86; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/164.

<sup>39</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/64; İbn Hacer, *Takrîb*, 384.

<sup>40</sup> 'İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/158; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/135.

<sup>41</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/122; İbn Hacer, *Takrîb*, 540

Alî b. Hucr (ö. 244/859): Alî b. Hucr b. İyâs Ebû'l-Hasan el-Mervezî es- Sa'd î, tebeu't-tâbiîndendir. Nesâî “sika, me'mûn, hafız”, Zehebî “hüccet”, İbn Hacer “sika ve hafız” olduğunu söylemiştir.<sup>42</sup>

Râvilerden Ebû Kılâbe'nin tedlisi<sup>43</sup> olduğu söylenmişse de onun Muâze'den tedlisi bulunmamaktadır. Senedlerde yer alan râvilerin cerh edilmemesi sebebiyle hayızlı kadınların namaz kılmayacakları ve daha sonra kılmadıkları namazları kaza etmeyeceklerine dair incelenen 10 rivayetin sened yönünden sahih olduğu tespit edilmiştir.

Hiz. Âişe'ye sorulan, “Hayızlı günlerimizdeki namazları kaza edecek miyiz?” sorusuna Hiz. Âişe'nin “مَعَ النَّبِيِّ، عِنْدَ النَّبِيِّ (Biz Nebî zamanında)” lafızlarıyla cevap vermesi rivayetlerin merfû olduğunu göstermektedir. Müslim'in Şu'be tarikiyle Yezid'den yaptığı rivâyette soruyu soranın bizzat Muâze olduğu, rivâyetlerin bir kısmında ise Hiz. Âişe'ye soruyu bilinmeyen bir kadının sorduğu anlaşılmaktadır. Hiz. Âişe'nin verdiği cevaplara göre Hiz. Peygamber'in zamanında kadın sahabenin hayız halinde iken namaz kılmadıkları, hayız bittikten sonra kılmadıkları namazları kaza etmedikleri anlaşılmaktadır. Rivayetlerde Hiz. Âişe ve Muâze arasında geçen konuşma kadınların hayızlı halde namaz kılıp kılmayacakları değil, kılmadıkları namazları temizlendikten sonra kaza edip etmeyecekleridir. Hiz. Âişe'den bu konu bağlamında nakledilen rivâyetlerden hareketle, Hiz. Peygamber ve sahâbe döneminde hayızlı kadınların oruç tutup tutmayacağı konusunda herhangi bir görüş ayrılığı olmadığı anlaşılmaktadır. Muâze, hayızlı kadınların tutmadıkları orucu kaza etmelerine rağmen neden kılmadıkları namazı kaza etmediklerini merak etmiştir.

Hiz. Âişe'nin “أَحْرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟” (Sen Haruriyye misin?)<sup>44</sup> diye sorduğu görülmektedir.

Haruriyye, ilk Hâricîler'e verilen ad olup “hükümün sadece Allah'a ait olduğu” söylemiyle Hiz. Ali'ye karşı çıkmışlardır.<sup>45</sup> Ezarika fırkası dışında geçmişte kadının hayızlıyken oruç tutacağını iddia eden herhangi bir grup ya da ekol olmamıştır. Günümüzde de durum pek farklı olmamakla beraber güncel konular arasında yer almaktadır. Bu hususta aynı zamanda âdet halinden sonra kadınların oruçlarını kazâ ederken neden namazlarını kaza etmedikleri

<sup>42</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 11/613; İbn Hacer, *Takrîb*, 338.

<sup>43</sup> Tedlis: Hadiste bulunan bir kusuru veya hoş görülmemen bir özelliği gizleyerek onun olmadığını zannettirecek şekilde rivayet etmek demektir. Abdullâh Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), “Tedlis”, 313.

<sup>44</sup> Bk. Rabia Zahide Temiz, “Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: ‘Sen Harûrî Misin?’ Rivayeti Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/3 (Aralık 2021), 1253-1275.

<sup>45</sup> Mustafa Öz, “Muhakkime-i Ülä”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/398-399.

konusu gündeme gelmiştir. Bu konuda âlimler arasındaki genel kanaat, orucun yılda bir ay olduğu ve bu nedenle de kazasının zor olmayacağı, namazın ise yılın her günü olduğu için âdet halindeki kadının kaza etmesinin zor olacağı, bu sebeple Allah'ın bu iki ibadeti birbirinden ayırmış olabileceği yönündedir.<sup>46</sup>

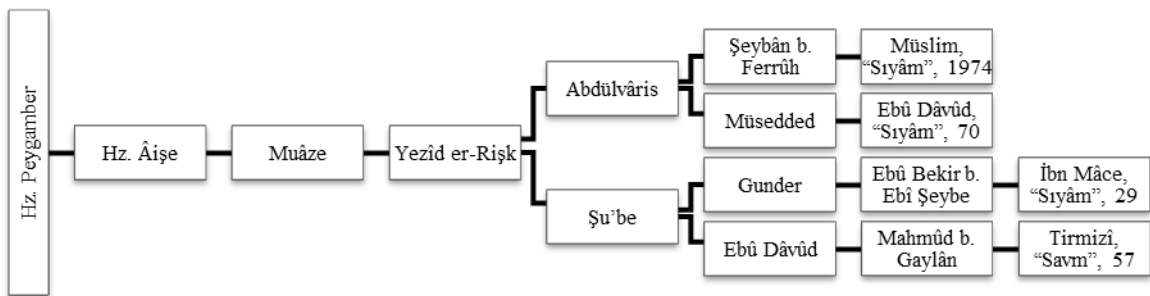
## 2.2. Hz. Peygamber'in Her Ayın Üç Gününü Oruçlu Geçirmesi

Hz. Peygamber'in her ayın üç günü oruç tuttuğunu haber veren rivayetler Müslim, İbn Mâce,<sup>47</sup> Tirmizî<sup>48</sup> ve Ebû Dâvûd<sup>49</sup> tarafından tahric edilmiştir. Müslim'de yer alan rivâyet şöyledir:

حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوحٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ يَزِيدَ الرَّشِكِ قَالَ حَدَّثَنِي مُعَاذَةُ الْعَدَوِيَّةُ أَنَّهَا سَأَلَتْ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَصُومُ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ قَالَتْ نَعَمْ فَمَلْتُ لَهَا مِنْ أَيِّ أَيَّامِ الشَّهْرِ كَانَ يَصُومُ قَالَتْ لَمْ يَكُنْ يُبَالِي مِنْ أَيِّ أَيَّامِ الشَّهْرِ يَصُومُ

Bize Şeybân b. Ferrûh rivayet etti. (Dedi ki): Bize Abdülvâris, Yezîd er-Rişk'ten rivayet etti. (Dedi ki): Bana Muâze el-Adeviyye rivayet etti. Kendisi Nebî (s.a.v)'in zevcesi Âişe'ye, “Resûlullâh (s.a.v) her ay üç gün oruç tutar mıydı?” diye sormuş, “Evet” cevabını vermiş. Muâze dedi ki: Âişe'ye, “Ayın hangi günlerinde oruç tutardı?” diye sordum. “Ayın hangi günlerinde oruç tutacağına ehemmiyet vermezdi.” dedi.<sup>50</sup>

Muâze'nin rivayetleri bir araya getirildiğinde şöyle bir sened şeması oluşmaktadır:



<sup>46</sup> İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*, thk. Abdü'l-Azîz b. Abdillâh (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1959), 1/546; Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001), 3/ 445-447.

<sup>47</sup> İbn Mâce, “Sıyâm”, 29.

<sup>48</sup> Tirmizî, “Savm”, 57.

<sup>49</sup> Ebû Dâvûd, “Sıyâm”, 70.

<sup>50</sup> Müslim, “Sıyâm”, 1974.





*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *Yezîd er-Rişk* ➔ *Şu'be*<sup>55</sup> ➔ *Gunder* ➔ *Ebû Bekir b. Ebî Şeybe*<sup>56</sup> ➔ *İbn Mâce*

Gunder (ö. 293/906): Muhammed b. Ca'fer el-Hüzelî, tebeu't-tâbiîndendir. Onun için Zehebî "hafız, sebt", Yahyâ b. Maîn "kitap yönünden insanların en sahihi" demiştir.<sup>57</sup>

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *Yezîd er-Rişk* ➔ *Şu'be* ➔ *Ebû Dâvûd* ➔ *Mahmûd b. Gaylân* ➔ *Tirmizî*

Ebû Dâvûd (ö. 204/820): Ebû Dâvûd et-Tayâlisî Süleymân b. Dâvûd, tebeu't-tâbiîndendir. Onun için Zehebî "büyük hafız, müsned sahibi", Ahmed b. Hanbel "sika, sadûk", İclî "sika, hıfzı çoktur" demiştir.<sup>58</sup>

Mahmûd b. Gaylân (ö. 239/854): Mahmûd b. Gaylân el-Adevî, tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvilerdendir. Zehebî "imam, hafız, hüccet" ve Nesâî "sika" olduğunu söylemiştir.<sup>59</sup>

Hz. Peygamber'in her ay üç gün oruç tuttuğunu haber veren 4 rivayetin senedlerindeki râvilerin sika olması sebebiyle sahih olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Hz. Peygamber'in her ay belirli günlerde oruç tuttuğuna dair rivayetler mevcuttur. İncelenen rivayetler her ay üç gün oruç tutmanın müstehab olduğunu göstermektedir. Ebû Hüreyre'den gelen bir rivayette<sup>60</sup> "Her aydan üç gün tutmamı tavsiye etti." ibaresi yer almaktadır. Âlimler oruç tutmanın müstehab olduğu üç günün belirlenmesi konusunda farklı görüşler söylemişlerdir. Şâfiî imamlar, İbn Mes'ûd, Ömer b. Hattâb ve Ebû Zer üç günün, her ayın on üç, on dört ve on beşinci günleri (Eyyâm-ı Bîd) olduğunu söylemişlerdir. İbrâhîm en-Nehâî oruç için ayın sonunun, Hasan Basrî ise ayın başının müstehab olduğunu söylemiştir. Hz. Âişe'ye göre oruç tutmanın müstehab olduğu günler; bir ay cumartesi, pazar ve pazartesi, bir sonraki ay salı, çarşamba ve perşembe günleridir. Ümmü Seleme'den bir rivayete göre ayın ilk perşembesi ile onu takip eden pazartesi günleri oruç tutulmalıdır. Bir grup pazartesi ile perşembe günleri oruç tutmayı uygun bulmuştur. Mâlikîler, her ayın ilk günü ve onuncu ile yirminci günlerinde oruç tutmanın müstehab olduğunu söylemişlerdir.<sup>61</sup> Bu bilgilerden

<sup>55</sup> Bk. "Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları" rivâyetleri.

<sup>56</sup> Bk. "Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları" rivâyetleri.

<sup>57</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/102.

<sup>58</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/390.

<sup>59</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/215.

<sup>60</sup> Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 1182.

<sup>61</sup> Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evîâr şerhu Münteka'l-ahbâr minehâdîsi seyyidi'l-ahyâr* (Kâhire: y.y., 1971), 4/340.

anlaşıldığı üzere üç gün konusunda âlimler arasında görüş birliği yoktur. Bu açıklamalardan sonra herkesin kendi durumuna göre oruç tutma serbestliği olduğu söylenebilir.

### 2.3. Hz. Peygamber’in Duhâ Namazını Dört Rekât Kılması

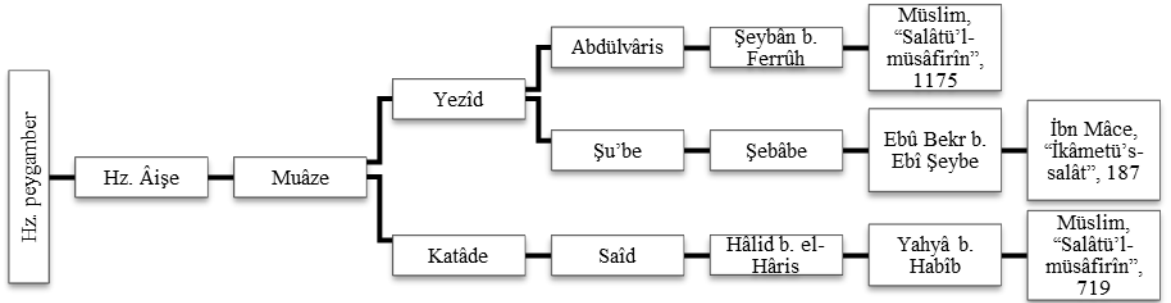
Resûlullâh’ın duhâ namazını dört rekât kılması ilgili Muâze’den gelen rivayetler şöyledir:

حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوحٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ حَدَّثَنَا يَزِيدُ يَعْنِي الرَّشِكَ حَدَّثَنِي مُعَاذَةُ أُمَّهَا سَأَلَتْ عَائِشَةَ

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كَمْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي صَلَاةَ الصُّحَى قَالَتْ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ وَيَزِيدُ مَا شَاءَ

Bize Şeybân b. Ferrûh rivayet etti. (Dedi ki): Bize Abdülvâris rivayet etti. (Dedi ki): Bize Yezîd (yâni er-Rişk) rivayet etti. (Dedi ki): Bana Muâze rivayet etti. “Kendisi Âişe (r. anha) ’ya: ‘Resûlallâh (s.a.v) duhâ namazını kaç rekât kılardı?’ diye sormuş. Âişe: ‘Dört rekât kılar, dilediği kadar da artırır.’ dedi.”<sup>62</sup>

Rivayetin sened şeması şöyledir:



Resûlullâh’ın duhâ namazını dört rekât kılması hakkında Müslim’de<sup>63</sup> 2 ve İbn Mâce’de<sup>64</sup> 1 olmak üzere 3 rivayet yer almaktadır. Muâze rivayetleri Hz. Âişe’den almış, kendisinden de Katâde ve Yezîd er-Rişk rivayet etmiştir. Muâze’nin Hz. Âişe’ye sorular yönelttiği görülmektedir. Müslim’in birinci rivayetinde “كَمْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي صَلَاةَ الصُّحَى”

“(Kaç rekât)” şeklinde sormuş, Hz. Âişe “أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ وَيَزِيدُ مَا شَاءَ” cevabını vermiştir. İbn

<sup>62</sup> Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 1175.

<sup>63</sup> Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 1176.

<sup>64</sup> İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 187.

Mâce'de “أَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي الضُّحَى؟” (Kuşluk namazı kılar mıydı?) şeklinde sormuş, “نعم أربعاً” (Evet dört) cevabını vermiştir. Müslim'in ikinci rivayetinde “كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي الضُّحَى” (Allah'ın Resûlûlâh (s.a.v) duhâ namazını dört rekât kılar, Allah'ın dilediği kadar da artırır.) demiştir.

Rivayetin senet değerlendirmeleri şöyledir:

*Hz. Peygamber* → *Hz. Âişe* → *Muâze* → *Yezîd er-Rişk*<sup>65</sup> → *Abdülvâris*<sup>66</sup> → *Şeybân b. Ferrûh*<sup>67</sup> → *Müslim*

*Hz. Peygamber* → *Hz. Âişe* → *Muâze* → *Katâde*<sup>68</sup> → *Saîd (Saîd b. Ebî Arûbe)*<sup>69</sup> → *Hâlid b. el-Hâris* → *Yahyâ b. Habîb el-Hârisî* → *Müslim*

Hâlid b. el-Hâris (ö. 186/802): Hâlid tebeu't-tâbiîndendir. Zehebî tarafından “hafız ve hüccet”, Ebû Zür'a tarafından “sadûk”, Nesâî tarafından “sika, sebt” ve Ebû Hâtim tarafından da “sika, imam” olarak ta'dîl edilmiştir.<sup>70</sup>

Yahyâ b. Habîb el-Hârisî (ö. 248/862): Yahyâ tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. Nesâî “sika, me'mûn”, Zehebî “sebt, hafız” olduğunu söylemiştir.<sup>71</sup>

*Hz. Peygamber* → *Hz. Âişe* → *Muâze* → *Yezîd er-Rişk* → *Şu'be*<sup>72</sup> → *Şebâbe* → *Ebû Bekir b. Ebî Şeybe*<sup>73</sup> → *İbn Mâce*

Şebâbe (ö. 204/820): Şebâbe b. Sevvâr, tebeu't-tâbiîndendir. Onun için Ebû Hâtim “sadûk, lâ yuhteccü bih”, Alî b. el-Medinî “sadûk” demiştir.<sup>74</sup>

Hz. Peygamber'in duhâ namazını dört rekât olarak kıldığını bildiren 3 rivayet sened zincirindeki râvîlerin cerh edilmemesi sebebiyle sahihtir.

<sup>65</sup> Bk. “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları” rivâyetleri.

<sup>66</sup> Bk. “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları” rivâyetleri.

<sup>67</sup> Bk. “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları” rivâyetleri.

<sup>68</sup> Bk. “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları” rivâyetleri.

<sup>69</sup> Bk. “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları” rivâyetleri.

<sup>70</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/132.

<sup>71</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/184.

<sup>72</sup> Bk. “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları” rivâyetleri.

<sup>73</sup> Bk. “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları” rivâyetleri.

<sup>74</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/513.

Duhâ namazı en az iki en fazla sekiz rekât olmak üzere sünnet-i müekked bir namazdır. Hz. Âişe'den, Hz. Peygamber'in duhâ namazını kıldığını ve kılmadığını<sup>75</sup> bildiren rivayetler nakledilmiştir. Birbirine zıt gibi görünen bu rivâyetler hakkında İmam Nevevî'nin yorumu şöyledir: “Hz. Peygamber duhâ namazını faziletinden dolayı bazen kılar bazen de ümmetine farz olur endişesi ile kılmazdı. Hz. Âişe bir başka rivayette,<sup>76</sup> ‘Hz. Peygamber’i duhâ namazı kılarken hiç görmedim’ demesinin sebebi, onun kuşluk vaktinde Hz. Âişe'nin yanında nadiren bulunuyor olmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber o vakitte çoğunlukla yolda, mescitte veya başka bir yerde bulunurdu. Evinde olduğu zaman bile Hz. Âişe'nin yanında ancak dokuz günde bir bulunuyordu. Bu sebeple Hz. Âişe'nin ‘görmedim’ demesi doğrudur. Hz. Âişe'nin, Hz. Peygamber'in duhâ namazı kıldığını kendisinden veya başkasından duymuş olma ihtimali vardır. Bu sebeple Hz. Âişe'nin sözünün manası ‘ona devam etmezdi’ anlamında da olabilir. Bu durumda Hz. Âişe duhâ namazının aslını değil onu devamlı kılmayı nefyetmiş olur.”<sup>77</sup>

#### 2.4. Hz. Peygamber'in İçecek Konulmasını Yasakladığı Kaplar

Hz. Peygamber'den Muâze kanalıyla nakledilen ve deriden, toprak veya ağaçtan yapılmış kaplara içecek konulmasını yasakladığını bildiren rivayetler Müslim ve Nesâî<sup>78</sup> tarafından tahrir edilmiştir. Müslim'de yer alan rivâyet şöyledir:

وَحَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا ابْنُ عُليَّةَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُوَيْدٍ عَنْ مُعَاذَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ هَيَّ

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الدُّبَاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالتَّقِيرِ وَالْمَرْفَتِ

Bize Ya'kûb b. İbrâhîm de rivayet etti. (Dedi ki): Bize İbn Uleyye rivayet etti. (Dedi ki): Bize İshâk b. Süveyd, Muâze'den, o da Âişe'den rivayet etti. Âişe şöyle dedi: “Resûlullâh (s.a.v) dübbâ', hantem, nekîr ve müzeffeti yasakladı.”<sup>79</sup>

Rivayetlerin sened şeması şöyledir:

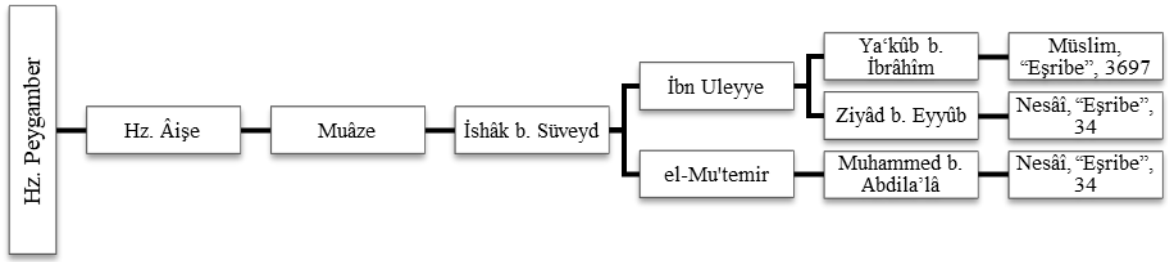
<sup>75</sup> Buhârî, “Teheccüd”, 5.

<sup>76</sup> Buhârî, “Teheccüd”, 4.

<sup>77</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ İbn-i Şeref, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc Şerhu Müslim* (Mısır: Matbaâtü'l-Mısriyye 1929), 5/230.

<sup>78</sup> Nesâî, “Eşribe”, 34.

<sup>79</sup> Müslim, “Eşribe”, 1995.



Müslim’de 1 ve Nesâî’de 2 olmak üzere bu konuda 3 rivayet telif edilmiştir. Muâze rivayetleri Hz. Âişe’den almış, kendisinden de İshâk b. Süveyd rivayet etmiştir. Müslim’de “الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالنَّقِيرِ وَالْمَزْفَتِ”, Nesâî’de “نَبِيذِ النَّقِيرِ وَالْمُقَبَّرِ وَالِدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ” lafızları vardır. Nesâî’nin diğer tariki “الدُّبَّاءِ بِدَاتِهِ” ile dir.

Rivayetin senet değerlendirmeleri şöyledir:

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *İshâk b. Süveyd* ➔ *İbn Uleyye*<sup>80</sup> ➔ *Ya'kûb b. İbrâhîm* ➔ *Müslim*

İshâk b. Süveyd (ö. 131/749): İshâk b. Süveyd b. Hübeyre et-Temîmî, tâbîîndendir. Yayhâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel onun “sika” olduğunu söylemiştir.<sup>81</sup>

Ya'kûb b. İbrâhîm (ö. 252/866): Ya'kûb b. İbrâhîm b. Kesîr ed-Derakî, tebeu't-tâbîînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. Onun için Zehebî “hafız, imam, hüccet”, Nesâî “sika” ve Ebû Hâtîm “sika” demiştir.<sup>82</sup>

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *İshâk b. Süveyd* ➔ *İbn Uleyye* ➔ *Ziyâd b. Eyyûb* ➔ *Nesâî*

Ziyâd b. Eyyûb (ö. 252/866): Ziyâd b. Eyyûb et-Tûsî, tebeu't-tâbîînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. Ebû Hâtîm “sadûk” ve Zehebî “imam, büyük hafız, mütkin” demiştir.<sup>83</sup>

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *İshâk b. Süveyd* ➔ *el-Mu'temir* ➔ *Muhammed b. Abdilâlâ* ➔ *Nesâî*

<sup>80</sup> Bk. “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları” rivâyetleri.

<sup>81</sup> Zehebî, *Siyeru a' lâmi'n-nübelâ*, 11/54.

<sup>82</sup> Zehebî, *Siyeru a' lâmi'n-nübelâ*, 23/135.

<sup>83</sup> Zehebî, *Siyeru a' lâmi'n-nübelâ*, 23/117.

Mu'temir (ö. 187/803): Mu'temir b. Süleymân b. Tarhân et-Teymî, tebeu't-tâbiîndendir. Onun için Zehebî "sika, mutkin", Yahyâ b. Maîn "sika", Ebû Hâtim "sika, sadûk", Muhammed b. Sa'd "sika" ve İbn Hacer "sika" demiştir.<sup>84</sup>

Muhammed b. Abdila'lâ (ö. 245/860): Muhammed b. Abdila'lâ es-Sanânî, tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim onun için "sika" demiştir.<sup>85</sup>

Müzeffeti, Dübbâ', Nekîr ve Hantem ile ilgili 3 rivayet senedlerinde yer alan râvîlerinin sika olması sebebiyle senet açısından sahihtir.

"Müzeffet"; ziftli, sırlı kap, "dübbâ"; kuru kabaktan yapılan kap, "nekîr"; içi oyulmuş hurma kütüğünden yapılan kap, fıçı, "hantem" ise yeşil küp, testi demektir. Bu dört çeşit kabın içine şıra koyulması yasaklanmıştır. Çünkü bu kaplar daha önce içlerine koyulan şarabı özümsemişler ve daha sonra içlerine konulan şıraya bu özleri sızdıracaklardır. Nihayetinde bu kaplara koyulan içecekler de necis olacaktır. Dolaylı olarak şarap içmeye neden olacakları için kapların kullanılmaları yasaklanmıştır. Ancak bu yasak İslam'ın başlangıcında bir müddet devam etmiş daha sonra Büreyde hadisi ile nesh edilmiştir. Aradan uzun zaman geçtikten sonra içkinin haram olduğu bilgisi her tarafa yayılmıştır. Bu hükmün uygulaması yerleştikten sonra konulan yasak kaldırılarak deriden, toprak veya ağaçtan yapılmış bütün kaplara nebiz konulmasına izin verilmiştir. Ebu Hanife, İmam Şâfiî'nin ve âlimlerinin çoğunluğunun görüşü bu yöndedir.<sup>86</sup>

## 2.5. Hz. Âişe ve Hz. Peygamber'in Aynı Kaptan Yıkanmaları

Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile aynı kaptaki suyla yıkandıklarını haber veren rivayetler Müslim ve Nesâî<sup>87</sup> tarafından tahrir edilmiştir. Müslim'de yer alan rivâyet şöyledir:

وَحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَخْبَرَنَا أَبُو حَيْثَمَةَ عَنْ عَاصِمِ الْأَحْوَلِ عَنْ مُعَاذَةَ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا  
وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ بَيْنِي وَبَيْنَهُ وَاحِدٍ فَيُبَادِرُنِي حَتَّى أَقُولَ دَعَى لِي دَعَى لِي قَالَتْ وَهِيَ جُنْبَانِ

Bize Yahyâ b. Yahyâ da rivayet etti. (Dedi ki): Bize Ebû Hayseme, Âsım el-Ahvel'den, o da Muâze'den, o da Âişe'den haber verdi: Âişe şöyle dedi: "Resûlullâh (s.a.v)

<sup>84</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 8/49; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/521; Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifü'l-Usmâniyye, 1955), 1/266; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/250-255; İbn Hacer, *Takrîb*, 471.

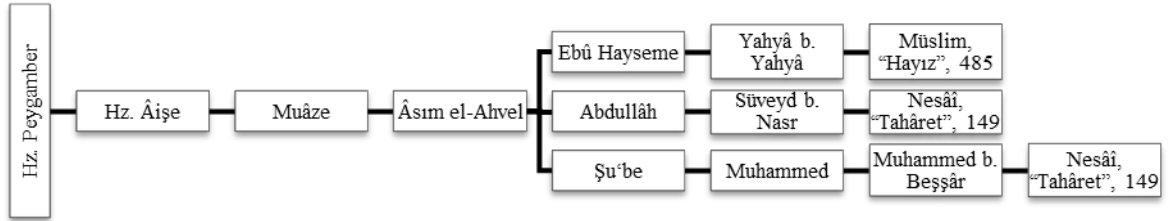
<sup>85</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/583.

<sup>86</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 1/185-187.

<sup>87</sup> Nesâî, "Tahâret", 149.

ile ben aramızdaki bir kaptan yıkanırdık. O benden evvel davranır, ben kendisine bana bırak, bana bırak derdim. Âişe bana her ikisinin cünüp olduklarını söyledi.”<sup>88</sup>

Rivayetin sened şeması şöyledir:



Muâze rivayetleri Hz. Âişe'den almış, ondan da Âsım el-Ahvel nakletmiştir. Müslim'de yer alan rivayet “مِنْ إِنَاءِ بَيْتِي وَبَيْنَهُ وَاحِدٍ فَيَبَادِرُنِي حَتَّى أَقُولَ دَعِ لِي دَعِ لِي” lafızları, Nesâî'de yer alan rivayet “مِنْ إِنَاءِ وَاحِدٍ يُبَادِرُنِي وَأَبَادِرُهُ حَتَّى يَقُولَ دَعِي لِي وَأَقُولُ أَنَا دَعِ لِي” lafızları ile tahrir edilmiştir.

Rivayetin senet değerlendirmeleri şöyledir:

Hz. Peygamber → Hz. Âişe → Muâze → Âsım el-Ahvel<sup>89</sup> → Ebû Hayseme → Yahyâ b. Yahyâ → Müslim

Ebû Hayseme (ö. 234/849): Züheyr b. Harb b. Şeddâd (Eştâl) en-Nesâî, tebeu't-tâbiünden rivayet eden büyük râvilerdendir. Onun hakkında İbn İshâk “sika, me'mûn”, Yahyâ b. Maîn “sadûk”, İbn Hacer “sika ve sebt” demiştir.<sup>90</sup>

Yahyâ b. Yahyâ (ö. 226/841): Yahyâ b. Yahyâ b. Bekr b. Abdurrahman et-Temîmî, künyesi Ebû Zekerriyya en- Neysâbûrî'dir. İbn Hacer “sika, sebt, imam”, Nesâî “sebt, sika” demişlerdir. İshak b. Rahûye “Yahyâ b. Yahyâ, Abdurrahman Mehdî'den daha sağlamdır” demiştir. Hicri 126 yılında vefat etmiştir.<sup>91</sup>

Hz. Peygamber → Hz. Âişe → Muâze → Âsım → Abdullâh → Süveyd b. Nasr → Nesâî

Hz. Peygamber → Hz. Âişe → Muâze → Âsım → Şu'be → Muhammed → Muhammed

<sup>88</sup> Müslim, “Hayız”, 485.

<sup>89</sup> Bk. “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları” rivâyetleri.

<sup>90</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 3/429; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/402-406; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/591; İbn Hacer, *Takrîb*, 158.

<sup>91</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 7/193; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/103; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 20/6; İbn Hacer, *Takrîb*, 1069.

## b. Beşşâr ➔ Nesâî

Abdullâh (ö. 181/798): Abdullâh b. Mübârek, tebeu't-tabiîndendir. Zehebî "imam", 'İclî "sika, sebt" olduğunu söylemiştir.<sup>92</sup>

Süveyd b. Nasr (ö. 240/855): Süveyd b. Nasr b. Süveyd el-Mervezî, tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. Zehebî ve Nesâî "sika" olduğunu söylemiştir.<sup>93</sup>

Muhammed b. Ca'fer b. Ziyâd (ö. 228/843): Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn "sika" olduğunu söylemiş, İbn Hibbân *es-Sikât*'ta onu zikretmiştir.<sup>94</sup>

Muhammed b. Beşşâr (ö. 252/866): Muhammed b. Beşşâr b. Osmân el-Abdî, tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. Onun için 'İclî "sika", Ebû Hâtim "sadûk," Nesâî "sâlih, lâ be'se bih (bir sakıncası yoktur)", İbn Hibbân "hadislerini ezberler ve hafızasından okurdu" demiştir.<sup>95</sup>

Senedlerde yer alan râvîlerin sika olması sebebiyle 2 rivâyetin senet açısından sahih olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Bu rivayetler kadının ve erkeğin beraber aynı kaptan abdest ve gusül almalarında bir sakınca olmadığına işaret etmektedir.<sup>96</sup> Hz. Âişe'nin bu kadar özel bir durumu paylaşması dikkat çekicidir. Bu durumun haber verilmesinin arka planında, o dönemde hayızlı kadınların sosyal hayattan soyutlandıkları gerçeği yatmaktadır. Müslim'in bu rivayeti Hayız kitabında zikretmesinden Hz. Âişe'nin hayızlı olduğu anlaşılmaktadır. O hayızlıyken elini Hz. Peygamber'in yıkandığı suya sokmuş, Hz. Peygamber herhangi bir uyarıda bulunmamıştır.

## 2.6. Hayız Kanı Bulaşan Elbisenin Yıkınması

Elbisesine kan bulaşan hayızlı kadının durumunu bildiren rivayet şöyledir:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا عَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ عَبْدِ الْوَارِثِ حَدَّثَنِي أَبِي حَدَّثَتْنِي أُمُّ الْحَسَنِ بَعْثِي جَدَّةَ أَبِي  
بَكْرِ الْعَدَوِيِّ عَنْ مُعَاذَةَ قَالَتْ سَأَلْتُ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا عَنِ الْحَائِضِ يُصِيبُ ثَوْبَهَا الدَّمَ قَالَتْ تَغْسِلُهُ فَإِنْ لَمْ  
يَذْهَبِ أَثَرُهُ فَلْتَعْبِرْهُ بِشَيْءٍ مِنْ صُفْرَةٍ قَالَتْ وَلَقَدْ كُنْتُ أَحْيِضُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثَ حِيضٍ جَمِيعًا لَا أَعْسِلُ لِي

<sup>92</sup> Zehebî, *Siyeru a 'lâmi 'n-nübelâ*, 15/395.

<sup>93</sup> Zehebî, *Siyeru a 'lâmi 'n-nübelâ*, 21/485.

<sup>94</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü 't-Tehzîb*, 3/530.

<sup>95</sup> 'İclî, *Ma 'rifetü 's-sikât*, 2/233; Mizzî, *Tehzîbü 'l-Kemâl*, 24/512; İbn Hacer, *Takrîb*, 405.

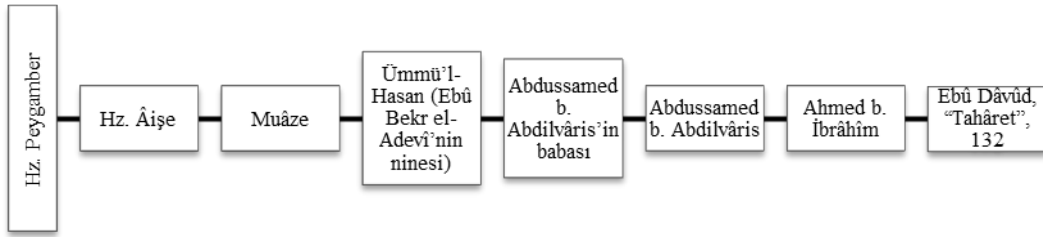
<sup>96</sup> Şevkânî, *Neylü 'l-evtâr*, 1/32.



ثَوْبًا

Bize Ahmed b. İbrâhîm rivayet etti: Bize Abdu's-samed b. Abdi'l-vâris rivayet etti: Şöyle dedi: Bana babam rivayet etti. Şöyle dedi: Bana Ümmü'l-Hasen yani Ebû Bekr el-Adevî'nin ninesi, Muâze'den şöyle rivayet etti. Muâze şöyle dedi: “*Âişe (r. anhâ)'ya elbisesine kan bulaşan hayızlı kadının durumunu sordum. 'Onu yıkasın eğer kanın izi gitmezse, onun rengini sarı bir şeyle değiştirsin.'* dedi. ‘Ben Resûlullâh (s.a.v)’in yanında üç hayız olur, elbisemi yıkamazdım.’ diye ekledi.”<sup>97</sup>

Rivayetin sened şeması ve değerlendirmesi şöyledir:



*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *Ümmü'l-Hasen (Ebû Bekr el-Adevî'nin ninesi)* ➔ *Abdussamed b. Abdilvâris'in babası* ➔ *Abdussamed b. Abdilvâris* ➔ *Ahmed b. İbrâhîm* ➔ *Ebû Dâvûd*

Ümmü'l-Hasan: Ebû Bekr el-Adevî'nin ninesi olup tebeu't-tabiîndendir. İbn Hacer durumu hakkında başka bilgi vermemiştir.<sup>98</sup>

Abdussamed b. Abdilvâris'in babası (ö. 180/797): Abdülvâris b. Saîd b. Zekvân et-Temimî, tebeu't-tabiîndendir. Zehebî “imam, hafız, sebt”, Ebû Zür'a “sika”, Nesâî “sika, sebt” ve İbn Sa'd “sika, hüccet” olduğunu söylemiştir.<sup>99</sup>

Abdussamed b. Abdilvâris (ö. 207/823): Tebeu't-tabiînden olan râvi için Zehebî “imam, hafız, sika” ve Ebû Hâtim “sika” demiştir.<sup>100</sup>

Ahmed b. İbrâhîm (ö. 246/861): Ahmed b. İbrâhîm b. Kesîr ed-Devrakî, tebeu't-

<sup>97</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 132.

<sup>98</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/694.

<sup>99</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/311.

<sup>100</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 18/47.

tâbîinden rivayet eden büyük râvîlerdendir. Zehebî “imam, hafız” ve Ebû Hâtim “sadûk” olduğunu söylemiştir.<sup>101</sup>

Yapılan bu inceleme neticesinde senedde yer alan râvîlerin sika olması sebebiyle bu rivâyetin senet açısından sahih olduğu tespit edilmiştir.

Rivayette Muâze'nin Hz. Âişe'ye sorduğu soru ve aldığı cevap nakledilmiştir. Mevkuf olan rivâyet, Hz. Âişe'nin Resûlullâh devrinde hayız halinde giydiği elbisesini yıkamadığını bildirmesi sebebiyle merfû hükmündedir. Hz. Âişe Muâze'ye, hayızlı kadının elbisesinde kan izi varsa onu yıkamasını, kanın rengi çıkmıyorsa üzerine rengini değiştirecek amber, zaferân gibi bir şey sürmesini söylemiştir. Hz. Âişe'nin “لَا أَعْسِلُ لِي تَوْبًا” sözü yıkama işleminin hayız günlerinde değil hayız bittikten sonra olduğuna işarettir.<sup>102</sup>

## 2.7. Ahzâb Sûresi 51. Ayetinin Tefsiri

Ahzâb Sûresi 51. ayet nazil olduktan sonra Hz. Peygamber'in hanımlarından kendi gününde izin almaya başladığını bildiren rivâyetler Buhârî, Müslim<sup>103</sup> ve Ebû Dâvûd<sup>104</sup> tarafından tahrir edilmiştir. Buhârî'de yer alan rivayet şöyledir:

حَدَّثَنَا جِبَّانُ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ أَخْبَرَنَا عَاصِمُ الْأَخْوَلُ عَنْ مُعَاذَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ  
مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ : تُرْجِي رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَسْتَأْذِنُ فِي يَوْمِ الْمَرْأَةِ مِنَّا بَعْدَ أَنْ أَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةَ  
فَقُلْتُ لَهَا مَا كُنْتَ تَقُولِينَ قَالَتْ كُنْتُ أَقُولُ لَهُ إِنْ كَانَ ذَاكَ إِلَيَّ تَشَاءُ وَمَنْ ابْتَعَيْتِ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ  
فَإِنِّي لَا أُرِيدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ أُؤْتِرَ عَلَيْكَ أَحَدًا

Bize Hibbân b. Mûsâ rivayet etti: Bize Abdullâh haber verdi: Bize Âsım el-Ahvel Muâze'den, o da Âişe (r. anha)'dan haber verdi: “Resûlullâh (s.a.v) ‘Onlardan dilediğinin beraberliğini erteler dilediğini yanına alırsın. Uzaklaştırdıklarından birini istemende bir sakınca yoktur.’ âyeti indikten sonra, bizden kadının gününde izin isterdi. Muâze Âişe'ye ‘Sen Resûlullâh’a ne derdin?’ dedim. Âişe: ‘Eğer izin vermek bana ait ise senin üzerine hiç kimseyi

<sup>101</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/125.

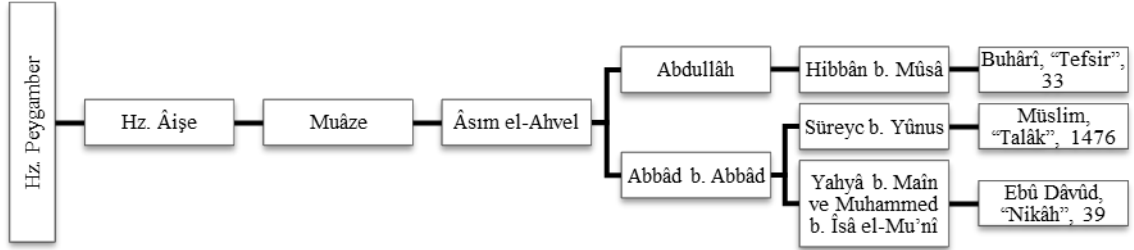
<sup>102</sup> Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Ebu'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 2/183.

<sup>103</sup> Müslim, “Talâk”, 2697.

<sup>104</sup> Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 39.

tercih etmek istemem! diye cevap verirdim, ' dedi. ”<sup>105</sup>

Rivayetin sened şeması şöyledir:



Muâze rivayetleri Hz. Âişe'den almış, ondan da Âsım el-Ahvel nakletmiştir. Buhârî'de “كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي يَوْمِ الْمَرْأَةِ مِنَّا بَعْدَ أَنْ أَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ”، Müslim'de “كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا كَانَ فِي يَوْمِ الْمَرْأَةِ مِنَّا بَعْدَ مَا نَزَلَتْ” ve Ebû Dâvûd'da “كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَسْتَأْذِنُنَا إِذَا كَانَ فِي يَوْمِ الْمَرْأَةِ مِنَّا بَعْدَ مَا نَزَلَتْ” lafızları ile ayetin nazil olmasından Hz. Peygamber'in hanımlarından izin istediği anlatılmıştır. Daha sonra Muâze'nin Hz. Âişe'ye sorusu Buhârî'de “فَقُلْتُ لَهَا مَا كُنْتَ تَقُولِينَ” Ebû Dâvûd'da “مَا كُنْتَ تَقُولِينَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ”، Müslim'de “فَمَا كُنْتَ كُنْتَ أَقُولُ لَهُ إِنَّ” ziyadesiyledir. Hz. Âişe'nin cevabı Buhârî'de “إِنْ كَانَ ذَلِكَ إِلَيَّ لَا أُرِيدُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ أُؤْتِرَ عَلَيْكَ أَحَدًا” Müslim ve Ebû Dâvûd'da “إِنْ كَانَ ذَلِكَ إِلَيَّ” lafızları iledir.

Rivayetin senet değerlendirmeleri şöyledir:

Hz. Peygamber → Hz. Âişe → Muâze → Âsım el-Ahvel<sup>106</sup> → Abdullâh<sup>107</sup> → Hibbân b. Mûsâ → Buhârî

Hibbân b. Mûsâ (ö. 233/848): Hibbân b. Mûsâ b. Sevvâr es-Sülemî, tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvîlerdendir. Yahyâ b. Maîn “lâ be'se bihi (zararı yoktur)” ve Zehebî

<sup>105</sup> Buhârî, “Tefsir”, 33.

<sup>106</sup> Bk. “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları” rivâyetleri.

<sup>107</sup> Bk. “Hz. Âişe ve Hz. Peygamber'in Aynı Kaptan Yıkanmaları” rivâyetleri.

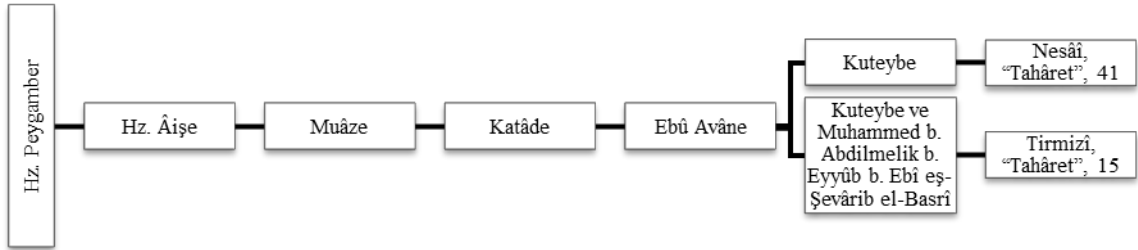


اٰخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ مُعَاذَةَ عَنْ عَائِشَةَ اَنَّهَا قَالَتْ مَرَّ اَزْوَاجُكُمْ اَنْ يَسْتَطِيْبُوْا

بِالْمَاءِ فَاِيَّ اَسْتَحْبِيْهِمْ مِنْهُ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ ﷺ كَانَ يَفْعَلُهُ

Bize Kuteybe haber verdi. Şöyle dedi: Bize Ebû Avâne, Katâde'den, o da Muâze'den, o da Âişe'den rivayet etti. Âişe (r. anha) şöyle dedi: “Ey kadınlar kocalarınıza su ile temizlenmelerini söyleyiniz. Ben Resûlullâh (s.a.v)’in su ile taharetlendiğini kocalarınıza söylemekten utanıyorum.”<sup>115</sup>

Rivayetin sened şeması şöyledir:



Muâze rivayeti Hz. Âişe'den almış, ondan da Katâde nakletmiştir. Lafız farkı bulunmayan rivâyetler Ebû Avâne ile intişar etmiştir.

Rivayetin senet değerlendirmeleri şöyledir:

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *Katâde*<sup>116</sup> ➔ *Ebû Avâne* ➔ *Kuteybe* ➔ *Nesâî*

Ebû Avâne (ö. 175/792): el-Vaddâh b. Abdillâh el-Vâsitî, tebeu't-tâbiînin büyüklerindendir. Onun için İbn Hacer “sika ve sebt”, Ebû Zür’a “Kitabından rivayet ettiğinde sika”, Ebû Hâtim “Kitapları sahih, ezberden rivayette hatası olabilir, sadûk, sika” ve Zehebî “imam, hafız, sebt, Basra’nın muhaddisi” demiştir.<sup>117</sup>

*Hz. Peygamber* ➔ *Hz. Âişe* ➔ *Muâze* ➔ *Katâde* ➔ *Ebû Avâne* ➔ *Kuteybe ve Muhammed b. Abdilmelik b. Eyyûb b. Ebî eş-Şevârib el-Basrî* ➔ *Tirmizî*

Muhammed b. Abdilmelik İbn-i Ebî eş-Şevârib (ö. 244/859): Tebeu't-tâbiînden rivayet eden büyük râvilerdendir. Onun için Zehebî “imam, sika, muhaddis, fakih” ve Nesâî

<sup>115</sup> Nesâî, “Tahâret”, 41.

<sup>116</sup> Bk. “Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları” rivâyetleri.

<sup>117</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/218; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4, 308.

“Lâ be’se bihî, sika” demiştir.<sup>118</sup>

Senedlerde yer alan râvilerin sika olmaları sebebiyle Hz. Peygamber’in taharetlenme şeklini bildiren 2 rivâyetin senet açısından sahih olduğu neticesine ulaşılmıştır. Bu rivayet su ile temizlenmenin vacip olduğuna değil necaseti gidermek için suyun öncelikli olduğuna işaret etmektedir. Âlimler tuvalet temizliğinin su ve taşla beraber yapılmasını tercih etmişlerdir. Taharetlenirken önce taşla necasetin giderilmesini daha sonra suyla yıkanmayı tavsiye etmişlerdir. Böyle yapıldığında necaset giderilmiş olacak, elin necasete teması azalacak ve en uygun şekilde temizlik gerçekleşecektir. Eğer kişi taharetlenmede birini tercih edecekse suyu tercih etmelidir. Çünkü su necaseti ve izlerini gidermeye daha elverişlidir.<sup>119</sup>

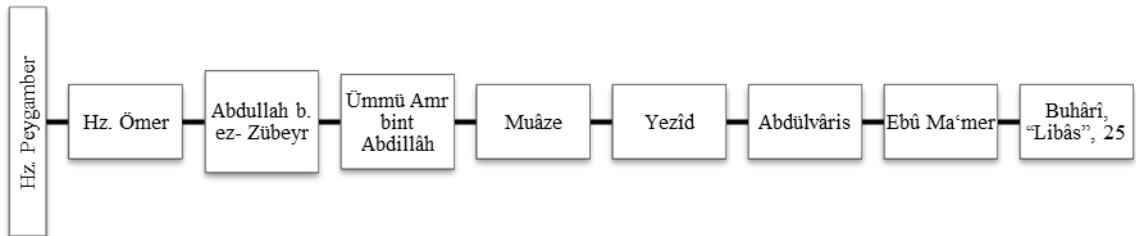
## 2.9. İpek Giymenin Yasaklanması

Hz. Peygamber’den ipek giyme konusunda şu rivayet nakledilmiştir:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ عَنْ أَبِي ذُبْيَانَ حَلِيفَةَ بْنِ كَعْبٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ الزُّبَيْرِ يَقُولُ سَمِعْتُ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ لَبَسَ الْحَرِيرَ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي الْآخِرَةِ وَقَالَ أَبُو مَعْمَرٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ عَنْ يَرِيدَ قَالَتْ مُعَاذَةُ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ عَمْرُو بِنْتُ عَبْدِ اللَّهِ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ الزُّبَيْرِ سَمِعَ عُمَرَ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ نَحْوَهُ

Bize Alî b. el-Ca’d rivayet etti: Bize Şu’be, Ebû Zübyân Halîfe b. Ka'b'dan şöyle haber verdi: Ben İbnü’z-Zübeyr'den işittim, şöyle diyordu: Ben Ömer’den işittim, şöyle diyordu: Nebî (s.a.v); “Her kim dünyada hâlis ipek giyerse, onu ahirette giyemez.” buyurdu. Ve bize Ebû Ma’mer dedi: Bize Abdülvâris, Yezîd’den rivayet etti. Muâze şöyle dedi: Bana Ümmü Amr bint Abdillâh haber verdi: Ben Abdullâh b. ez- Zübeyr'den işittim: O da Ömer'den işitti: Ömer de Nebî (s.a.v)'den işitti.<sup>120</sup>

Rivayetın sened şeması ve değerlendirmesi şöyledir:



<sup>118</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/102; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/19; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/118.

<sup>119</sup> Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 1/121.

<sup>120</sup> Buhârî, “Libâs”, 25.

Muâze rivayeti tâbiî bir kadın olan Ümmü Amr bint Abdillâh b. Zübeyr'den nakletmiş, ondan da Yezîd rivayet etmiştir.

*Hz. Peygamber* → *Hz. Ömer* → *Abdullah b. ez-Zübeyr* → *Ümmü Amr bint Abdillâh* → *Muâze* → *Yezîd*<sup>121</sup> → *Abdülvâris*<sup>122</sup> → *Ebû Ma'mer* → *Buhârî*

Ümmü Amr bint Abdillâh b. Zübeyr (ö. ?): Ümmü Amr tâbiîdir. Babası Abdillâh b. Zübeyr'den hadis rivayet etmiş, ondan da Muâze el-Adeviyye nakilde bulunmuştur. İbn Sa'd, Abdillâh b. Zübeyr'in beş kızı olduğunu, Rukayya, Fâtıma, Fâhite ve Ümmü Hukeym'in isimlerinin belli olduğunu, beşinci kızının da Ümmü Amr olduğunu söylemiştir. İbn Hacer "makbul" olduğunu söylemiştir. Rivayetini Buhârî *es-Sahîh*'e ve Nesâî *es-Sünenü'l-kübrâ*'ya<sup>123</sup> almıştır.<sup>124</sup>

Sahâbînin bir başka sahâbîden rivayetine (Hz. Ömer-Abdullah b. ez-Zübeyr) örnek olan bu rivâyet senedde yer alan râvilerin sika olması sebebiyle senet açısından sahihtir.

Rivayetin zahirine göre ipek giymek kadın erkek herkese haramdır. Bu konuda çok sayıda görüş söylenmiştir. Birinci görüşe göre, ipek giymek erkeklere haramdır. Kurtubî (ö. 671/1273), ipek giyme konusunda insanların ihtilaf ettiğini; kimisinin yasakladığını, kimisinin umumen caiz gördüğünü söylerken âlimlerin çoğunun erkeklerin ipek giymesinin haram olduğu görüşünde olduklarını ifade etmiştir. Âlimler bu görüşlerine Müslim<sup>125</sup> ve Tirmizî'de<sup>126</sup> yer alan rivayetleri delil göstermişlerdir. İkinci görüşe göre, mescid girişinde ipek alışverişi yapmak caizdir. Üçüncü görüşe göre, erkek alışverişte ipeğe dokunulabilir. Dördüncü görüşe göre, ipeği mal edinmek, hediye etmek caizdir fakat giymek caiz değildir. Beşinci görüşe göre, ipek eşe dosta hediye edilebilir. Altıncı görüşe göre ipek kafir olan akraba ve arkadaşlara hediye edilebilir. Yedinci görüşe göre erkeklere ipek hediye edilebilir. Çünkü kendileri giymek zorunda değildirler. Sekizinci görüşe bu rivayetteki yasak kadın erkek herkesi kapsar. Fakat burada erkeklere bir yasak söz konusudur. Çünkü başka rivayetler kadınların ipek giymesinin caiz olduğunu ifade etmektedir. Dokuzuncu görüşe göre rivayetin manasını hakikate hamledilerek kişi ipek giyip tövbe etmiş olsa da o kimsenin ahirette ipek

<sup>121</sup> Bk. "Hayızlı Kadınların Namaz Kılmamaları" rivâyetleri.

<sup>122</sup> Bk. "Hz. Peygamber'in Her Ayın Üç Gününü Oruçlu Geçirmesi" rivâyetleri.

<sup>123</sup> Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, haz. Abdullah bin Abdu'l-Muhsin (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Ezân", 81 (9514).

<sup>124</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 35/373; İbn Kesîr ed-Dimeşkî, Ebû'l-Fedâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *et-Tekmilü fi'l-Cerh ve't-ta'dîl ve Ma'rîfeti's-sikât ve'dua'fâ ve'l-mecâhîl*, thk. Şâvî b. Muhammed (Yemen: Mektebetü İbn Abbâs, 2011), 4/347; İbn Hacer, *Takrîb*, 674; a. mlf., *Lisânü'l-mîzân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrût: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 2002), 9/502; a. mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/699.

<sup>125</sup> Müslim, "Libâs ve Zînet", 3852.

<sup>126</sup> Tirmizî, "Libâs", 1.

giyemeyeceği iddia edilmiştir. Çoğunluğa göre ise tövbe edip bu tövbe üzere ölürse ahirette ipek giymekten mahrum kalmaz. Onuncu görüşe göre cuma günleri güzel elbise giymek müstehaptır.<sup>127</sup>

### 3. Muâze Rivâyetlerinin Hoca ve Talebe Râvilerine Göre Dağılımı

Muâze'nin kimlerden hadis aldığı, kendisinden nakleden râvilerin kimler olduğunu ve aralarında akrabalık bağının bulunup bulunmadığını tespit etmek için rivâyetlerinin hoca ve talebe râvilerine göre dağılımını gösterilmiştir.

<b><u>Hoca Adı</u></b>	<b><u>Rivayet Adedi</u></b>
Hz. Âişe	29
Ümmü Amr bint Abdillâh	1
<b><u>Râvi Adı</u></b>	<b><u>Rivayet Adedi</u></b>
Yezîd er-Rişk	9
Âsım el-Ahvel	7
Katâde	6
Ebû Kılâbe	4
İshâk b. Süveyd	2
Eyyûb es-Sahtiyânî	1
Ümmü'l-Hasan	1

Muâze'nin, rivâyetlerini kendisi gibi kadın olan Hz. Âişe ve Ümmü Amr bint Abdillâh'tan naklettiği görülmüştür. Ancak talebeleri olan Yezîd er-Rişk, Eyyûb es-Sahtiyânî, Âsım el-Ahvel, Ebû Kılâbe, İshâk b. Süveyd ve Katâde ile Muâze arasında bir akrabalık bağı bulunmamaktadır. Muâze'nin Basra'da kadınlardan oluşan bir halkası olduğu bilinmekle beraber bu tabloya göre onun erkek talebelerinin de olduğu ve hadis nakletme konusunda ayırım yapmadığı anlaşılmaktadır.

### 4. Rivâyetlerin Konulara Göre Tasnifi ve Rivâyet Sayısı

Muâze'nin rivâyetlerinin bablarına göre tasnifi, rivâyet sayısı ve sened değerlendirmesi sonucunda elde edilen bulgular şöyledir: Muâze rivâyetlerinin Kütüb-i Sitte'de kitaplarına göre dağılımında; Tahâret 8, Hayız 6, Savm/Sıyâm 5, Eşribe 3, Salâtü'l-müsâfirîn/İkâmetü's-salât 3, Tefsir 1, Libâs 1, Talâk 1, Nikâh 1, Gusûl ve Teyemmüm 1

<sup>127</sup> Aynî, 'Umdetü'l-kârî, 10/34-35. bk. İbrahim Saylan, "İpek ve Altının Erkeklerle Haram Olmasının Vurûd Ortamı Açısından Değerlendirilmesi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 / 2 (Aralık 2019): 81-98.



olmak üzere toplam 10 babda oldukları tespit edilmiştir. Rivâyetler ibadet ve muâmelâta ait konulardadır.

Muâze'nin Kütüb-i Sitte'deki rivâyet sayısı Buhârî'de 10, Müslim'de 9, Ebû Dâvûd'da 4, İbn Mâce'de 4, Nesâî'de 7 ve Tirmizî'de 3 olmak üzere 30 olarak tespit edilmiştir. Yapılan incelemede nakledilen hadislerin tamamının sahih olduğu ve çeşitli fikhî meseleleri içerdiği sonucuna ulaşılmıştır. Hadislerin metni arasında mana ile rivâyetten kaynaklı lafız farkları bulunmakla beraber, bu farklar hadisin anlamında değişikliğe sebep olmamıştır. Muâze'nin Hz. Âişe'ye sorduğu sorular ve aldığı cevaplar rivayetlerin önemli bir kısmını oluşturmakta, kendisinin öğrenmeye meraklı biri olduğu anlaşılmaktadır.

### Sonuç

Muâze, Basra'nın âlim kadınlarından biri olup Basra'ya gelen Hz. Âişe, Hz. Ali gibi kimselerle görüşerek onlardan hadis öğrenmiştir. Onun naklettiği rivayetler Kütüb-i Sitte müellifleri tarafından eserlerine alınmış, Tahâret, Hayız, Savm/Sıyâm, Eşribe, Salâtü'l-müsâfirîn/İkâmetü's-salât, Tefsir, Libâs, Talâk, Nikâh, Gusûl ve Teyemmüm kitaplarında tahrir edilmiştir. İçerik olarak rivâyetlerin sadece kadınları, sadece erkekleri ve geneli ilgilendiren hükümleri ihtiva ettiği tespit edilmiştir. Rivayetlerin kendisinin de kadın olması sebebiyle sadece kadınları ilgilendiren konularda yoğunlaştığı, hayızlı kadınların namazı kaza etmeyecekleri, elbisesine kan bulaşan hayızlı kadının elbisesini yıkayacağı çıkmazsa sarı bir renge boyayabileceği ve hayızlı kadınla sosyal münasebetlerin devam edeceğine dair bilgileri barındırdığı söylenebilir. Bunun dışında kişinin tuvalet ihtiyacını giderdikten sonra suyla temizleneceği haber verilmiştir. Hz. Peygamber'in ibadet hayatıyla ilgili her ay üç gün oruç tuttuğu ve Duhâ namazını dört rekât kıldığı bildirilmiştir. Hz. Peygamber'in kap olarak bir dönem dübbâ', hantem, nekîr ve müzeffetiye kullanmayı ve ipek giymeyi yasakladığı nakledilmiştir. Ahzâb Sûresi 51. ayeti kapsamında Muâze'nin Hz. Âişe'ye soru sorduğu görülmüştür.

Muâze, rivâyetleriyle meşhur tâbiînin önde gelen isimlerinden olmasına rağmen onun Kütüb-i Sitte'de mükerrerler ile 30 rivayetinin bulunduğu ve Kütüb-i Sitte'nin hacmine göre Muâze'den tahrir edilen rivâyet sayısının oldukça az olduğu tespit edilmiştir. Muâze kendisi gibi kadın olan Hz. Âişe ve Ümmü Amr bint Abdillâh'tan hadis nakletmiştir. Onun hadis alıp naklettiği kişiler göz önünde bulundurulduğunda hadis rivayetinde aile faktörünün etkili olmadığı anlaşılmaktadır.

## Kaynakça

- Abdullâh, Abdülkâdir Hâmid. “Ehâdisü Muâze el-Adeviyye”. *Mecelletü'l-ulûmi'l-terbeviyyeti ve'l-insaniyye* 9 (2021), 1-16.
- Abdülhafûr Hamîd, Afâf. “Cühûdü'l-Mer'e fi Neşri'l-Hadîsi ve Ulûmihî”. *Mecelletü Câmi'a'ti'l-Ummü'l-Kurâ li Ulûmi'l-Şer'iyye* 19/42 (2007): 230-270.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût. Mısır: Müessesetü'r-risâle, 1999.
- Ağırakça Şahyar, Ayşe Esra. *Seyahat ve Rivayetleriyle Hanım Sahabîler*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2015.
- Atik, Ümmügülsüm. *Ümmü'd-Derdâ es-Suğrâ'nın Hayatı ve Rivâyetleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Hadis Bilim Dalı, 2022.
- Aydınlı, Abdullâh. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2013.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî. *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Ebu'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1999.
- Bâltû. Âliye bint Abdillâh, *Terâcimü tabakati'l-muhaddisâti mine't-tâbiyyâti ve merviyâtihinne fi'l-Kütübi's-Sitte*. Mekke: Yüksek Lisans Tezi, 2006, Erişim: 7 Mart 2021. <http://toratheyat.com/f-74.html>.
- Bolelli, Nusrettin. *Kadınların Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *et-Târîhu'l-kebîr*. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- Cum'a, Ahmed Halîl. *Nisâü min asri't-tâbiîn*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Dârimî. Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. *es-Sünen*. Lübnân: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1987.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk., Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrût: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Hüseyn er-Reşîd, Nidâl Alî. "Merviyyâtü't-tâbiyyeti'l-celîleti Muâze el-Adeviyye el-Basriyye fi'l-Kütüb-i's-Sitte -Dirâsetün tahliliyye-". *Mecelletü'l-câmiyyetü'l-Irâkiyye* 52/3 (2017), 133-166.
- 'İclî, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-'İclî. *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdü'l-Âlîm el-Büstî. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1985.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrût: Dâru'l-ihyâi't-turâsi'l-arabî, 1952.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. İbrâhîm ez-Zeybek ve Âdil Mürşid. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1995.
- İbn Hacer, *Takrîbu't-tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-reşîd, 1986.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fetħu'l-bârî bi-şerħi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdülazîz b. Abdillâh. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1959.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrût: Mektebetü'l-matbûati'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu't-sikât*, thk. Muhammed Abdülmûîn Han. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1973.
- İbn Kesîr ed-Dîmeşkî, Ebü'l-Fedâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dîmeşkî. *et-Tekmilü fi'l-Cerh ve't-ta'dîl ve Ma'rifeti's-sikât ve'duafâ ve'l-mecâhil*. thk. Şâvî b. Muhammed. Yemen: Mektebetü İbn Abbâs, 2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *eṭ-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ'. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- Karaman, Hayrettin vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kelâbâzî, Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî. *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî: el-Hidâye ve'l-irşâd fi ma'rifeti ehli's-sika ve's-sedâd*. thk. Abdullâh el-Leysî. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1986.

- Kotan, Sehal Deniz. *Kadın Sahabîlerin Rivayetlerinin Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Basılmış Doktora Tezi, 2019.
- Kurt, Hatice. *Sahabî Hanımlar ve Hadis İlmî*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2001, 160.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahman b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabî, ts.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünen*. Halep: Mektebü'l-matbûati'l-İslamiyye, 1994.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. haz. Abdullah bin Abdu'l-Muhsin. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ İbn-i Şeref. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc Şerhu Müslim*. Mısır: Matbaâtü'l-Mısriyye 1929.
- Öz, Mustafa. “Muhakkime-i Ülä”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/398-399. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Saylan, İbrahim. “İpek ve Altının Erkeklerle Haram Olmasının Vurûd Ortamı Açısından Değerlendirilmesi”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 / 2 (Aralık 2019): 81-98.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-Şevkânî. *Neylü'l-evfâr şerhu Münteķa'l-aḥbâr mineḥâdîsi seyyidi'l-aḥyâr*. Kâhire: y.y., 1971.
- Temiz, Rabia Zahide. “Hayızlı Kadının Orucu Meselesi: ‘Sen Harûrî Misin?’ Rivayeti Üzerine Bir İnceleme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25 / 3 (Aralık 2021): 1253-1275. <https://doi.org/10.18505/cuid.960622>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.
- Tozluk, Hatice. *Amre bint Abdurrahmân'ın Hayatı ve Rivâyetleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2001.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrût: Dâru'l-ğarbî'l-İslâmî, 2003.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Beyrût: Müesssetü'r-risâle, 1985.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî. *Tezkiretu'l-huffâz*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Maârifî'l-Usmâniyye, 1955.

Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî. *el-A'lâm*. Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

## HÂKİM EL-CÜŞEMÎ'NİN *ET-TEHZÎB FÎ'T-Tefsîr* ADLI TEFSİRİNDE İLÂHIYYÂT BAHİSLERİ VE MU'TEZİLÎ GÖRÜŞLERİN ETKİSİ

*The Issues of İlâhiyyah in al-Hâkim al-Jushamî's Tafsîr Titled al-Tahdhîb fî al-Tafsîr and  
the Influence of Mu'tazilite Views*

**Faruk ÖZDEMİR**

Doç. Dr., Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Sinop/Türkiye  
Assoc. Prof. Dr., Sinop University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Sinop/Türkiye  
fozdemir@sinop.edu.tr  
orcid.org/ 0000-0003-1890-9194

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 17 Ekim / October 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 23 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık / December 2023

**Atıf/Cite as:** Özdemir, Faruk. "Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fî't-Tefsîr Adlı Tefsirinde İlâhiyyât Bahisleri ve Mu'tezilî Görüşlerin Etkisi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2023), 69-96. <https://doi.org/10.59536/buiifd.1377504>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Öz**

Bu makalede Hâkim el-Cüşemî'nin (ö. 494/1101) *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsirinde ilâhiyyât bahisleri ve Mu'tezilî görüşlerin etkisi araştırma konusu yapılmıştır. Hz. Ali (ö. 40/661) ile Muaviye (ö. 60/680) arasında meydana gelen Sıffin (37/657) Savaşı sonrasında "Hakem Olayı"ni takip eden süreçte Müslümanlar arasında itikâdî ve siyasî görüş ayrılıkları sebebiyle birçok mezhep ve fırka ortaya çıkmıştır. Her mezhep kendi görüşünün doğruluğunu ispatlayabilmek ve meşru bir zemin bulabilmek gayesiyle Kur'ân âyetlerine müracaat etmiştir. Mu'tezile mezhebine mensup müfessirler de bu mezhebin *usûl-i hamse* diye meşhur beş esası doğrultusunda tefsir yazmışlardır. Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsiri de Mu'tezilî görüşlerin yoğun olarak işlendiği bir tefsirdir. Söz konusu tefsir Mu'tezile ekolünün görüşlerinin Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) tarafından sistematik hale getirilmesinin akabinde yazılmış olması açısından önem arz etmektedir. Araştırmamız söz konusu tefsirdeki ilâhiyyât bahisleri ile sınırlandırılmış, makalemizin boyutunu aşacağı düşüncesiyle sem'îyyât ve nübüvvet bahisleri araştırma kapsamı dışında tutulmuştur. Bu bağlamda Allah'ın varlığı ve birliği, Allah'ın benzerinin olmaması, Allah hakkında "şey" denilmesi, "cisim" denilmemesi, rü'yatullah, Allah'ın isimleri ve sıfatları gibi ilâhiyyât konularına ilişkin Hâkim el-Cüşemî'nin görüş ve değerlendirmelerine yer verilmiştir. Araştırmamızın amacı ilâhiyyât kapsamına giren itikâdî meselelere dair Hâkim el-Cüşemî'nin görüşlerini tespit etmek, Mu'tezile'nin aynı meselelere ilişkin görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemektir. Bu araştırmada literatür taraması yöntemi kullanılarak Hâkim el-Cüşemî'nin tefsiri başta olmak üzere kelâmî-itikâdî konularda kaleme alınmış kaynaklar incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Hâkim el-Cüşemî, et-Tehzîb fi't-Tefsîr, İlahiyyât, Mu'tezile.

**Abstract**

In this article, al-Hâkim al-Jushamî's (d. 494/1101) tafsîr *al-Tahdhîb fi al-Tafsîr* is analyzed in terms of mentions of ilahiyah and the influence of Mu'tazilite views. After the Battle of Siffin (37/657) between Ali (d. 40/661) and Mu'awiya (d. 60/680), many sects and groups emerged among Muslims due to the differences of opinion on theological and political issues. Each sect appealed to the verses of the Qur'an in order to prove the legitimacy of its views and to find a legitimate ground. Mu'tazilite mufasssirs also wrote tafsir in line with the five principles of this sect known as *al-Uşul al-Khamsa*. Mufasssir al-Hâkim al-Jushamî's tafsir titled *al-Tahdhîb fi al-Tafsîr* covers Mu'tazilite views extensively. This tafsir is important because it was written after the systematization of the views of the Mu'tazilite school by al-Qadi Abd al-Jabbar (d. 415/1025). The present study is limited to the mentions of ilahiyah in this tafsir, and the mentions of sam'îyyât and prophethood are excluded from the scope of the study since they would be beyond the extent of this article. In this context, al-Hâkim al-Jushamî's views and evaluations on topics of ilahiyah such as the existence and unity of Allah, the uniqueness of Allah, calling Allah a 'thing' and not a 'object', ru'yatullah, and the names and attributes of Allah are included. The present study aims to identify al-Hâkim al-Jushamî's views on the itiqadi issues that fall within the scope of ilahiyah and to determine the similarities and differences between the Mu'tazilites' views on the same issues. In this study, the literature review method was used to examine the sources produced on kalâmî-itiqadi issues, particularly al-Hâkim al-Jushamî's tafsîr.

**Keywords:** Tafsîr, al-Hâkim al-Jushamî, al-Tahdhîb fi al-Tafsîr, İlahiyyah, Mu'tazila.

**Giriş**

Hz. Ali ile Muaviye arasında cereyan eden Sıffin (37/657) Savaşına kadar Müslümanlar arasında derin kelâmî-itikâdî ve siyasî görüş ayrılıkları olduğunu söyleyemeyiz. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) hayattayken Müslümanlar arasındaki Kur'ân'ı anlamaya yönelik ihtilafları çözüme kavuşturuyordu. Allah Resûlü'nün (s.a.s.) âhirete irtihalinden sonra Müslümanlar arasında ihtilaflar meydana gelmiş fakat bunlar derin fikrî ayrılıklar değildi. Başka bir ifadeyle söz konusu ihtilaflar Müslümanların birbirlerini tekfir etme ve bidatçılıkla suçlama derecesine ulaşmamıştı. Mesela ashâb, Hz. Peygamber'in (s.a.s.), "Bana kâğıt kalem

getiriniz de benden sonra dalâlete düşmemeniz için size bir yazı yazayım.” sözü hakkında ihtilaf etmiş hatta Hz. Ömer (ö. 23/644) “Şüphesiz ki Nebî'nin (s.a.s.) ağrısı iyice arttı. Allah'ın kitabı bize yeter.” demiştir. Bu konuda gürültü ve yaygara artınca Nebî (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “Yanımdan kalkınız. Benim yanımda tartışma uygun değildir.”<sup>1</sup> Ashâbın, Resûlullâh'ın (s.a.s.) defni konusundaki ihtilafları da ayrışmalara sebep olacak derin ihtilaf türünden değildi. Onlar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğduğu yer, kiblesi ve haccın yapıldığı mekân olan Mekke'de mi yoksa hicret ettiği ve ensarın vatanı olan Medîne'de mi yoksa peygamberlerin şehri Beyt-i Makdîs'te mi defnedileceği konusunda ihtilaf etmişlerdi. Yine sahâbenin Allah Resûlü'nün (s.a.s.) vefatından sonra kimin halife olacağı konusunda Sakîfetü Benî Saîde'de meydana gelen ihtilafları da böyledir. Bunların hiçbirindeki ihtilaf, ortaya çıktığı dönemde Müslümanlar arasında tefrika, fitne ve nefretin ortaya çıkabileceği tehlikeli noktalara ulaşmamıştı. Müslümanlar arasındaki bu durum Hz. Osman (ö. 35/656) zamanına kadar bu minval üzere devam etti. Bazı Müslümanların ona karşı isyanı, evini kuşatmaları ve nihayet onu şehit etmeleriyle olan oldu. İşte o vakit Müslümanlar arasında fikrî sarsıntılar ortaya çıkmaya başladı. Bu sarsıntılar düşünceleri savurdu. Bu noktada bir grup Hz. Osman'ın kanını talep etti. Akabinde Hz. Ali ile Muaviye arasında Sıffin (37/657) savaşı patlak verdi. Bu harbin akabinde “tahkim olayı”nı takip eden süreçte Havâric, Şîa, Mürchie, Ehl-i sünnet ve Kaderiyye gibi fırkalar zuhur etti. Ardından Basra'da Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) arasındaki kader ve *el-menzile beyne'l-menzileteyn* gibi meselelerdeki fikrî tartışmalar sebebiyle Vâsıl b. Atâ onun meclisinden ayrıldı ve o vakitten sonra Mu'tezile fırkası ortaya çıktı. Müslümanlar arasındaki bu tefrikadan evvel gerek Hz. Peygamber (s.a.s.) gerekse ondan sonraki dönemde insanlar Kur'ân-ı Kerîm'i okuyorlar ya da dinliyorlardı ve onun ruhunu tefekkür etmekle yetiniyorlardı. Şayet onlardan âlim olanlar Kur'ân'la ilgili olarak bunun dışında bir şeyle ilgilenecek olurlarsa âyeti nüzûl sebebi ile açıklıyorlar, garip bir lafzı ya da müphem bir ifadeyi Arap şairlerinin beyitlerinden istihsatta bulunarak tefsir etme yoluna gidiyorlardı. İslâm'ın bu ilk asrında sahâbenin dinî mezheplerin tarafını tuttıkları ve muhtelif din ve mezheplerdeki görüşlere katıldıklarını bilmiyoruz. Fakat ne zaman ki yukarıda işaret edilen tefrika zuhur etti işte o zaman bu fırkalardan her bir fırka ve mezhep Kur'ân'a kendi akideleri çerçevesinden bakmaya ve Allah'ın kitabını kendi mezhepleriyle uyumlu olacak şekilde tefsir etmeye başladı.<sup>2</sup> Nitekim Mu'tezile ekolüne mensup müfessirler

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır en-Nâsır (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), “Kitâbu'l-Megâzi”, 84; “Kitâbu'l-Merdâ”, 17; “Kitâbu'l-İtisâm”, 26; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüürî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), “Vasıyye”, 20 (1637).

<sup>2</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 1/259-260.



*tevhid, adalet, el-vaad ve'l-va'id, el-menzile beyne'l-menzileteyn, el-emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehay'ani'l-münker* diye meşhur beş esası (*usûl-i hamse*) göz önünde bulundurarak Kur'ân âyetlerini tefsir etme yoluna gitmişlerdir.<sup>3</sup>

Mezhep aidiyeti müfessirlerin Kur'ân'a yönelip tefsir yazmalarına hız veren amillerden olduğu için her mezhep mensubu müfessir özellikle kelâmî ve siyâsî meseleler kapsamına giren âyetleri müntesibi olduğu mezhebin ya da fırkanın temel esaslarına ve ilkelerine muhalif olmayacak şekilde te'vil etme yoluna gitmiştir. Bu anlayışın neticesinde mezheplerin kelâmî ve siyâsî konulara ilişkin görüşlerinin yoğun olarak ele alındığı birçok tefsir ortaya çıkmıştır. Bu minval üzere kaleme alınmış tefsirlerden biri de Mu'tezilî müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* isimli tefsiridir. Zira Mu'tezile ekolünün Kâdî Abdülcebbar tarafından sistematik hale getirilişinin akabinde<sup>4</sup> Cüşemî, adı geçen tefsirinde İslâm inancının üç ana esası (*usûl-i selâse*)<sup>5</sup> diye bilinen ilâhiyyât, nübüvvet ve sem'iyât bahisleri kapsamına giren kelâmî konulara genişçe yer vermiş ve değerlendirmeler yapmıştır.<sup>6</sup>

Bu makalede müfessir Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsirindeki ilâhiyyât bahisleri araştırma konusu yapılacaktır. Araştırmanın boyutunu aşacağı için sem'iyât ve nübüvvet bahisleri araştırma kapsamı dışında bırakılacaktır. Bu meyanda Allah'ın varlığı ve birliği, Allah'ın benzerinin (*misl*) olmaması, Allah hakkında “şey” denilmesi, “cisim” denilmemesi, rü'yetullah, Allah'ın isimleri ve sıfatları gibi ilâhiyyât konularına ilişkin Cüşemî'nin te'vil ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Zikredilen meselelere dair Cüşemî'nin görüş ve yorumlarına ilaveten başta Mu'tezile ve Ehl-i sünnet ekolleri olmak üzere Havâric, Şîa, Mürcie, Müşebbihe, Mücessime, Kerrâmiyye gibi mezheplerin görüşlerine de değinilerek mukayese yapılacaktır. Bunu yapmadaki amacımız söz konusu meseleler hakkında Cüşemî'nin görüşleriyle fırka ve mezheplerin görüşleri arasındaki benzerlik ve farklılıkları belirlemektir. Bu bağlamda ayrıca Cüşemî'nin kelâmî meseleler hakkındaki

<sup>3</sup> Mu'tezile'nin beş esası hakkında geniş bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Andülkerîm 'Usmân (b.y.: Mektebetu Vehbe, 1416/1996), 128-148; Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ – Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/57-59; Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyy, ts.), 1/120-123; a.mlf. *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Çelik Yayınevi, ts.), 145-148; İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. M. Sâim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1994), 105-109.

<sup>4</sup> İlyas Çelebi, “Kâdî Abdülcebbar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/105; Kâdî Abdülcebbar hakkında geniş bilgi için bk. Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrût-Lübân: y.y., 1407/1987), 112-113.

<sup>5</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selâse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/212.

<sup>6</sup> Hâkim el-Cüşemî'nin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Adnân Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhü fi tefsîri'l-Kur'ân* (Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 1391/1971), 65-120.

görüŖleriyle mensubu olduğu Mu'tezile mezhebinin zikredilen meselelere iliŖkin görüŖleri arasında ne kadar benzerlik ve farklılık olduğu tespit edilmeye alıŖılacak ve bu Ŗekilde müfessirin araŖtırmamıza konu olan tefsirinde Mu'tezilî görüŖlerden ne derece etkilendiği ve tefsirine yansıtığı somut olarak göz önüne serilmeye alıŖılacaktır. Bu araŖtırmada literatür taraması yöntemi kullanılarak Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-TEFSİR* adlı 10 ciltlik tefsiri başta olmak üzere kelâmî mevzularda kaleme alınmıŖ kaynaklar ile araŖtırmamıza katkı sağlayacak diğer eserler incelenecektir.

Müfessir Cüşemî'nin *et-Tehzîb fi't-TEFSİR* adlı tefsiri üzerine yapılmıŖ bazı akademik alıŖmalar:

- Adnân Zerzûr'un *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân* adlı doktora tezi.<sup>7</sup>

- Süleyman Narol'un *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematiđi Hâkim el-Cüşemî Örneği* adlı eseri.<sup>8</sup>

- Ramazan Yıldırım'ın *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği* adlı eseri.<sup>9</sup>

- Cemal Sünbül'ün *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* adlı yüksek lisans tezi.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Arapça olarak kaleme alınan bu tezde Cüşemî'nin yaŖadıđı asırdaki siyasî-dinî durum, hayatı, eserleri, kendisinden önceki Mu'tezilî tefsirler, tefsirinin kaynakları, Kur'ân'ı tefsir etme metodu, ulümü'l-Kur'ân'la ilgili görüŖleri ve müfessirlere etkisi incelenmiŖ fakat ilâhiyyât bahislerinin tamamı genişçe ve diğer ekollerin ilâhiyyât bahisleriyle ilgili görüŖleri karşılaŖtırmalı olarak ele alınmamıŖtır. Bk. Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân* (DımeŖk: Müessesetu'r-Risâle, 1391/1971).

<sup>8</sup> Bu eserin giriş bölümünde Cüşemî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilmiŖtir. Birinci bölümde zâhir ve bâtın kavramları, tefsirde zâhir-bâtın ayrımı gibi konulara yer verilmiŖtir. İkinci ve son bölümde ise Cüşemî'nin zâhire bağlılık problematiği başlığı altında müfessirin Kur'ân tasavvuru, zâhir anlayıŖı ve arka planı, zâhire bağlı kalma gerekçeleri ile hakikat ve mecaz anlayıŖına deđinilmiŖ fakat ilâhiyyât bahislerine karşılaŖtırmalı olarak yer verilmemiŖtir. Bk. Süleyman Narol, *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematiđi Hâkim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2020).

<sup>9</sup> Bu eserin giriş bölümünde Cüşemî'nin Mu'tezile mezhebi içerisindeki yeri, yaŖadıđı dönemin siyasî ve ilmi durumu hakkında bilgi verilmiŖtir. Birinci bölümde müfessirin hayatı, eğitimi ve eserlerine deđinilmiŖtir. İkinci bölümde ise tevhid, adalet, nübüvvet, Ŗariat ve Allah'ın sıfatları, rü'yetullâh, hüsün, kubuh, hidâyet-dalâlet, insanın fiilleri ve istitâat gibi kelâmî-itikâdî konular hakkındaki görüŖleri ile çeŖitli fırkalar hakkındaki görüŖleri araŖtırma konusu yapılmıŖtır. Söz konusu eserde Cüşemî'nin *Risâletu İblîs*, *'Uyûnu'l-mesâil*, *Tahkîmu'l-'ukûl* ve *Tenbîhu'l-ğâfilîn* isimli eserlerindeki kelâmî görüŖleri temel alınmıŖ fakat *et-Tehzîb fi't-TEFSİR* adlı tefsirinde kelâmî görüŖleri nasıl ele alıp değerlendirdiğine deđinilmemiŖtir. Bk. Ramazan Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği* (İstanbul: İŖaret Yayınları, 2016); Muhammed ınar, "Müteahhir Dönem Mu'tezile Kelâmı: Hâkim el-Cüşemî'nin Mu'tezilî Düşüncedeki Yeri ve GörüŖleri", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2023), 100-105.

<sup>10</sup> Bu tezin giriş bölümünde araŖtırmanın konusu, amacı ve yöntemlerine deđinilmiŖtir. Birinci bölümde müfessir Cüşemî'nin yaŖadıđı dönemin siyasî ve kültürel durumu, hayatı ve eserleri ile Mu'tezile ve Zeydiyye içerisindeki yerine temas edilmiŖtir. Tezin ikinci ve son bölümde *et-Tehzîb fi't-TEFSİR*'in biçim, yöntem ve muhteva analizi ile tefsir literatüründeki yeri araŖtırma konusu yapılmıŖ ancak ilâhiyyât bahislerine genişçe yer

- Fikret Soyâl'in *Esmâ-Ahkâm (Vaîd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi* isimli makalesi.<sup>11</sup>

Cüşemî ile ilgili zikrettiğimiz akademik çalışmalar yapılmış fakat bu araştırmalar müfessirin *et-Tehzîb fi't-tefsîr* adlı tefsiri özelinde ve ilâhiyyât bahislerinin tamamını, başta Mu'tezile olmak üzere diğer mezhep ve fırkaların ilgili meselelere ilişkin görüş ve değerlendirmelerini karşılaştırmalı olarak ele alan çalışmalar değildir. Dolayısıyla araştırmamızın hem bu açıdan hem de Mu'tezile ekolünün görüşlerinin Kâdî Abdülcebbâr tarafından sistematik hale getirildiği bir asırda kaleme alınmış bir tefsir üzerinde yapılmış olması açısından önem arz edeceği kanaatindeyiz.

### 1. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Hâkim el-Cüşemî'ye göre (أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ) “Yoksa (o müşrikler), yerden birtakım ilahlar edindiler de (ölüleri) onlar mı diriltecekler?”<sup>12</sup> âyeti Allah'ın birliğine delil teşkil etmektedir. Ona göre bu âyet Allah'a çocuk ve ortak isnat edenler hakkında nazil olmuş olup buradaki istifhamdan maksat inkârdır ve şu anlamdadır: “Onlar niçin yaratmayan ve hiçbir şeye malik olmayan şeylere tapıyorlar?”. *et-Tehzîb* müellifine göre bu âyet ayrıca, mabûd olan Allah'ın yaşatmaya, öldürmeye ve icat etmeye kâdir olduğuna, ondan başkasının ise bunlara güç yetiremeyeceğine ve dolayısıyla onlara kulluk etmenin doğru olmadığına delâlet ettiğini belirtmektedir. Cüşemî ele aldığımız bu âyetin akabinde gelen (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ) “Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesada uğrar yok olurdu. O halde Arş'in Rabbi olan Allah, onların vasfetmekte oldukları şeylerden (bütün noksanlıklardan) beridir, münezzehtir.”<sup>13</sup> âyetinin hem Allah'ın birliğine hem de mütekellimlerin iki ilahın nefyini üzerine bina ettikleri temânu deliline işaret ettiğini belirtmektedir. Müfessire göre bu âyetin takdiri şöyledir: Şayet yerde ve gökte iki müdebbir (iki idareci/yönetici) olsaydı mutlaka iş

verilmemiştir. Bk. Cemal Sünbül, *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>11</sup> Bu makalede kelâm kaynaklarında esmâ ve ahkâm (vaîd) konusuna değinilmiş, Mâtürîdî ile Cüşemî'nin esmâ-ahkâm görüşlerinin mukayesesi yapılmış, bu bağlamda mürtekb-i kebîrenin fâsık olması, büyük günahın küfre konu olması, şefaât, tövbe, günah-lütuf ilişkisi konularına karşılaştırmalı olarak yer verilmiş fakat ilâhiyyât bahislerine yer verilmemiştir. Bk. Fikret Soyâl, “Esmâ-Ahkâm (Vaîd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi”, *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 685-713.

<sup>12</sup> el-Enbiyâ 21/21.

<sup>13</sup> el-Enbiyâ 21/22.

fesada uğrardı. Çünkü bu durumda o ikisinden biri diğerinin istediği şeyin zıddının olmasını isteyecektir.<sup>14</sup>

*et-Tehzîb* müellifi bu izahın akabinde temânu deliliyle ilgili şöyle der: “Temânu deliline gelince o şöyle demektir: Şayet onunla beraber başka ilahlar olmuş olsaydı mutlaka iki tane kadîmin olması gerekecekti. Kıdem ise hususî bir sıfat olup ondaki ortaklık temâsülü yani karşılıklı olarak birbirine benzeşmeyi icap ettirir. Bu durum ise her ikisinin de hem kâdir hem âlim ve hem de *hayy*/diri almalarını gerekli kılar. Dolayısıyla iki kâdirden her birinin öldürme, hayat verme, hareket ettirme, hareketsiz bırakma, bir araya toplanma ya da ayrılma gibi, diğerinin istediği şeyin zıddını istemeye hakkı olur. Böyle olması halinde ya ikisinin istediği de hâsıl olacak ki bu muhaldir. Ya da istedikleri hâsıl olmayacak ki bu onların kâdir olmadıkları anlamına gelecektir veyahut da ikisinden birinin istediği olacak ki bu da isteği gerçekleşmeyen mutlak anlamda kâdir olmadığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her üç ihtimalde de iki ilahın nefyi söz konusu olmaktadır.”<sup>15</sup>

Cüşemî'ye göre (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) “*Allah her şeyin yaratıcısıdır. O, her şeye vekildir.*”<sup>16</sup> âyeti Allah'ın evrenin yoktan ve eşsiz yaratıcısı, cisimlerin mucidi olduğuna işaret etmektedir. Âyetin sonundaki (وَكَيْلٌ) sözcüğü ise Allah'ın her şeyin koruyucusu ve yönetip idare edicisi (*müdebbir*) olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla bu âyet, ibadete müstehak olanın Cenâb-ı Hakk olduğuna delil teşkil etmektedir. Müfessirin bu izahlarından onun Allah'ın var ve bir olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat o buradaki (اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*” ibaresi bağlamında şöyle demektedir: Her ne zaman “*Allah her şeyin yaratıcısıdır.*” sözü, Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu gösterir, denilse buna şöyle deriz: Bu âyet övünme gayesiyle gelmiştir. Oysa küfrü ve çirkin şeyleri yaratmada herhangi bir övünme söz konusu değildir. Yine bu âyet o inkârcılar aleyhine hüccet olsun diye inmiştir. Şayet onların iddia ettikleri gibi (yani kulların fiillerini de Allah'ın yarattığını iddia eden mezheplerin dedikleri gibi) olsaydı bu durum kesinlikle onun aleyhine hüccet olurdu. Zira yaratmak hikmete ve kulların menfaatine uygun olarak bir takdire göre bir fiilin meydana gelmesini iktiza eder. Dolayısıyla bu ibare kullardan meydana

<sup>14</sup> Ebû Sa'd el-Hâkim el-Muhassin b. Muhammed Kerrâme el-Beyhakî el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî (Kâhire: Dâru'l-Kitâb el-Mısri - Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-Lübânî, 1439-1440/2018-2019), 7/4801-4804.

<sup>15</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 7/4804-4805.

<sup>16</sup> ez-Zümer 39/62.

gelen çirkin şeyleri ihtiva etmez. Aksine bu ifade her yaratılmış olan şeyi içerir. Hâlbuki kulların fiilleri Allah tarafından yaratılmış değildir.<sup>17</sup>

*et-Tehzib* sahibi kulların fiillerinin Allah tarafından değil kendileri tarafından yaratıldığı iddiasını (قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ . وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) “(İbrâhîm) onlara dedi ki: *Yonttuğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Hâlbuki sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır.*”<sup>18</sup> âyetleri bağlamında da dile getirmektedir. Ona göre bu âyetlerdeki *mâ* (ما) masdariyye değil ism-i mevsul manasındadır. Buna göre (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) âyeti, “Hâlbuki sizi de yaptığınız putları da Allah yaratmıştır.” anlamındadır. Allah burada o putperestlerin amellerini kastetmemiştir. Çünkü burada tapılan, taptıkları putlardır amelleri değil.<sup>19</sup>

Müfessir Cüşemî'nin Allah'ın var ve bir olduğunu, evrenin eşsiz yaratıcısı olduğunu kabul etmekle birlikte onun kulların amellerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmemesi Mu'tezile'nin “adalet” prensibinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle Mu'tezile'nin “adalet” ilkesinin tezahürüdür. Çünkü bu prensibe göre Allah kulların fiillerini yaratmaz. Bilakis kullar, Allah Teâlâ'nın kendilerine verdiği güç ile emredilenleri yapar nehyedilen şeylerden de imtina ederler. Kulların fiillerini Allah yaratmış olsaydı kulun özgür iradesinden bahsedilemezdi ve bu durumda Allah'ın kulu cezalandırması bir zulüm olurdu. Bu ise Allah'ın adaletine aykırıdır.<sup>20</sup> Dolayısıyla Cüşemî'nin ele aldığımız konu bağlamında Mu'tezile'nin görüşünü<sup>21</sup> tefsirine yansıttığını söyleyebiliriz. O, kulların bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet ile görüş ayrılığı içerisindedir.<sup>22</sup>

## 2. Allah'ın Benzerinin (Misil) Olmaması

Cüşemî'ye göre (فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ )

“O göklerin ve yerin yaratıcısıdır. O sizin için kendi

<sup>17</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/6091-6092.

<sup>18</sup> es-Sâffât 37/95-96.

<sup>19</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 8/5933-5936.

<sup>20</sup> Ebû Zehra, *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/121; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 146-147.

<sup>21</sup> Bk. Sa'duddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1407/1987), 54.

<sup>22</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye*, 54-57; Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamûde Ğurâbe (Kâhire: Matba'atü Mısır, 1955), 71-72; Allah'ın varlığı ve birliği konusu başta olmak üzere tüm ilâhiyyât konularında muhtelif fırka ve mezheplerin görüşlerine dair geniş bir karşılaştırma ve değerlendirme için bk. Faruk Özdemir, *Te'vilâtü'l-Kur'an ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 29-104.

*nefsinizden eşler ve hayvanlardan da çiftler yaratmıştır. O, sizi bu düzen içerisinde üretip çoğaltıyor. O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur. O, her şeyi iştirir ve görür.*"<sup>23</sup> âyeti Cenâb-ı Hakk'ın benzerinin olmadığına delalet etmektedir. O bu âyet içerisindeki (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." ibaresinde yer alan teşbih *kâf*ının (ك) zait olduğunu belirtmektedir. Buna göre bu ibare (لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ) "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." anlamındadır. Onun belirttiğine göre bu ibaredeki *kâf* yerine *mislin* zait olduğu da söylenmiştir ve her ikisi de Allah hakkında teşbihi nefyetmek üzere tekit amacıyla gelmiştir. *et-Tehzîb* müellifi bu izahın akabinde söz konusu âyetin Allah'ın mislinin olmadığına delili olduğunu aynı zamanda Müşebbihe/Mücessime ile Allah'a cihet ve mekân isnat edenlerin görüşlerini iptal ettiğini ifade etmektedir.<sup>24</sup>

*et-Tehzîb* sahibi (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) "De ki: O Allah bir tektir."<sup>25</sup> âyetinin Allah'ın ulûhiyette, kıdemde, sıfatlarında, fiillerinde ve ibadete müstehak olmada bir ve tek olduğu anlamına geldiğini belirttikten sonra (وَمَنْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) "Onun hiçbir dengi yoktur."<sup>26</sup> âyetinin Allah'ın misli/benzerinin olmadığı manasında olduğunu zikretmektedir.<sup>27</sup>

Müfessir Cüşemî'nin görüşlerine itiraz ettiği Müşebbihe Allah'ın zâtını, onun haricindekilerin zâtına benzetmektedir. Onlardan bir kısmı ise Allah'ın sıfatlarını O'nun haricindekilerin sıfatlarına benzetmektedir.<sup>28</sup> Cüşemî yukarıdaki izahlarıyla Müşebbihe'nin aksine Allah'ın hem zât hem de sıfatları itibariyle benzerlikten münezzehtir olduğunu ifade etmektedir.<sup>29</sup>

<sup>23</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>24</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 9/6224, 6226, 6230.

<sup>25</sup> el-İhlâs 112/1.

<sup>26</sup> el-İhlâs 112/4.

<sup>27</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 10/7594-7595.

<sup>28</sup> Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakati'n-nâciye minhâ*, thk. Muhammed 'Usmân el-Hušt (Kâhire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 198; a. mlf. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDVY, 2014), 169.

<sup>29</sup> Mu'tezile ekolü Allah'ın benzerinin olmadığını ittifakla kabul etmektedir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'İhtilâfû'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1369/1950), 1/216; a.mlf. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'İhtilâfû'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 154; Ehl-i sünnet kelamcıları da tıpkı Mu'tezile gibi Allah'ın bir olduğunu, benzerinin, zıddının ve denginin olmadığını kabul etmektedir. Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2016), 73; a.mlf. *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullâh Huleyf (el-İskenderiyye: y.y., ts.), 23; Ebû Hanife, *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul:

### 3. Allah Hakkında “Şey” Denilmesi, “Cisim” Denilmemesi

*et-Tehzib* müellifi (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) “O’nun benzeri olan hiçbir şey yoktur.”<sup>30</sup> âyetinin (لَيْسَ مِثْلَهُ شَيْءٌ) “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.” anlamında olduğunu ve benzerinin olmadığını söylerken bundan aynı zamanda Allah’ın bir “şey” (شَيْءٌ) olduğunu da kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>31</sup> Cüşemî ayrıca ( قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا ) الْفُرْقَانَ لَأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْنَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُلْ لَأَشْهَدُ قُلُوبًا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ) “De ki: Şahitlik yönünden hangi şey daha büyüktür? De ki: Allah, benimle sizin aranızda şahittir ve bana bu Kur’ân vahyolundu ki, onunla hem sizi hem de sizden sonra kendisine ulaşan herkesi uyarayım. Allah’la beraber başka ilahlar olduğuna siz gerçekten şahitlik eder misiniz? De ki: Ben buna şahitlik etmem. De ki: O, ancak ve ancak bir tek ilahtır ve gerçekten ben, sizin ortak tuttuğunuz şeylerden uzağım”<sup>32</sup> âyetindeki (أَيُّ شَيْءٍ) “Hangi şey?” ifadesi bağlamında “Bu âyet Allah Teâlâ’nın “şey” olarak isimlendirileceğine delâlet etmektedir.” diyerek Allah hakkında “şey” denilmesini açıkça kabul etmektedir.<sup>33</sup>

Cüşemî (لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) “O doğurmamış ve doğmamıştır.”<sup>34</sup> âyetinin tefsiri bağlamında, “O cisim değildir cisimlere benzemez.” diyerek Allah hakkında “cisim” denilemeyeceğini kabul etmektedir. Müfessir bu âyetin akabinde gelen (وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) “Onun hiçbir dengi yoktur.”<sup>35</sup> âyetinin Allah’ın mislinin olmadığına delalet etmesine ilaveten onun cisim, cevher ve araz olmadığına yine onun herhangi bir mekânda, cihette ve tarafta yer almadığına da delil teşkil ettiğine temas etmektedir.<sup>36</sup>

Çağrı Yayınları, 2016), 67; Ebü’l-Mu‘în en-Nesefî, *Tebziratü’l-edille fi usûli’l-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kâhire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs - el-Cezîre li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 2011), 1/62.

<sup>30</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>31</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsîr*, 9/6226.

<sup>32</sup> el-En‘âm 6/19.

<sup>33</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsîr*, 3/2181.

<sup>34</sup> el-İhlâs 112/3.

<sup>35</sup> el-İhlâs 112/4.

<sup>36</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi’t-tefsîr*, 10/7594-7595; Mu‘tezile Allah hakkında “cisim” demenin caiz olmadığını savunmaktadır. Bk. Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 216-219; Ehl-i sünnet ekolleri de Mu‘tezile gibi Allah için “cisim” denilemeyeceği görüşündedir. Bk. Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 66; Nesefî,

#### 4. Rü'yetullah

*et-Tehzîb* sahibi rü'yetullah meselesine ilk olarak ( لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ )

(اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) “Gözler O’nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder. O latîftir, habîrdir.”<sup>37</sup>

âyeti bağlamında değinmektedir. Ona göre bu âyet görebilen varlıkların Allah’ı göremeyeceğini belirtmekte ve umum ifade etmektedir (yani hem dünyayı hem de âhireti kapsamaktadır). O bu âyetteki rü'yetle ilgili ( لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ) “Gözler O’nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder.” ibaresini şu şekilde izah etmektedir: Allah görür fakat kendisi görülmez. Bundan dolayı (yani görülmemesi bakımından) o, tüm mahlûkattan farklıdır. Zira mahlûkattan bir kısmı var ki görür ve görülür, tıpkı canlılar gibi. Onlardan bir kısmı var ki görülür fakat görmez, tıpkı cansız varlıklar ve idrak edilebilen arazlar gibi. Onlardan bir kısmı var ki ne görür ne de görülür, tıpkı idrak edilemeyen arazlar gibi. Allah Teâlâ ise görmesi fakat varlıklar tarafından görülememesi bakımından bütün mahlûkattan farklılık arz etmektedir.<sup>38</sup>

*et-Tehzîb* müellifi bu izahlarıyla Allah’ın kullar tarafından görülemeyeceğini belirttikten sonra görülmenin âhirete de hamledilemeyeceğini zikretmektedir. Zira ona göre bu âyette Allah kulları tarafından görülmeyi kendi zâtından nefyetmekle övünmüştür. Dolayısıyla görülmesi O’nun hakkında noksanlık teşkil etmektedir. Cüşemî son olarak bu âyetin umum ifade ettiğini o nedenle görülmenin delilsiz olarak âhirete tahsis edilmesinin caiz olmadığını belirtmektedir.<sup>39</sup>

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ

أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَوَلَّى رُءُوسَ الْجَبَلِ لَمَّا رَأَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ

(سُبْحَانَكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla

*Tefsiratü'l-edille*, 1/62; Eş'arî, *el-Lüma'*, 23-24; Kerrâmiyye Allah'ın cismi, sınırı ve sonu olduğunu iddia etmektedir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 200; a. mlf. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 171; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: TDVY, 2016), 55; Mücessime ekolü de Kerrâmiyye gibi Allah cismi olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Nüreddîn es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (b.y.: DİBY, ts.), 24, 61; Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 66.

<sup>37</sup> el-En'âm 6/103.

<sup>38</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/2348.

<sup>39</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 3/2349; Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr da tıpkı Cüşemî gibi bu âyetin Allah Teâlâ'nın hiçbir şekilde ve hiçbir vakitte gözle görülemeyeceğine delil teşkil ettiğini ve âyetin umum ifade ettiğini belirtmektedir. Krş. Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Adnân Zerzûr (Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.), 255.



konuşunca, Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım, dedi. Allah: Sen beni göremezsın ama dağa bak, eğer o yerinde kalırsa sen de beni göreceksın, buyurdu. Rabbi dağa tecelli edince onu yerle bir etti ve Mûsâ da baygın düştü; ayılınca şöyle dedi: Sen münezzehsın, sana tövbe ettim, ben inananların ilkiyim.”<sup>40</sup> âyeti bağlamında da rü’yet konusuna değinmekte ve Allah’ın görülemeyeceğini iddia etmektedir. Onun belirttiğine göre âlimler Hz. Mûsâ’nın (a.s.) Allah’ı görmek istemesi konusunda ihtilaf etmişler ve şu yorumları yapmışlardır:

a- Hz. Mûsâ (a.s.) kavmine cevap olsun diye Allah’ı görmek istemiştir. Zira onlar (أَرِنَا) (اللَّهِ جَهْرَةً) “Bize Allah’ı apaçık göster.”<sup>41</sup> âyetinde işaret edildiği üzere Allah’ı apaçık görmek istemişlerdir. Hz. Mûsâ (a.s.) kavminin bu talebine (أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا) “İçimizden birtakım beyinsizlerin yaptıklarından ötürü bizi helâk edecek misin?”<sup>42</sup> âyetinde belirtilen şekilde cevap vermiştir. Fakat o verdiği cevaba kavminin ikna olmadığını bildiği için onlara cevap olsun diye rü’yet talebinde bulunmuştur. Cüşemî’ye göre Hz. Mûsâ’nın (a.s.) rü’yet talebinin gayesi budur.

b- Hz. Mûsâ (a.s.) gözle rü’yeti istememiş fakat onu ızdırârî/zorunlu bilgi gibi bilmek istemiştir. Cüşemî’ye göre bu yorum zayıftır.

c- Hz. Mûsâ (a.s.) teşbih anlamı olmaksızın gözle rü’yeti istemiştir. Bu yorum Hasan-ı Basrî, Rebî’ (ö. 65/685) ve Süddî’den (ö. 127/745) nakledilmiştir. Cüşemî’ye göre bu yorum da zayıftır. Çünkü ona göre dinin esaslarından olan rü’yet meselesini bilmemek peygamberler hakkında caiz değildir. Allah’ı görmeyi istemek O’nu bilmemek demektir. Peygamberlerin Allah Teâlâ’nın görülemeyeceğini bildikleri konusunda şüphe yoktur.

*et-Tehzib* müellifi (كُن تَرَانِي) “Sen beni göremezsın.” ibaresindeki (كُن) edatının *te’bîd* (ebedîlik) için geldiğini belirterek bu ifadenin hem dünya hem de âhireti kapsadığını belirtmektedir. Ona göre Allah kendisi hakkında rü’yeti nefyetmek suretiyle övünmektedir. Övünmek, zâttan herhangi bir sıfatı nefyetmek suretiyle gerçekleşiyorsa bu durumda onun ispat edilmesinin noksanlık olması icap eder. Şayet rü’yetin ispat edilmesi noksanlık olmamış olsaydı onun nefyi de medih (övgü) olmazdı. Noksanlık sıfatları ise Allah Teâlâ hakkında caiz

<sup>40</sup> el-A’râf 7/143.

<sup>41</sup> en-Nisâ 4/153.

<sup>42</sup> el-A’râf 7/155.

değildir. Müfessir bu izahlarının akabinde (لَنْ تَرَانِي) “*Sen beni göremezsin.*” sözü bağlamında son olarak, bunun rü’yetin nefyine delil olduğunu ve Allah hakkında rü’yetin caiz olduğunu kabul eden kimselerin görüşünü geçersiz kıldığını belirterek açıklamalarını bitirmektedir.<sup>43</sup>

Cüşemî (لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ) “*Güzel davrananlara daha güzeli ve ziyadesi vardır.*”<sup>44</sup> âyetinin tefsiri çerçevesinde Allah’ın âhirette de görülemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre bu âyetteki (الْحُسْنَىٰ) kelimesi ile “cennet” kastedilmektedir. Bu kelimeye yer aldığı bu siyak içerisinde âlimler ayrıca “en güzel konum”, “en güzel hâl”, “müstehak olunan sevap” gibi anlamlar da vermişlerdir. Bu âyetteki (زِيَادَةٌ) kelimesine ise şu anlamlar verilmiştir:

a- (زِيَادَةٌ) kelimesi ile (مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا) “*Kim (Allah’ın huzuruna) iyilikle gelirse ona getirdiğinin on katı vardır.*”<sup>45</sup> âyetinde işaret edilen on misli sevap kastedilmektedir. Bu görüş İbn Abbas’tan (ö. 68/687-88) nakledilmiştir.

b- Allah’tan mağfiret ve O’nun rızası.

c- Tek bir inciden yapılmış dört kapısı olan oda.

d- Dünyada Allah’ın kendilerine verdiği nimetlerden dolayı hesaba çekmemesi.

e- Her vakit Allah’ın lütfundan kendilerine gelen muhtelif nimetler.

*et-Tehzib* müellifi (زِيَادَةٌ) kelimesiyle ilgili bu muhtelif anlamları verdikten sonra bazılarından bu kelimenin Allah’ın vechine nazar etmek anlamında olduğuna ilişkin rivayetler geldiğini fakat bunun caiz olmadığını belirtmektedir. Ona göre (زِيَادَةٌ) kelimesi Allah’ın vechine bakmak anlamında olamaz. Çünkü aklî ve sem‘î deliller onun görülemeyeceğine delalet etmektedir. Allah’ın vechine bakılacağına ilişkin rivayetlerin zahiri Allah’ın vechinin olmasını gerektirir. Bu ise onun cisim olmasını, onun küllünün ve cüzünün bulunmasını

<sup>43</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfir*, 4/4707-4710; Kâdî Abdülcebbar da bu âyet bağlamında Allah’ın hem dünyada hem de âhirette görülmesinin muhal olduğunu genişçe izah ettikten sonra diğer Mu‘tezilî âlimlerin de bu âyeti Allah Teâlâ’nın görülemeyeceğine delil gösterdiklerini ifade etmekte ve şöyle demektedir: Zira Yüce Allah bu âyette (لَنْ تَرَانِي) “*Sen beni göremezsin.*” buyurmaktadır. Bu ifade istikbalde de Allah’ın görülmesinin nefyini gerektirmektedir. Bu durum Hz. Mûsâ (a.s.) hakkında böyleyse benzer durum diğer peygamberler ve müminler için de geçerlidir. Bk. Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur‘ân*, 292-298.

<sup>44</sup> Yûnus 10/26.

<sup>45</sup> el-En‘âm 6/160.

gerektirir. Yine bu onun bir cihette olmasını, kendisiyle kulları arasındaki perdelerin kalkmasını icap ettirir. Cüşemî bu âyetin Allah'ın iyilik edene müstehak olduğu sevabı vereceğine, lütfuyla ziyadeleştirip eksiltmeyeceğine, kötülük edeni mâsiyetleri oranında cezalandırıp cezayı artırmayacağına delil teşkil ettiğini belirtmektedir. Ona göre bu adaletin ve lütfun ta kendisi olup zulmü ondan nefyetmektir. *et-Tehzib* müellifi son olarak âyetin zâhirinin rü'yete delil olamayacağını ve bu konuda gelmiş rivayetlerin tamamının âhâd haberler<sup>46</sup> olduğunu ve bazılarının da te'vil edildiğini zikretmektedir.<sup>47</sup>

Müfessir Cüşemî (إِلَى رَهْمَا نَاطِرَةٌ) “Yüzler vardır ki, o gün ıslıl ıslıl parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır.”<sup>48</sup> âyetlerini tefsir ederken de rü'yet meselesine ilişkin görüşlerini zikretmektedir. O buradaki *nâzıra* (نَاطِرَةٌ) kelimesiyle “gözün bakması” (نَظْرٌ) ve “beklemek” (الْإِنْتِظَارُ) olmak üzere iki farklı anlam murat edildiğini belirterek her iki anlama ilişkin şu izahları yapmaktadır:

a- Buradaki *nâzıra* (نَاطِرَةٌ) kelimesini “beklemek” (الْإِنْتِظَارُ) anlamına hamledenler insanların o gün neyi bekleyecekleri konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu bağlamda âlimler tarafından şu yorumlar yapılmıştır:

- Rablerinden gelecek sevabı bekleyeceklerdir. Bu görüş Mücâhid (ö. 103/721) ve Saîd b. Cübeyr'den (ö. 94/713) nakledilmiştir.
- Lütfun yenilenmesini ümit edeceklerdir.
- Buradaki *ilâ* (إِلَى) harf-i ceri “nimet” anlamındadır. Buna göre (إِلَى رَهْمَا نَاطِرَةٌ) âyeti, “Rablerinin nimetlerini bekleyeceklerdir.” anlamına gelmektedir.

<sup>46</sup> Cüşemî Ehl-i sünnetin Allah'ın görüleceğine ilişkin olarak delil olarak gösterdiği “Sizler kıyamet gününde Rabbinizi, dolunaylı gecede ayı gördüğünüz gibi göreceksiniz. Ve O'nu görme hususunda birbirinizle itişip kalkışmayacaksınız.” gibi hadisleri âhâd haberler olduğu gerekçesiyle kabul etmemektedir. Hadisin bulunduğu bazı kaynaklar için bk. Buhârî, “Tevhîd”, 24; Müslim “İmân”, 299 (451), 300 (452); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr ‘Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Cennet”, 16.

<sup>47</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsir*, 5/3355-3357; Kâdî Abdülcebbar da bu âyetteki ziyadenin Allah'ın görüleceğine delil teşkil etmediğini belirtmektedir. Bk. Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 361-362.

<sup>48</sup> el-Kıyâmet 75/22-23.

- (إِلَى رَيْحًا نَاطِرَةً) âyeti şu anlamdadır: Onlar Allah Teâlâ dışındaki her şeyden umutlarını kesmişlerdir. Dolayısıyla buradaki Allah'a nazar etmek ondan ummak, ondan ümit etmek (يُؤْمَلُهُ) anlamındadır.

*et-Tehzîb* müellifi “nazar” (النَّظَرُ) kelimesinin *ilâ* (إِلَى) harf-i cerriyle kullanıldığında “beklemek” (الْإِنْتِظَارُ) anlamına gelmeyeceğini iddia edenlere karşı bu iddianın geçersiz olduğunu, “nimet” anlamına hamledildiği takdirde *ilâ* (إِلَى) harf-i cerri sakıt olsa da “beklemek” anlamının devam edeceğini söylemekte ve harf-i cer kullanılmadan da “beklemek” anlamının olduğuna Arap şiirinden şu beyitleri şahit getirmektedir:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ      وَالْبَحْرُ دُونَكَ جُدَّتَنِي نَعَمًا

“Bir kral olarak seni beklerken / deniz senden aşağıda kalır. Zira sen bana cömertçe nimetler verdin.”

وَجُوهٌ نَاطِرَاتٌ يَوْمَ بَدْرٍ      إِلَى الرَّحْمَنِ يَا أَيُّهَا الْخَالِصُ

“Bedir günü birtakım yüzler vardı ki kurtuluş getirsin diye Rahmân'ı bekliyorlardı.”

إِنِّي إِلَيْكَ لِمَا وَعَدْتُ لَنَاظِرٌ

“Şüphesiz ki ben, sana söz verdiğim için seni beklemekteyim.”

b- Buradaki *nâzıra* (نَاطِرَةٌ) kelimesinin “gözün bakması” (نَظَرُ الْعَيْنِ) anlamına hamledilmesine gelince bu bağlamda şöyle denilmiştir: Onlar Rablerinin sevabına bakacaklardır. Yani onlar Allah'ın cennette kendilerine ardı ardına vereceği nimetlere bakacaklardır. Bu şekilde onların sevinçleri artacaktır. İşte bundan dolayı Allah sevabı kastettiği halde tazim için kendi zâtını zikretmiştir. Bu tıpkı (وَجَاءَ رَبُّكَ) “*Rabbin gelince.*”<sup>49</sup> âyetinin “O'nun emrinin gelmesi”; (وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْعَقَّارِ) “*Ben ise sizi, güçlü olan, çok*

<sup>49</sup> el-Fecr 89/22.

*bağışlayan Allah'a çağırıyorum.*"<sup>50</sup> âyetinin "O'na itaate ve O'nu birlemeye çağırıyorum"; (إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي) "*Ben Rabbime gidiyorum.*"<sup>51</sup> âyetinin "Rabbimin bana emrettiği yere gidiyorum"; (إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ) "*Şüphesiz ki Allah'a eziyet edenler.*"<sup>52</sup> âyetinin "O'nun dostlarına eziyet edenler." anlamında olması gibidir.

Müfessir Cüşemî *nâzıra* (نَاطِرَةٌ) kelimesine ilişkin olarak bu açıklamaları yaptıktan sonra söz konusu âyetin rü'yetin ispatına hamledilemeyeceğini belirtmektedir. O bu noktada Allah'ın görülemeyeceğine dair naklî delil olarak yukarıda yer verdiğimiz (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ) "*Gözler O'nu idrak edemez fakat O gözleri idrak eder.*"<sup>53</sup> ve (لَنْ تَرَانِي) "*Sen beni göremezsin.*"<sup>54</sup> âyetlerini zikretmektedir. O her iki âyetin de umum ifade ettiğini yani Allah'ın hem dünyada hem de âhirette görülemeyeceğini ifade etmektedir. Aklî delil olarak da görülen şeylerin bir cihette ya da cisim veyahut da araz olması gerekeceğini, Allah'ın ise bunlardan münezzehtir olduğunu belirtmektedir.<sup>55</sup>

Cüşemî'nin Allah'ın görülmeyeceğini iddia etmesinin temelinde aslında Mu'tezile'nin "tevhîd" prensibinin yer aldığını belirtebiliriz. Zira "tevhîd" ilkesine göre Allah tekdir, benzeri yoktur, işiten ve görendir. Cismi, cüssesi, kalıbı, sureti ve şahsı yoktur. Cevher ve araz da değildir.<sup>56</sup> Mu'tezile bu prensipten hareket ederek Allah hakkında cismaniyet ve cihet iktiza edeceği için kıyamet günü onun görülmesinin muhal olduğunu ileri sürmüştür.<sup>57</sup>

<sup>50</sup> el-Mü'min 40/42.

<sup>51</sup> es-Sâffât 37/99.

<sup>52</sup> el-Ahzâb 33/57.

<sup>53</sup> el-En'âm 6/103.

<sup>54</sup> el-A'râf 7/143.

<sup>55</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 10/7188-7192; Kâdî Abdülcebbar da tıpkı Cüşemî gibi *nâzıra* (نَاطِرَةٌ) kelimesinin Allah'ın görülmesine delil olamayacağını, söz konusu kelimenin Allah'ın vereceği sevabı beklemek anlamında olduğunu ileri sürmektedir. Bk. Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 673-675; Mu'tezile ittifakla Allah Teâlâ'nın gözlerle görülmesinin imkânsız olduğunu iddia etmektedir. Bk. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 104; a. mlf. *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 82-83; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/57; Ehl-i sünnet ekolleri ise ittifakla Allah'ın âhirette mü'minler tarafından görüleceğini kabul etmektedir. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduh ve lâ yecûzu'l-cehlu bih fi 'ilmi'l-kelem*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2000), 170; Rü'yetullah konusunda geniş bilgi için bk. Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* (Beyrût-Lübân: Dâru İbn Zeydün, ts.), 13-20; a.mlf. *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet: Eş'arî Akâidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 31-42; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 64-73.

<sup>56</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'htilâfî'l-musallîn*, 1/216; a.mlf. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 154.

<sup>57</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/121; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 146.

Dolayısıyla Cüşemî'nin rü'yetullah meselesine ilişkin yapmış olduğu bu izahlardan hareketle onun Mu'tezile'nin rü'yetullah konusundaki görüşünü tefsirine yansıttığını söyleyebiliriz.

### 5. Allah'ın İsimleri ve Sıfatları

Mu'tezile “tevhîd” prensibine dayanarak nasıl ki Allah'ın kıyamet gününde görülmesinin mümkün olmayacağını ileri sürmüştü aynı şekilde bu prensibe istinat ederek onun sıfatlarının zâtından başka bir şey olmadığını aksi halde kadimlerin çoğalacağını (*taaddüd-i kudemâ*) iddia etmiştir.<sup>58</sup>

*et-Tehzîb* müellifi Cüşemî'nin sıfatlar meselesine yaklaşımına baktığımızda Mu'tezile ekolünün görüşünü tefsirine yansıttığını söyleyebiliriz.<sup>59</sup> Nitekim o, ( وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا )

“*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte gelip Rabbi onunla konuşunca, Rabbim! Bana kendini göster, sana bakayım, dedi. Allah: Sen beni göremezsin, buyurdu.*”<sup>60</sup> âyetinin tefsiri bağlamında Allah'ın Hz. Mûsâ (a.s.) ile konuştuğu kelâmın hâdis olduğunu iddia etmektedir. Ona göre bu âyet kelâmın hâdis olduğuna delalet etmektedir. Çünkü Hz. Mûsâ (a.s.) tayin edilen vakitte geldiği zaman Allah onunla konuşmuş ve görme talebine karşılık (لَنْ تَرَانِي) “*Sen beni göremezsin.*” şeklinde cevap vermiştir. Binaenaleyh Hz. Mûsâ'nın (a.s.) talebi *muhdes* (yaratılmış) olduğuna göre aynı şekilde Allah'ın cevabı da yaratılmış olur. Cüşemî Allah'ın kelâmının yaratılmış olduğunu bu şekilde izah etmesinin

<sup>58</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/121; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 146.

<sup>59</sup> Mu'tezile kelamcıları Allah Teâlâ'nın hayy, âlim, kâdir, semî, basîr, mürîd ve mütekellim gibi sıfatlarla muttasıf olduğunu kabul etmişler fakat kelâm, irâde ve fiil sıfatları hariç olmak kaydıyla (hayat, ilim gibi master şekline çevrilmiş) bu sıfatların (müstakil manalar halinde) var oluşunu ve Allah'ın zâtı ile bulunuşunu inkâr etmişlerdir. Zira onlara göre bu sıfatlar vardır lakin hâdistir ve Allah'ın zâtıyla kâim değildir. Mu'tezile sübûtî sıfatları iki gruba ayırmıştır. İlk grup hayy, âlim, kâdir gibi türemiş (müştak) kelimelerdir. Mu'tezile bu sıfatları Allah'a izafe eder. Bu sıfatlara sıfât-ı ma'neviyye denilir. İkinci grup ise hayat, ilim, kudret gibi master sîgasındaki kelimelerdir. Bu sıfatlara da sıfât-ı meânî denilir. Mu'tezile bunları Allah'a nispet etmez. Dolayısıyla Mu'tezile “Allah âlimdir” hükmünü kabul eder fakat “Allah ilim sahibidir” hükmünü kabul etmez. Onlar bunun nedenini şu şekilde izah eder: Allah için “âlimdir” deyince onun sıfat ve zâtını zihnimizde aynı anda canlandırırız. Hâlbuki “ilim sahibidir” denildiğinde onun zâtından ayrı bir de “ilim” diye müstakil bir mana tasavvur ederiz. Allah'ın sıfatı olarak kabul edildiğinde bu mana da zâtı gibi kadîm olacaktır. Böyle olması durumunda onun zâtından ayrı, onun zâtı üzerine zâid, kadîm manaların (sıfatların) varlığını ispat etmiş oluruz. Bu ise kadîmlerin çoğalması (*taaddüd-i kudemâ*) anlamına gelir. Kadîmlerin çoğalması ise İslâm'ın “tevhîd” ilkesine aykırıdır. Bk. Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 26-27, 65-66; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/57; Sıfatlar konusunda geniş bilgi için ayrıca bk. Neseî, *Kitâbü't-Tevhîd li kavâidi't-tevhîd*, thk. Habîbullâh Hasan Ahmed (Kâhire: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, 1406/1986), 166-172; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'idü'n-Nesefiyye*, 34-51.

<sup>60</sup> el-A'râf 7/143.

akabinde bu âyetin aynı zamanda Kur’ân’ın da hâdis olduğuna delil oluşturduğunu belirtmektedir.<sup>61</sup>

Cüşemî aynı kanaatini (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) “*Ve Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu.*”<sup>62</sup>

âyeti bağlamında da dile getirmektedir. O, Allah’ın Hz. Mûsâ (a.s.) ile vasıtasız konuştuğunu, âyetteki (تَكْلِيمًا) mastarının, Allah’ın vasıtalı konuştuğu vehmini ortadan kaldırdığını ve hakiki anlamda konuştuğunu tekit ettiğini belirtmektedir. Müfessir bu izahlarının akabinde söz konusu âyetin Allah Teâlâ’nın Hz. Mûsâ (a.s.) ile tayin edilen vakitte konuştuğuna bunun da kelâmın hâdis olduğuna delil teşkil ettiğini ifade etmektedir. Çünkü ona göre Allah konuşmayı Hz. Mûsâ’ya (a.s.) tahsis etmiştir. Şayet kelâm kadîm olmuş olsaydı kelâmı ona tahsis etmezdi.<sup>63</sup>

*et-Tehzîb* müellifinin hem Kur’ân’ın hem de Allah’ın kelâmının yaratılmış olduğunu kabul etmesi bu meselede Mu‘tezile’nin görüşünü benimsediğini ve tefsirine yansıttığını göstermektedir. Zira Mu‘tezile Allah’ın zâtı ile aynı olsun-olmasın, “kelâm” sıfatı bulunduğunu kabul etmemiş ve Kur’ân’ın mahlûk olduğunu iddia etmiştir. Ehl-i sünnet ise Allah’ın zâtıyla kâim kelâm sıfatı olduğunu kabul etmiş ve Kur’ân’ın mahlûk olduğunu söylememiştir.<sup>64</sup>

Müfessir Cüşemî (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) “*Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur. O daima diridir, bütün varlığın idaresini yürütendir.*”<sup>65</sup> âyetindeki “diri” anlamındaki *el-hayy* (الْحَيُّ) kelimesini Allah’ın sıfatı olarak kabul etmekte, O’nun bu sıfatla idrak edilen varlıkları idrak ettiğini, yine bu sıfatla bildiğini ve güç yetirdiğini belirtmektedir. O, *el-kayyûm* (الْقَيُّومُ) kelimesine ise şu anlamların verildiğini nakletmektedir:

a- (الْقَيُّومُ) “Yarattıklarını yönetip idare eden.” demektir. Bu Katâde’den (ö. 117/735)

nakledilmiştir.

<sup>61</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 4/2710.

<sup>62</sup> en-Nisâ 4/164.

<sup>63</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi’t-tefsîr*, 3/1828.

<sup>64</sup> Ebû Zehra, *Târîhu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye*, 1/174; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 208-209; Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 32-34, 46-49.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/255.

b- (الْقِيَوْمُ) “Tüm işleri en iyi bilen.” anlamındadır. Bu anlam Arapların (فُلَانٌ يُقَوْمُ بِهَذَا) (الْكِتَابِ أَيْ هُوَ عَالِمٌ بِهِ) “Filan bu kitabı bilmektedir.” sözünden gelmektedir.

c- (الْقِيَوْمُ) “Varlığı devamlı olan.” manasındadır. Bu anlam Saîd b. Cübeyr ve Dahhâk'tan (ö. 105/723) nakledilmiştir.

d- (الْقِيَوْمُ) “Herkesin yaptıklarının karşılığını eksiksiz vermek üzere onların ne kesbettiğini gözetten.” anlamındadır. Zira O, onları en iyi bilendir. Bu anlam Hasan-ı Basrî'den nakledilmiştir.

Cüşemî'ye göre (وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) “O yücedir, büyüktür.”<sup>66</sup> âyetindeki *el-‘aliyy* (الْعَلِيُّ) ismi, kudretiyle ve otoritesinin etkisiyle yücedir, anlamındadır. Şöyle de denilmiştir: O, benzerleri ve ortakları olmaktan uzak ve yücedir. Ona göre bu isim Allah'ın çirkin fiillerden ve vaciplere mani olmaktan münezzehtir olduğuna delil olmaktadır. *el-‘Azîm* (الْعَظِيمُ) ismi ise, “O'nun şanı yücedir, kâdirdir hiçbir şey O'nu aciz bırakamaz, âlimdir hiçbir şey O'na gizli kalmaz, mevcuttur, daima bakidir, tektir O'nun ikincisi yoktur.” manasındadır.<sup>67</sup>

*et-Tehzîb* müellifinin söz konusu sıfatlara zikredilen manaların verilebileceğini belirtmesi Allah hakkında sıfât-ı ma‘neviyyeyi kabul ettiğini göstermektedir. Fakat o aynı âyetin devamındaki (وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ) “Onlar ise, O'nun dilediği kadarından başka ilminden hiç bir şey kavrayamazlar.”<sup>68</sup> ibaresinde yer alan (مِنْ عِلْمِهِ) “ilminden” kelimesine (مَعْلُومِهِ) “malumundan” anlamı vermektedir. Ona göre bu âyetteki (عِلْمٍ) kelimesi tıpkı Arapların (اللَّهُمَّ اغْفِرْ عَلْمَكَ فِينَا أَيْ مَعْلُومَكَ) “Allah'ım! Hakkımızdaki malumunu (yani bildiğin şeyleri/günahlarımızı) affet!” sözlerindeki (عِلْمَكَ) kelimesinin (مَعْلُومَكَ) anlamında

<sup>66</sup> el-Bakara 2/255.

<sup>67</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 2/999-1000.

<sup>68</sup> el-Bakara 2/255.



olması gibidir.<sup>69</sup> O bu izahıyla Allah'ı “ilim” (عِلْم) sahibi olmakla vasfetmemekte ve dolayısıyla sıfât-ı meânîyi kabul etmemektedir.

Müfessir Cüşemî ( وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ )

(كَيْفَ يَشَاءُ) “Yahûdiler, ‘Allah'ın eli sıkıdır’ dediler; dediklerinden ötürü elleri bağlandı,

lanetlendiler. Hayır, O'nun iki eli de açıktır, nasıl dilerse sarf eder.”<sup>70</sup> âyetinde Allah'a izafe

edilen ve haberî sıfatlardan *yed* (el) kelimesiyle ilgili te'villerde bulunmaktadır. Ona göre Yahûdiler Allah'a isnat ettikleri eli bağıllıkla hakiki anlamda onun elinin olduğunu ve bağlı olduğunu kastetmemişlerdir. Zira akıllı bir kimse için bunun imkânsız olduğu konusunda şüphe yoktur. Dolayısıyla onlar bu ifadeyle Allah'ı cimrilikle itham etmek istemişler ve onun

elinin kendilerine lütufta bulunmaktan alıkonulduğunu kastetmişlerdir. Bu tıpkı ( وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ

إِلَى عُنُقِكَ ) “Elini boynuna kilitleme (eli sıkı/cimri olma).”<sup>71</sup> âyetinde cimrilik anlamı

kastedilen *yed* (el) kelimesi gibidir. Şöyle de denilmiştir: O'nun eli bize azap etmekten alıkonulmuş, engellenmiştir. O bize sadece buzağıya taptığımız süre kadar azap edecektir. Bu yorum Hasan-ı Basrî'den nakledilmiştir. Şu da söylenmiştir: Onlar bu ifadeyle Allah'ın fakir olduğunu murat etmişlerdir ki bu tıpkı onların ( إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ ) “Gerçekten Allah fakir,

biz ise zenginiz.”<sup>72</sup> sözleri gibidir. Cüşemî bu âyetin tefsiri bağlamında *yed* (elin) Allah

Teâlâ'nın sıfatlarından olduğunu iddia eden Küllâbiyye fırkasının bu görüşünün fasit olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre bu sıfat görünür âlemde de gaip âlemde de Allah hakkında makul değildir. Sıfat manasında *yed* (el) Arap lüğatinde de mevcut değildir. Şayet sıfat anlamında “O'nun eli vardır” denilmesi caiz olsaydı bacak, ayak, göz, baş vb. uzuvlar hakkında da aynı şeylerin söylenmesi caiz olurdu ki bu da onun hakkında bilgisizliğe götürür.

*et-Tehzib* müellifi bu izahların akabinde Yahûdilere cevap olarak Cenâb-ı Hakk'ın kendisi hakkında (بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ) “Hayır, O'nun iki eli de açıktır.” ibaresindeki tesniye

olarak gelen iki *yed* (el) kelimesiyle ne kastedildiğine ilişkin olarak âlimlerin bu kelimeye

<sup>69</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tefsîr*, 2/999; Kâdî Abdülcebâr da (مِنْ عِلْمِهِ) “ilminden” kelimesine (مَغْلُومِهِ) “malumundan” anlamı vermekte dolayısıyla Cüşemî gibi Allah hakkında sıfât-ı ma'nevîyeyi kabul ettiğini fakat sıfât-ı meânîyi kabul etmediğini beyan etmektedir. Bk. Abdülcebâr, *Mütesâbihü'l-Kur'an*, 131-133.

<sup>70</sup> el-Mâide 5/64.

<sup>71</sup> el-İsrâ 17/29.

<sup>72</sup> Âl-i İmrân 3/181.

nimet, kudret, mülk gibi anlamlar verdiğini, tesniye olarak gelmesinin ise mübalağa için zikredildiğini nakletmektedir. O bu ibare bağlamında son olarak şunu söylemektedir: Bu âyet ile *yed* (elin) Allah hakkında ispat edilmesine delil getirmek mümkün değildir. Zira bu cisimlerin niteliklerindedir. Dolayısıyla “*yed* (el) sıfattır.” denilemez. Çünkü bu akla uygun değildir. Akla uygun olmayan şeyin ispatı ise imkânsızdır.<sup>73</sup>

*et-Tehzîb* müellifi (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا) “Gözlerimizin önünde gemiyi yap.”<sup>74</sup> âyetinde

haberî sıfatlardan ‘*ayn* (göz) kelimesinin çoğul formu ve Allah’a izâfe edilmiş olan (بِأَعْيُنِنَا) kelimesine ilişkin şu anlamları nakletmektedir:

a- Buradaki (بِأَعْيُنِنَا) kelimesi “Gözetimimiz altında.” demektir. Bu İbn Abbas’tan nakledilmiştir.

b- (بِأَعْيُنِنَا) kelimesi, “Bilgimiz dâhilinde.” demektir. Bu Mukâtil’den (ö. 150/767) nakledilmiştir.

c- (بِأَعْيُنِنَا) “Korumamız altında.” anlamındadır. Bu Rebî’den nakledilmiştir.

d- (بِأَعْيُنِنَا) “Sana vekil olarak görevlendirdiğimiz meleklerimizden müteşekkil velilerimizin gözleri önünde.” demektir ki onlar Hz. Nûh’a (a.s.) gönderilmiş elçiler olup kendisine geminin nasıl yapılacağını öğretiyorlardı.<sup>75</sup>

Müfessir Cüşemî ( هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ )

“Onlar, ille de buluttan gölgeler içinde Allah’ın ve meleklerin tepelerine inip işin

<sup>73</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 3/2023-2028; Kâdî Abdülcebbâr’a göre de Allah’a *yed* (el) isnat edilemez. Ona göre Yahûdiler “Allah’ın eli sıkıdır” ifadesiyle Allah’ı cimri olmakla itham etmek istemişler buna karşı Cenâb-ı Hak da “Hayır, O’nun iki eli de açıktır” buyurarak cimri olmadığını aksine kullarına karşı dünya ve âhiret nimetlerini, aynı şekilde zahirî ve bâtinî nimetlerini bol bol verdiğini bildirmiştir. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr Allah’a izafe edilen *yed* (el) kelimesini “nimet” olarak tevil etmektedir. Bk. Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, 230-232.

<sup>74</sup> Hûd 11/37.

<sup>75</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-Tefsîr*, 5/3494; Kâdî Abdülcebbâr da Cüşemî gibi hakiki anlamda Allah’a ‘*ayn* (göz) isnat edilemeyeceğini, şayet Allah’a göz isnat edilirse bu durumda O’na başka uzuvların da isnat edilmesinin mümkün olacağını belirtmektedir. Ona göre (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا) âyeti “Sana verdiğimiz basiret ve marifetle gemiyi yap” anlamındadır. Bk. Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, 380-381.

*bitmesini mi bekliyorlar? Bütün işler yalnızca Allah'a döndürülür.*"<sup>76</sup> âyetinde söz konusu edilen "Allah'ın gelmesi"ne (أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ) ilişkin olarak şu te'villeri aktarmaktadır:

a- (أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ) ifadesinden maksat, "Onlara Allah'ın âyetlerinin delillerinin gelmesidir." Allah burada âyetlerinin şanını yüceltmek amacıyla âyetlerinin gelmesini kendisine izafe etmiştir. Bu tıpkı kral tarafından gönderilmiş büyük bir ordu geldiği zaman "Kral geldi" denilmesi gibidir.

b- (أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ), "Allah'ın emrinin gelmesi." anlamındadır. Bu tıpkı (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ) "Allah'ın emrinin gelmesini mi bekliyorlar?"<sup>77</sup> âyeti gibidir. Bu ikisi aynı anlamdadır. Zira O'nun emri de O'nun âyetlerinin delillerindedir. Nitekim Arap dilinde "Emîr filana vurdu, onu katletti, ona lütufta bulundu." denilir. Hâlbuki o sadece bu sayılanları emretmiştir, bizzat kendisi işi üstlenmemiştir. Buna rağmen emri kendisi verdiği için o işler kendisine izafe edilmiştir.

c- Bu âyette yer alan (فِي ظِلِّ) ibaresindeki *fi* (فِي) harf-i ceri *bâ* (الباء) anlamındadır. Buna göre âyetin takdiri şöyle olur: "Onlar Allah'ın buluttan gölgeler ve melekleri getirmesini mi bekliyorlar? Bundan maksat ise meleklerle beraber bulutlar içerisinde kendilerine gelecek olan azaptır."

*et-Tehzib* müellifi Allah'a izafe edilen "ityân"a ilişkin bu izahlardan sonra Allah'a gelme izafe eden Müşebbihe'yi eleştirerek şöyle demektedir: Müşebbihe bu âyeti Allah hakkında *mecî*'/gelmenin caiz olduğuna delil getirmiştir. Hâlbuki bu mümkün değildir. Çünkü gelme cisimlerin niteliklerindedir. Cenâb-ı Hak kendisi hakkında (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) "O'nun benzeri olan hiçbir şey yoktur."<sup>78</sup> buyurmuştur. Buna göre şayet O gelen bir cisim olsaydı bu

<sup>76</sup> el-Bakara 2/210.

<sup>77</sup> en-Nahl 16/33.

<sup>78</sup> eş-Şûrâ 42/11.

durumda kesinlikle cisimlere benzemiş olurdu ve yine cisimlerin özelliklerinden hareketler ve sükkûnlar O'nun için söz konusu olurdu ki O bunlardan münezzehtir, yücedir.<sup>79</sup>

Cüşemî benzer şekilde (وَجَاءَ رُبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا) “*Melekler sıra sıra dizili durumda Rabbin geldiği zaman.*”<sup>80</sup> âyetinde Allah’a izafe edilen *mecî*’/gelmenin, Allah’ın emrinin, hükmünün, muhasebesinin, sevabının ya da azabının gelmesi, anlamlarına gelebileceğini belirtmekte ve hakiki anlamda Allah’ın gelmesinin söz konusu olamayacağını kabul ederek şöyle demektedir: Gelmeyi Allah’ın zâtının gelmesine hamletmek mümkün değildir. Çünkü O cisim değildir. Bu yüzden O’nun hakkında *mecî*’/gelme ve *zehâb*/gitme söz konusu olamaz.<sup>81</sup>

Cüşemî’nin söz konusu haberî sıfatları Allah hakkında reddetmesi, ona hakiki anlamda *yed* (el), *‘ayn* (göz), *ityân* (gelme), *mecî* (gelme) vb. isnat edilemeyeceğini söylemesi ve te’vil ederek uygun anlamlar vermesi, her haberî sıfatı muhkem âyetlere hamlederek te’vil eden Mu‘tezile’nin görüşünü benimsediğini ve tefsirine yansıttığını göstermektedir. O bu meselede “Kur’ân’ın müteşâbihini muhkem olanına hamletme” prensibine göre hareket ederek her haberî sıfatı te’vil etme yoluna giden Mâtürîdî ve Eş‘arî ile yakın durmaktadır, diyebiliriz.<sup>82</sup> Fakat o, Allah’ın zât ve sıfatına lâyük bir şekilde eli, yüzü, nefsi vardır. O’nun Kur’ân’da belirttiği gibi el, yüz ve nefis kelimelerinin tamamı keyfiyetsiz şekilde Allah’ın

<sup>79</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfir*, 1/848-849; Kâdî Abdülcebbar (أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ) âyetinin, “Allah’ın emrinin gelmesi” anlamında olduğunu söyleyerek Allah hakkında hakiki anlamda *ityân* (gelme) isnat edilemeyeceğini kabul etmektedir. Bk. Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, 120-121.

<sup>80</sup> Fecr 89/22.

<sup>81</sup> Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzib fi't-tesfir*, 10/7411; Kâdî Abdülcebbar’a göre (وَجَاءَ رُبُّكَ) âyeti “Rabbinin emrinin gelmesi” manasındadır. Bk. Abdülcebbar, *Müteşâbihü'l-Kur’ân*, 689.

<sup>82</sup> Ehl-i sünnet ekollerinin sıfatlar konusundaki yaklaşımına baktığımızda ittifak etmedikleri, Eş‘arî ve Mâtürîdî’nin bu konuda görüş ayrılığı içerisinde oldukları dikkat çekmektedir. Nitekim Eş‘arî Allah’ın sıfatlarının var olduğunu ve o sıfatların, O’nun zâtından ayrı bir şey olduğunu söylemiştir. Bu sebeple Eş‘arîler Allah’ın kudret, irade, ilim, hayat, sem‘, basar, kelâm gibi sıfatları olduğunu ve bunların, O’nun zâtının aynı olmadığını kabul etmişlerdir. Mâtürîdî ise Allah’ın bu gibi sıfatları bulunduğunu lakin bunların zâtın dışında olmadığını belirtmiştir. Ona göre bu sıfatlar ne Allah’ın zâtıyla aynı ne de O’nun zâtından ayrıdır. Dolayısıyla sıfatların zâttan ayrı müstakil bir mevcudiyetleri olmadığı için de o sıfatların artmasının kadimlerin de artmasını gerektirdiği söylenemez. Mâtürîdî bu bakış açısıyla Mu‘tezile’ye yaklaşmış daha doğrusu neredeyse onlarla ittifak etmiştir. Müslümanlar arasında, Allah Teâlâ’nın, alim, kâdir, semî‘, basîr, mürîd olduğu noktasında herhangi bir hilaf yoktur. İhtilaf sadece bu gibi sıfatların Allah’ın zâtından ayrı, kendilerine mahsus bir mevcudiyetleri bulunup bulunmadığı hususundadır. Bu noktada Mu‘tezile sıfatların zâttan ayrı mahiyetleri olacağını reddetmiştir. Eş‘arîler sıfatların zâtın dışında bir hüviyeti bulunduğunu bununla beraber ancak zâtlâ bulunabileceğini söylemişlerdir. Mâtürîdîler ise bu sıfatların, zâttan başka bir şey olmadığını kabul ederek neredeyse Mu‘tezile ile hemfikir olmuştur. Mâtürîdî, Allah’ın, kendisini vasfettiği tüm sıfatları ve halleri olduğu gibi kabul eder ve bu sıfatları reddetmek suretiyle asıllarını değiştirmeye kalkışmadan Cenâb-ı Hakk’ın cismiyet, mekân ve zamandan münezzeht olduğunu ikrar eder. Fakat o, Allah Teâlâ’nın yüz, el, göz gibi uzuvlara sahip olduğunu ifade eden ve haberî sıfatları ihtiva eden âyetler konusunda bir te’vilci edasıyla durur ve “Kur’ân’ın müteşâbihini muhkem olanına hamletme” prensibine göre hareket eder. Böylece o, teşbih, teccim, mekân veya zaman çağrıştıran her haberî sıfatı te’vil eder. Böyle yapmakla o Mu‘tezile’ye yaklaşır yahut onlarla mutabık kalır. Bk. Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/173-175; a.mlf. *Mezhepler Tarihi*, 208-209.

sıfatlarıdır. Bu sıfatların nasıl olduğunu bilemeyiz fakat Allah kendisi bilir, diyerek söz konusu sıfatları te'vil yoluna gitmeyen Ebû Hanife (ö. 150/767) ile görüş ayrılığı içerisindedir.<sup>83</sup> Aynı şekilde o, Allah'ın iki gözü, iki eli, iki ayağı, yüzü ve yanı (*cenb*) olduğunu söyleyerek O'nun uzuvları olduğunu iddia eden Mücessime ile de ihtilaf halindedir.<sup>84</sup>

### Sonuç

Hâkim el-Cüşemî'nin *et-Tehzib fi't-Tefsîr* adlı tefsirinde ilâhiyyât bahisleri ve Mu'tezilî görüşlerin etkisini incelediğimiz bu çalışmada onun ilâhiyyât kapsamına giren kelâmî konularda Mu'tezile'nin prensiplerini benimsediğini ve tefsirine yansıttığını söyleyebiliriz. Bu bağlamda müfessir Cüşemî Allah'ın var ve bir olduğunu, evrenin eşsiz yaratıcısı olduğunu kabul etmektedir. Fakat o Allah'ın kulların fiillerinin yaratıcı olduğunu reddetmektedir. Bu durum onun Mu'tezile'nin “adalet” prensibinden etkilendiğini göstermektedir. Dolayısıyla Cüşemî kulların fiillerini Allah'ın yarattığı şeyler hâricinde tutan görüşüyle, kulların fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul eden Mu'tezile ile hemfikir, kulların bütün fiillerinin yaratıcısının Allah olduğunu söyleyen Ehl-i sünnet ile ihtilaf halindedir.

*et-Tehzib* müellifi Allah'ın hem zât hem de sıfatları itibariyle benzerlikten (*misl*) münezzehe olduğunu kabul etmektedir. Müfessir bu meselede Allah'ın benzerinin olmadığını ittifakla kabul eden Mu'tezile ve Ehl-i sünnet kelamcılarıyla hemfikir, Allah'ı başka varlıklara benzeten Müşebbihe ile görüş ayrılığı içerisindedir.

Cüşemî Allah'ın bir “şey” olduğunu kabul etmekle birlikte O'nun hakkında “cisim” denilemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre Allah cisim, cevher ve araz değildir. Müfessir bu görüşüyle, Allah hakkında “cisim” demenin caiz olmadığını savunan Mu'tezile ve ehl-i sünnet ekolleriyle ittifak halindedir. O, Allah'ın cismi, sınırı ve sonu olduğunu iddia eden Kerrâmiyye ve Allah'ın cisim olduğunu ileri süren Mücessime ile fikir ayrılığı içerisindedir.

*et-Tehzib* müellifi Allah'ın hem dünyada hem de âhirette görülemeyeceğini iddia ederek bu meselede ittifakla Allah'ın görülmesinin imkansız olduğunu ileri süren Mu'tezile ekolüyle hemfikirdir. O, bu konuda Allah'ın âhirette mü'minler tarafından görüleceğini ittifakla kabul eden Ehl-i sünnet ekolleriyle görüş ayrılığı içerisindedir. Cüşemî'nin Allah'ın görülmeyeceğini iddia etmesinin temelinde aslında Mu'tezile'nin “tevhîd” prensibinin yer aldığını belirtebiliriz.

<sup>83</sup> Ebû Hanîfe, *Fıkh-ı Ekber*, 68, 70.

<sup>84</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, 1/265; a.mlf. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 192; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/121.

Cüşemî'nin sıfatlar meselesine yaklaşımına baktığımızda Mu'tezile'nin görüşünü benimsediğini ve tefsirinde âyetleri yorumlamasına yansıttığını söyleyebiliriz. Zira Mu'tezile Allah'ın hayy, âlim, kâdir, semî', basîr, mürîd ve mütekellim gibi sıfatlarla muttasıf olduğunu kabul etmiş fakat bunların (müstakil manalar halinde) var oluşunu ve Allah'ın zâtı ile bulunuşunu inkâr etmiştir. Mu'tezile sübûtî sıfatları iki gruba ayırmıştır. İlk grup hayy, âlim, kâdir gibi türemiş/müştak kelimelerdir. Mu'tezile bu sıfatları Allah'a izafe eder. Bu sıfatlara sıfât-ı ma'neviyye denilir. İkinci grup ise hayat, ilim, kudret gibi mastar sîgasındaki kelimelerdir. Bu sıfatlara da sıfât-ı meânî denilir. Mu'tezile bunları Allah'a nispet etmez. Müfessir Cüşemî'nin *el-hayy*, *el-kayyûm*, *el-'aliyy*, *el-'azîm* gibi sıfatları Allah'ın sıfatları olarak kabul edip anlamlar vermesi tıpkı Mu'tezile gibi Allah hakkında sıfât-ı ma'neviyyeyi kabul ettiğini göstermektedir. Fakat o bu gibi sıfatların mastar hallerini Allah hakkında kabul etmemektedir. Meselâ Allah'ı "ilim" (علم) sahibi olmakla vasfetmemekte, O'nun hakkında geçen ilmi, malum (معلوم) olarak anlamlandırmakta ve dolayısıyla tıpkı Mu'tezile gibi sıfât-ı meânîyi kabul etmemektedir. Eş'arîler sıfatların zâtın dışında bir hüviyeti bulunduğunu bununla beraber ancak zâtle bulunabileceğini söylemişlerdir. Mâtürîdîler ise bu sıfatların, zâttan başka bir şey olmadığını kararlaştırarak neredeyse Mu'tezile ile hemfikir olmuştur.

Cüşemî'nin haberî sıfatları Allah hakkında reddetmesi, O'na hakiki anlamda *yed* (el), *'ayn* (göz), *ityân* (gelme), *mecî'* (gelme) vb. isnat edilemeyeceğini söylemesi ve te'vil ederek uygun anlamlar vermesi, her haberî sıfatı muhkem âyetlere hamlederek te'vil eden Mu'tezile'nin görüşünü benimsediğini göstermektedir.

### **Kaynakça**

Abdülcebbar, Kâdî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnân Zerzûr. Kâhire: Dâru't-Türâs, ts.

Abdülcebbar, Kâdî. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm 'Usmân. b.y.: Mektebetu Vehbe, 3. Basım. 1416/1996.

Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*. çev. M. Sâim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 3. Basım, 1994.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhâ*. thk. Muhammed 'Usmân el-Huş. Kâhire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.

- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDVY, 7. Basım, 2014.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf fi mâ yecibu i 'tikâduh ve lâ yecûzu'l-cehlu bih fi 'ilmi'l-keâm*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî. b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2. Basım, 1421/2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahih*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: TDVY, 3. Basım, 2016.
- Çelebi, İlyas. "Kâdî Abdülcebbar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çınar, Muhammed. "Müteahhir Dönem Mu'tezile Kelâmı: Hâkim el-Cüşemî'nin Mu'tezilî Düşüncedeki Yeri ve Görüşleri". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 19 (Haziran 2023), 100-105.
- Ebû Hanîfe, en-Nu'mân b. es-Sâbit. *Fıkh-ı Ekber: Aliyyü'l-Kârî Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslâm'da İtikâdî, Siyâsî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbgatullah Kaya. İstanbul: Çelik Yayınevi, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*. 2 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabiyy, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Beyrût-Lübnân: Dâru İbn Zeydün, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet: Eş'arî Akâidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamûde Ğurâbe. Kâhire: Matba'atü Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri: Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2. Cilt. Kâhire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1369/1950.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İtikadda Orta Yol: el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Kerrâme el-Beyhakî. *et-Tehzîb fi't-tefsîr*. thk. Abdurrahmân b. Süleymân es-Sâlimî. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kitâb el-Mısırî - Beyrût: Dâru'l-Kitâb el-Lübânî, 1439-1440/2018-2019.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrût-Lübânî: y.y., 2. Basım, 1407/1987.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 8. Basım, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkindî. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Fethullâh Huleyf. el-İskenderiyye: y.y., ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Narol, Süleyman. *Tefsirde Zâhire Bağlılık Problematigi Hâkim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2020.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. thk. Habîbullâh Hasan Ahmed. Kâhire: Dâru't-Tıbbâ'ati'l-Muhammediyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ. 2 Cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs - el-Cezîre li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011.
- Özdemir, Faruk. *Te'vilâtü'l-Kur'ân ve el-Keşşâf'ta Kelâmî Tartışmalar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Sâbûnî, Nüreddîn. *Mâtürîdiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. b.y.: DİBY, 3. Basım, ts.
- Soyal, Fikret. "Esmâ-Ahkâm (Vaîd) Meselesi ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Hâkim el-Cüşemî'nin Görüşlerinin Mukayesesi". *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (2019), 685-713.
- Sünbül, Cemal. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinin Tefsir Literatüründeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.



Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ – Ali Hasan Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1414/1993.

Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1407/1987.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûl-i Selâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/212. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Yıldırım, Ramazan. *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri Hâkim el-Cüşemî Örneği*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2016.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.

Zerzûr, Adnân. *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhû fi tefsîri'l-Kur'ân*. Dimeşk: Müessesetu'r-Risâle, 1391/1971.

## Ş. TEOMAN DURALI'NIN BİYOLOJİ FELSEFESİ ANLAYIŞI İÇERİSİNDE İNSANIN İKİ BOYUTU

*The Two Dimensions of Human Being Within Ş. Teoman Duralı's Philosophy of Biology*

### Gülhan ŞERBETÇİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bartın Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı,  
Bartın/Türkiye  
*Master's Degree., Bartın University, Graduate School, Department of Philosophy, Bartın/Türkiye*  
gulhanserbetci@gmail.com  
orcid.org/ 0000-0002-7437-9426

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Araştırma Makalesi/Research Article

**Geliş Tarihi/Received:** 12 Ekim / October 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 29 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık / December 2023

**Atıf/Cite as:** Şerbetçi, Gülhan. "Ş. Teoman Duralı'nın Biyoloji Felsefesi Anlayışı İçerisinde İnsanın İki Boyutu". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2023), 97-114.  
<https://doi.org/10.59536/buiifd.1375164>

**İntihal/Plagiarism:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. /  
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

\*Bu çalışma, Bartın Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nde Dr. Öğretim Üyesi Svitlana Nesterova Coşkun danışmanlığında devam eden "Biyoloji Felsefesi Temelinde İnsanın İki Boyutu" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

## Özet

Biyoloji felsefesi, son dönemlerde dünyada ve ülkemizde giderek artan bir ilgiyle karşılanan, canlıları anlama ve inceleme amacı güden önemli bir disiplindir. Bu alanda yapılan çalışmalar, genellikle deneye dayalı doğa bilimlerinden elde edilen yöntemler ve konular üzerine odaklanır. Biyoloji felsefesi, temelini oluşturan canlılar, evrim, insan, kültür ve toplumsal değerler gibi konular üzerine odaklanır. İnsanı anlayıp kavramak ve nihayet anlatıp açıklayabilmek biyoloji felsefesi alanının araştırma konularından biridir. Bu anlamda insanın temel özelliklerinden olan canlılık konusu da biyoloji felsefesinin üzerinde durduğu önemli meselelerdendir. Ülkemizde biyoloji felsefesi alanının öncü düşünürlerinden biri olarak öne çıkan Şaban Teoman Duralı (1947-2021), eserleri aracılığıyla bu alandaki temel kavramları derinlemesine irdeleyerek bu disiplinin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Duralı, özellikle insanın biyolojik ve kültürel boyutları arasındaki ilişkiyi ele alarak, bu iki boyutun birbirinden ayrılmaz bir bütünlük içinde olduğunu savunmuştur. Biz bu makalede yazımızın ana çerçevesini oluşturan “İnsanın iki boyutluluğu mümkün müdür?” sorusunu ayrıntılı bir biçimde açıklamaya çalıştık. Duralı'nın konuyla ilgili eserlerini inceleyerek düşüncelerini serimledik. Makalemizin devamında biyoloji felsefesinin tarihçesine odaklandık. Bu disiplinin ana problemlerinden olan mekanizm ve vitalizmin açmazları üzerinde durarak, söz konusu akımların insanı açıklama noktasındaki yanlışlarını Duralı'nın görüşleri çerçevesinde değerlendirdik. Bu bağlamda, biyoloji felsefesinin nasıl gelişme gösterdiğini ve bu gelişim sürecinde Duralı insanı açıklarken mekanizm ve vitalizme alternatif bir bakış olarak anti mekanist ya da anti vitalist bakış açısı yerine holistik yaklaşımı tercih etmiştir. Düşünürümüzün söz konusu yaklaşımından yola çıkarak biyoloji felsefesi içerisinde insanın nasıl konumlandığını anlamaya çalıştık. Duralı, insanın biyolojik yönünü "beşer" olarak adlandırarak, bu boyutu kültürel boyutla birleştirmiştir. Ona göre, insanın biyolojik ve kültürel boyutları, birbirinden ayrılmayacak kadar iç içe geçmiş ve bir bütünlük oluşturmuştur. Bu minvalde gerek genel olarak biyoloji felsefesi gerek ise Duralı'nın biyoloji felsefesine katkılarını ele alarak, insanın biyolojik ve kültürel boyutlarını birbirinden ayrı düşünmek yerine bir bütün olarak inceleyen yaklaşımları değerlendirdik. Özelde Duralı'nın görüşlerini temel alarak insanın, biyolojik ve kültürel boyutlarının bir bütünlük oluşturduğu sonucuna ulaştık.

**Anahtar Kelimeler:** Biyoloji felsefesi, Canlı varlık, Beşer, İnsan, Kültür, Holizm, Ş. Teoman Duralı.

## Abstract

Philosophy of biology is an important discipline that aims to understand and study living things, which has recently attracted increasing interest in the world and in our country. Studies in this field generally focus on methods and topics derived from experimental natural sciences. Philosophy of biology focuses on the subjects that form its basis, such as living things, evolution, humans, culture and social values. Understanding and comprehending humans and finally being able to explain them is one of the research topics in the field of philosophy of biology. In this sense, the issue of vitality, which is one of the basic characteristics of humans, is one of the important issues that the philosophy of biology focuses on. Şaban Teoman Duralı, who stands out as one of the leading thinkers in the field of philosophy of biology in our country, has made this discipline widespread by examining the basic concepts in this field in depth through his works. Duralı, especially addressing the relationship between the biological and cultural dimensions of humans, argued that these two dimensions are inseparable from each other. In this article, we discuss the question "Is two-dimensionality of humans possible?", which constitutes the main framework of our article. We tried to explain the question in detail. We examined Duralı's works on the subject and presented his thoughts. In the rest of our article, we focused on the history of the philosophy of biology. We focused on the dilemmas of mechanism and vitalism, which are the main problems of this discipline, and evaluated the mistakes of these movements in explaining human beings within the framework of Duralı's views. In this context, while explaining how the philosophy of biology developed and the human being in this development process, Duralı preferred the holistic approach instead of the anti-mechanism or anti-vitalism perspective as an alternative perspective to mechanism and vitalism. Based on our thinker's approach, we tried to understand how humans are positioned within the philosophy of biology. Duralı called the biological aspect of humans "human" and combined this dimension with the cultural dimension. According to him, the biological and cultural dimensions of man are so intertwined that they cannot be separated from each other and form an integrity. In this context, we evaluated both the philosophy of biology in general and Duralı's contributions to the philosophy of biology, and evaluated approaches that examine the biological and cultural dimensions of humans as a whole rather than considering them separately. In

particular, based on Duralı's views, we came to the conclusion that the biological and cultural dimensions of humans form an integrity.

**Keywords:** Philosophy of Biology, Living Being, Human, Culture, Holism, Ş. Teoman Duralı.

## Giriş

Canlılarla ilgili olayları ve canlı süreçlerini temel alan ve biyoloji bilimlerine dair deneysel alanı aşan konuları biyoloji felsefesi inceler. Biyoloji felsefesi konularını ve yöntemlerini canlılar alanından yani deneye dayalı doğa bilimlerinden elde eder. Bu alanın en temel sorunlarından birisi de 'insan varlığı' sorunudur. Sözü ettiğimiz konu eskiden beri felsefi sorgulamanın merkezinde yer almaktadır. Birçok düşünce geleneği insanın ruhani ile bedeni veya biyolojik ile kültürel olmak üzere iki temel boyuta sahip olan bir varlık olduğunu öne sürmüştür. İnsanı tanımlamada başvurulan temel kavramlardan biri de canlılıktır. Biyoloji felsefesinin köklerini oluşturduğunu söyleyebileceğimiz filozoflardan biri olan Aristoteles'in özellikle canlı tanımını çağdaş felsefeye entegre eden ülkemiz düşünürlerinden Teoman Duralı, özellikle *Biyoloji Felsefesi*, *Hayatın Anatomisi*, *Felsefe Bilim Nedir?* Adlı eserlerinde bu konuyu ayrıntılı bir şekilde ortaya koymuştur. Bilindiği üzere çağdaş felsefe, 19. yüzyılın son dönemlerinden günümüze kadar gelen dönemi kapsayan gerek analitik felsefe gerek ise kıta felsefesinin ilerlemesiyle paralellik gösteren bir gelişim seyrine sahiptir. Çağdaş felsefe anlayışı içerisinde insan nedir sorusuna verilecek yanıtın canlılığın tanımında gizli olduğu düşüncesinden hareket eden Duralı, özellikle Aristoteles ile son derece önemli bir yol kat eden canlı tanımını güncel bir sunumla bizlere aktarmıştır. İnsanı, kapsamı son derece geniş olan biyoloji felsefesi çerçevesinden değerlendirmek için onun beşer yönünün temel biyolojik yapı taşlarını inceleyip metafizik olarak da yani kişi, varolan olarak değerlendirmenin sonucunda ulaşacağımız noktanın tek mil alemlerin hulasası olması kaçınılmazdır.<sup>1</sup>

Doğanın canlıları kapsayan alanında, bir taraftan bireyler yaşam alanı ve beslenme için mücadele ederken, öte yandan türler arası üreyip yayılma alanı için farklı bir mücadelenin içerisindeyiz. Biyolojik bir varlık olan insanın ise öz olarak genel yaşamsal faaliyeti kültür içinde gerçekleşir diyebiliriz. Biyolojik anlamda canlı ve kişi olarak insanın oluşumunda üç birikim seviyesinin varlığı söz konusudur. Bunlar, türümüze özgü kalıtımla geçen özellikler, toplum içerisinde yaşarken edindiğimiz ve kendi gayretimiz ile ortaya koyduğumuz bileşimimizin verisi ve kişisel olarak oluşturduğumuz birikimler şeklinde sıralanabilir. İnsanın mensup olduğu türe has kalıtımı bizi canlılar evrenini keşfe götürür. Ait olduğumuz toplumsal

---

<sup>1</sup> Ş. Teoman Duralı, *Hayatın Anatomisi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2020), 350.

birikimlere yöneldiğimizde de insan edimi olan kültür âlemini ve birey olarak temelimizi incelediğimizde ise kişilik dünyamızı keşfedebiliriz.<sup>2</sup> İnsan tüm bu özellikleriyle bir bütünlük oluşturur. İnsanın yalnızca biyolojik boyutu ele alınarak indirgemeci bir yaklaşımla açıklanması bu bütünlüklü yapı içerisinde çok doğru bir yaklaşım değildir. İnsanı açıklama konusunda Duralı'nın holistik bir anlayışa meyilli açıklamaları, insan yapısının özelliklerinden dolayı daha isabetli görünmektedir.

### 1. Biyoloji Felsefesinin Konusu ve Kapsamı

Biyoloji felsefesi, ülkemizde adı daha yeni yeni duyulan, dünyadaki gelişimi de uzun bir geçmişe dayanmayan bir alandır. Biyoloji felsefesinin ülkemizde tanınmasında Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı'nın katkısı büyüktür. Duralı'nın *Biyoloji Felsefesi* eseri, içeriği bakımından bu alanla ilgili ülkemizde ilk eserlerden biri olma özelliği taşır.<sup>3</sup> Alan olarak oldukça geniş bir araştırma-inceleme yelpazesi oluşturan biyoloji felsefesinin işleyişi ve görevleri hakkında bazı görüşlere değinen düşünür, öncelikle biyoloji felsefesinin konu devşirme alanlarından biri olan biyoloji biliminin önemi üzerinde durmuş ve bu alanı şu ifadelerle açıklamıştır:

“Demek ki insanın bünyesini, yapıca ve işleyişçe onun yakın ve uzak cümle akrabalarını inceleme konusu olarak kabul eden biyolojidir. İlk bakışta insana uzaktan dahi ‘akraba’ sayamayacağımız varolanları ele alan bilimlerden çok farklı ve çok daha karmaşık olan ve araştırma konularına uygun düşen özerk yolları, yordamları metodoloji, soyutlama, model ile teori kurma, tavrı ile ifade tarzını bulup hayata geçirmek, biyolojinin en başta gelen sorunudur.”<sup>4</sup>

Biyoloji bilimi alanının deneyle elde ettiği verileri mantık çerçevesinde inceleyip (analiz), söz konusu veriler arasında yine mantık çerçevesinde ilgi kurarak (sentez), kapsamlı teorik açıklamalar yapmak biyoloji felsefesinin görevidir. Biyoloji felsefesinin bunun yanında, deney verilerinin açıklanması konusundaki çalışmaları biyoloji bilimi haricinde diğer alanlarda kullanılan anlatımlarla ilişkilendirilerek, geniş çaplı açıklamalara müracaat etmesi de söz konusudur. Biyoloji felsefesi aynı zamanda, biyoloji bilimi alanındaki deneysel ve teorik ilerlemelerin, öncelikli olarak insan hayatına ne şekilde ve nereye kadar etki yapabilecekleri konusunda da tahminde bulunur. Kısaca biyoloji felsefesi gerek biyolojinin deneysel boyutundan gerekse genel felsefeden farklı bir araştırma alanı olmakla birlikte, biyoloji biliminin genel kuram ve prensiplerini felsefe perspektifinden yeniden inceleyen alandır.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Ş. Teoman Duralı, *Biyoloji Felsefesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 35.

<sup>3</sup> Hayati Develi, "Türklük Bilimi Araştırmaları" *İlmi Araştırmalar Dergisi* 0/3 (Ocak 2014), 236-237.

<sup>4</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 15.

<sup>5</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 162.

Genel felsefeden ve biyoloji biliminin denel boyutundan farklılık arz eden biyoloji felsefesi alanı, kapsamının genişliği dolayısıyla aynı zamanda çeşitli anadallara da ayrılır. Söz konusu anadalların her biri ayrı uzmanlık gerektirir niteliktedir. Bu özelliği ile söz konusu alan felsefenin özellikle felsefe-bilim kısmı açısından büyük bir önem arz eder. Felsefe-bilim açısından oluşan öneme rağmen akla şu soru gelir: Biyoloji felsefesi yalnızca bilimin ya da bilim felsefesi alanının bir dalı mıdır? Duralı bu soruya, biyoloji felsefesinin, bilimin ve bilim felsefesinin dışında, insan hayatına dair önemine de vurgu yaparak şöyle cevap verir: “[...] onu salt bilimin ve bilim felsefesinin ötesinde, insan hayatının tüm köşe, bucaklarına seslenebildiği, asıl hatırdan uzak tutulmaması gereken noktadır.”<sup>6</sup> Biyoloji felsefesi, bilim felsefesinin bir kolu olmakla beraber kapsamı dolayısıyla alanı bilim felsefesiyle sınırlamak doğru olmaz. Çünkü Duralı'ya göre, “biyoloji felsefesi, canlılar bilimine konu olan olaylar ile süreçleri tutarlı bir bütünlük halinde derleyip toparlamanın yanında, biyolojinin dışındaki bilimler, din ile sanat gibi kültür kurumlarını da hesaba katar.”<sup>7</sup> İnsan gibi son derece kompleks bir yapıya sahip olan varlığı biyoloji felsefesi açısından incelemek de kapsamlı olacaktır. İnsanın gerek biyolojik bir varlık olması gerekse üreten kültürel değerler ortaya koyan bir varlık olması onu biyoloji bilimi dışında, din, sanat ve kültür unsurları çerçevesinde de açıklamayı gerekli kılmaktadır.

Duralı, günümüz biyoloji felsefesinin şekillenmesinde iki temel probleminin olduğunu vurgular. Bu problemlerin ilki mekanizmdir. Mekanizm, canlının biyolojik boyutunun görmezden gelinerek, cansız maddenin yasalarına indirgenerek değerlendirilmesidir. Duralı, biyoloji bilimi ve dolayısıyla biyoloji felsefesi açısından mekanizmi, “Mekanik nedensellik ile fizik-kimya yasallılığında başkasını kesinlikle reddeden mekanizm yahut fizikalizm yahut da indirgemecilik, biyolojiyi özerk bir bilim olmaktan alıkoyar” sözleriyle eleştirir.<sup>8</sup> İkinci problem ise vitalizmdir. Vitalizm, mekanizme karşı ortaya çıkmış bir görüştür. Vitalizm canlının biyolojik boyutunu öne çıkararak, canlının bu yönünün özgün, özerk oluşunun önemini vurgular. Fakat vitalizm de bunları savunurken mistisizme kaymıştır.<sup>9</sup> Duralı bu kayışı: “[...] doğrulanması yahut yanlışlanması imkânsız ilke ve önermeleri biyolojiye sokmaya kalkan ve yalnızca gayeliliği kabule değer bulan vitalizm de söz konusu bilimi pozitiflikten, dolayısıyla da bilim olmaktan uzaklaştırır” sözleriyle ifade eder.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 69.

<sup>7</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 69.

<sup>8</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 95.

<sup>9</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 88.

<sup>10</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 95.

Biyoloji bilimi, dolayısıyla biyoloji felsefesi alanının bu problemleri hem dirimsel açıdan hem de ruhsal yönden incelemeye tabi tutulabilecek bir yapıda olan insanı açıklamak için yeterli değildir ve bu nedenle problemdir. Örneğin insanı açıklamak için indirgemeci bir anlayış benimsenir ise bu bizi insanı eksik tanımlayan bir sonuca götürür. Duralı holistik bir anlayış benimsenerek bu durumun aşılabileceği kanaatindedir. Çünkü holistik anlayışta, herhangi bir doğal mekanizmanın bütünlüklü yapısının o mekanizmayı oluşturan parça ve sistemlerden başka bir yapı oluşturduğu fikri hâkimdir. Mesela, insan her ne kadar birtakım sistemlerden (bağışıklık, solunum sistemleri gibi) oluşmuş olsa da onun belirlenmesi bu sistemlerle yapılamaz. Çünkü o, söz konusu sistemlerden farklı bir varlıktır. Holistik anlayışa göre alt sistem genellikle üst sistemin bir fonksiyonunu gerçekleştirir. Dolayısıyla incelenecek sistem bir bütün olarak değerlendirilmelidir. ‘Kavramsal olarak tüm boyutların birlikte değerlendirildiği bir yaklaşım veya orta ve dengeli bir yol’<sup>11</sup> gibi anlamları olan holizmde (bütünsellik) bütüncül bir anlayış vardır ve sistemin parçalarının birbirlerinden ayrılarak söz konusu sistemi açıklamanın yanlış olacağı görüşü benimsenir. Bunun nedeni ise insanın, fizik-kimya bilimlerine konu olan, durağanlık arz eden cismin aksine, ölçülüp biçilmeye, niceleştirilmeye hiç yatkın olmayan bir canlı olmasıdır. Bu nedenle, canlı bir varlık olarak insanı incelerken yöntem olarak indirgemeciliğin yerine holizmin benimsenmesi daha doğru bir tavidir. Çünkü biyolojik holizm anlayışında herhangi bir organizma, temel olan niteliklerini yitirmeden alt kısımlara parçalanmayan varlıktır. Bu anlayış, evrenin bir dizi parça yerine bütünden oluştuğunu temel alan bir görüşe dayanır. Dolayısıyla sadece dirimsel olarak açıklamanın yanlış olacağı bir canlı varlık olan insanı holistik bir anlayışla açıklamak daha yerinde olacaktır. Duralı’nın insana holistik bir bakış açısıyla yönelmenin gerekliliği konusundaki görüşünü destekler niteliktedir. Duralı’ya göre, ‘bütün, parçalarının toplamından fazlasıdır’ anlayışının temelinde gelişmiş olan holizm,<sup>12</sup> insanı açıklama konusunda indirgemeci bir anlayıştan yahut vitalizmin birçok açmazlar barındıran anlayışlarından daha güvenilirdir.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Seyfullah Şahinoğlu, “Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Holizm (Bütünsellik): Tarihsel Gelişim Bağlamında Kavramsal, Kuramsal ve Felsefi Bir Temellendirme”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2021), 423.

<sup>12</sup> Colin McIntosh, *Cambridge Advanced Learner’s Dictionary*, “Holizm” (London: Cambridge University Press, 2013), 744.

<sup>13</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 95.

## 2. Canlılar Dünyasında İnsanın Yeri

Biyoloji biliminin inceleme alanı, basit örgütlü hücre organcıklarından hücreye, virüs ve bakterilerden insana kadar uzanan oldukça geniş çaplı, çok farklı ve karmaşık yapıları kapsar. Bu nedenle Duralı, canlı-cansız varlık ayrımından insana, insandan da onun mamulü olan kültür ve medeniyete uzanan kapsamlı ve biyoloji bilimi temelinde başlayan çalışmalarını, genelde felsefi alana meyilli değerlendirmeyi tercih etmiştir. Bu anlamda, canlı süreçlerin oluşumu ile insanın biyolojik (dirimsel) anlamda varoluşunun kökleri biyoloji biliminde yer alırken, insanı çevresi ile uyumlu yaşam koşullarına ulaştıracak şartların köklerini barındıran kültürü ise Duralı'nın -daha çok Kant'ın 'İnsan nedir?' sorusuna yönelimli olarak- felsefi anlamda cevaplamayı tercih ettiği görülür.<sup>14</sup>

İnsanı anlayıp kavramak ve nihayet anlatıp açıklayabilmek biyoloji felsefesi alanının araştırma konularından biridir. Bu anlamda insanın temel özelliklerinden olan canlılık konusu da biyoloji felsefesinin üzerinde durduğu meselelerdendir. Biyoloji biliminin önemli sorunlarından olan canlılık konusunun, çağdaş bilim tarafından incelemeye alınan olgulardan olmaması önemli bir sorundur.<sup>15</sup> Bu soruna vurgu yapan Duralı, Aristoteles'in görüşleriyle son derece önemli bir noktaya ulaşan canlılık konusunu, güncel bir hale getirerek açıklamaya çalışmıştır.<sup>16</sup> Canlılık konusunun önemi daha çok insanın anlaşılması noktasında ortaya çıkıyor. Duralı bu durumu, "Canlıyı gerekli ölçüde belirleyemedikçe de insan olarak kendimizi doğru düzgün anlamamızın söz konusu olup olmayacağı ise tartışmaya açık bir sorudur" sözleriyle açıklamaktadır.<sup>17</sup> Canlılar amaca yönelik hareket eden (teleolojik) bir sisteme sahiptirler.<sup>18</sup> Canlı varlığın bu özelliğini biyolojik anlamından çok felsefi anlamda açıklamaya çalışan Duralı, canlı varlığı mekanisizm ve mekanisizm-teleoloji arasındaki karşıtlık durumu açısından ve biyolojik açıdan da inceler. Bu incelemeler sonucunda düşünür şu yorumu yapar:

"İster temel basamakları isterse en karmaşık görünüşleri dile getirsin, bir biyoloji önermesi, nedensellik ilkesine mi yoksa gayeliliğe mi dayanılarak belirlenir? İşte yeniden ana soru hevengimize döndük: Mekanisizm mi, teleoloji mi? Yoksa: İkisi bir arada mı bulunmalı? [...] bugün bir bilim ilkesi olarak benimsenen teleonomi şekliyle gayeliliğe başvurmaksınız edemiyorlar artık."<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Ş. Teoman Duralı, *Sorun Nedir?* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 152.

<sup>15</sup> Duralı, *Sorun Nedir?* 155.

<sup>16</sup> Ş. Teoman Duralı, "Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlının Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım", *Felsefe Arkivi* 24(0) (2012), 259.

<sup>17</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 164.

<sup>18</sup> Elliott Sober, *Biyoloji Felsefesi* (İstanbul: İmge Kitapevi Yayınları, 2009), 68.

<sup>19</sup> Ş. Teoman Duralı, *Canlılar Sorununa Giriş* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1987), 130.



Bu konudaki esas meselenin ise, evrenin işleyiş sisteminde aramız gereken şeyin ne olduğunun bilinmesi olduğunu vurgulayan düşünür, bu sistem mekanik olarak mı yoksa bir gayeye matuf olarak mı işliyor sorusunu sorar ve mekanizmin bizi fizik olana, gayeliliğin ise metafizik olana kanalize ettiğini belirtir. Canlılık konusuyla ilgili tüm elde edilen bilgilerden sonra, Duralı ulaştığı noktayı şu cümlelerle ifade eder:

“Bütün bu bildiklerimiz ışığında, (...) cansız-canlı, giderek res cogitans-res extensa ikiliği sorununu çözüp aşmış olmanın hâlâ pek uzağında bulunduğumuzu kabul etmek zorundayız. İleride çözülebilir mi? Belli değil. [...] halledilmesi muhakkakmışçasına, sorunu çözmeye çalışmalıyız. Felsefe-bilimin kalbi durumundaki spekulativ-olmayan metafizik, düşünen, araştıran insanı ‘her dem taze’ sorunlarla beslemektedir.”<sup>20</sup>

Canlı varlığı, canlı-cansız ayrımının yanı sıra, Duralı maddî-mekanik dünyaya bağımlı bir özerklikle de tanımlayarak bu durumu şöyle ifade eder:

“Canlılık, maddî-mekanik olaylar katmanından mı türemiştir sorusuna denetleyebilir-denetlenebilir türden açık cevabımız yoktur. Bildiğimiz, ikisi arasında geçiş sahasının var olduğudur. Nihayet canlı, hangi örgütlenmişlik seviyesinde durursa dursun, bir işleyişler bütünüdür. Zemini maddî-mekanik olmakla birlikte, işleyişin bütünü, ‘maddî- mekanik-ötesi’, demek ki ‘organik’ tir. Başka bir anlatıyla, canlılık, maddî-mekanik dünyaya bağımlıdır; fakat aynı zamanda özerktir.”<sup>21</sup>

Evrin basamaklarının üst sıralarında yer tutan hayvanlar biraz daha özerktir. Bu özerkliğin derecesini ‘çeyrek’ kelimesiyle açıklayan Duralı, insanın ise tamamen özerk, hür bir canlı varlık olduğunu belirtir. İnsanın bu tamamen özerk olan yapısı insanda tercihte bulunma özelliği oluşturur. Düşünür, insanın tercihi doğrultusunda karar vermesini sağlayan etkenin ise ancak insanın manevi boyutuyla açıklanabileceğinin altını çizer. İnsanın karar verme ya da tercihte bulunmasının nedeni, onun kalıtsal olarak gelişen yönü ya da fizik ve kimya -insanın dışındaki- gibi etkenler değil de ruhani yönüdür. Düşünürümüz insanın ruhani (manevi) yönünü ise şöyle tanımlar: “Etkisini alıp duyduğumuz, ama ettiricisini bizzat gösteremediklerimizi manevi etkenler yahut amiller şeklinde deneyimlendiriyoruz.”<sup>22</sup> İnsanın bütünlük arz eden yapısı içerisinde -her ne kadar Duralı daha çok manevi yöne dayandırsa da- tercihte bulunmasının nedeni olarak biyolojik boyutu da dikkate alınmalıdır. Çünkü tercihin eyleme dönüşmesi beden ile gerçekleşir. Tercihi anlamlandırmak son kertede bedene ait bir iştir.

<sup>20</sup> Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 158.

<sup>21</sup> Duralı, *Sorun Nedir?* 172.

<sup>22</sup> Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 31-32.

### 3. Biyoloji Felsefesi Bağlamında Kültür

Biyoloji felsefesi alanı, biyoloji bilimi alanının konusu durumundaki olay ve aşamaları iç tutarlılığı olan bir bütünlük içerisinde düzenlemekle beraber, diğer bilim alanları ve gerek dini gerekse sanat alanına ait kültürel kuruluşları da işin içerisine dâhil eder. Duralı bu durumun olağan olduğu görüşündedir. Çünkü ona göre, eğer biyoloji bilimi alanının ve de biyoloji felsefesinin esas hedefi insana ait yaşamı bütünlüklü olarak ele alıp açıklamaksa, o zaman insanın dirimsel yönü kadar önemli olan yapıp-etmeleri de ele alınmalıdır. Düşünür bu durumu insanın iki boyutlu oluşuna bağlar. İnsan, oluşumuna kendi katkısının bulunmadığı, kendinin dışında olan fakat içerisinde yaşamını sürdürdüğü doğaya aittir. Bunun yanı sıra insan, kendisinin oluşturduğu kültürel ortama da aittir. Duralı bu durumu Conrad Hal Waddington'nın dilinden şu şekilde ifade eder: "Gerçekten de Conrad Hal Waddington'nın dediği gibi, ahlâk değerlerini yaratmakla insan, yepyeni bir evrim çeşidinin boşandırıcısı ile sürükleyicisi olmuştur."<sup>23</sup> Duralı insanı diğer canlı varlıklardan ayıran özelliklerden söz ederken onun kültürel kalıtım niteliği taşımasının üzerinde durur. İnsanın ortaya koyduğu ahlaki değerler ve kültürel unsurlar nesilden nesile aktarılan bir yapı arz eder.<sup>24</sup> Biyoloji felsefesinin adadallarından olan bioetik söz konusu unsurların ortaya çıkışında oldukça önemlidir. Duralı bu anlamda ahlaki biyoloji temelinde şu şekilde izah eder: "Temelde canlı olan insanın eylemlerini düzenleyen -kuralkoyucu (normativ)- yahut tasvir eden -tasvirici (deskriptiv)- ahlâkın (etik), ilkelerini canlılığı dikkate alarak tespit etmesi gerektiği açıktır."<sup>25</sup>

Duralı biyoloji felsefesi alanının çeşitli dallara ayrıldığını, bu dallardan özellikle 'Biyoloji Ahlâkı (Biyoetik)' dalının, insanın gerek bireysel olarak gerekse toplumsal bir varlık olarak yaşamını ele aldığı altını çizer.<sup>26</sup> Biyoloji felsefesinin bu adadalı düşünürümüz şu ifadelerle açıklar: "Canlı varlık olarak insanın, doğal çevresini eylemleriyle yapma (sun'î) ortama dönüştürmesini, öte yandan da bu eylemlerin doğurduğu sonuçları kâh toptan, kâh tek tek ele alan bir biyoloji felsefesi adadalıdır."<sup>27</sup> Dolayısıyla biyoetik, biyoloji felsefesi içerisinde kültürün izahı için başvurulması gereken önemli dallardan biridir.

Karmaşık bir yapıda olan insanı üç tabakaya ayırmak mümkündür. İnsanın ilk tabakası cansız (inorganik) maddelerden meydana gelmiştir. Diğer bir tabakayı ise canlı (organik) maddeler oluşturur. İnsanın bu dirimsel (biyotik) tabakasını Duralı insanın beşer yanı olarak

<sup>23</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 175.

<sup>24</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 175.

<sup>25</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 175.

<sup>26</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 162.

<sup>27</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 176.

tanımlarken, en üst tabakayı ise insan olarak adlandırır. İnsanın insan yönü aynı zamanda onun açıklaması hiç de kolay olmayan manevi yönüdür. İnsan beşer yanıyla biyoloji bilimi açısından açıklanıp incelenebilir iken, insan yanının manevi boyut oluşturmamasından dolayı biyolojik olarak açıklanması mümkün olmamaktadır.<sup>28</sup> Duralı, insanı canlı bir varlık olarak açıklarken canlı kavramının farklı dillerdeki anlamlarını da incelemiştir. Farsça ruh anlamı taşıyan canın Arapçadaki karşılığı ise nefistir.<sup>29</sup> Yunan dilinde ise can, hayat manası taşır.<sup>30</sup> O, insanın bu canlı yanını beşer olarak ifade eder. Diğer canlılarla ortak özellikler gösteren bu maddi yönü, insanın hayatta kalmasını sağlayacak bir takım bedensel ihtiyaçların -yeme, içme, uyku, vb.- giderilmesini gerekli kılmaktadır. İnsanın insan olma yönü ise onun manevi yanını oluşturur. Duralı'ya göre insanın manevi yönünde ruhtan söz etmek gerekir.<sup>31</sup> Üç tabakadan oluşan insanın en üst tabakası, onun insan olma vasfını elde ettiği kısımdır. Beşerlik ise gerek hayvan gerekse bitki gibi diğer canlı varlıklarla ortak özellikler gösterdiği için daha alt tabakada yer alır. İnsanın bu iki yönü birbiriyle bağlantılıdır ve biri olmadan diğeri olamaz.<sup>32</sup>

Beşer insanın maddi boyutuna bedenine matuf bir özelliği iken, onun manevi boyutunu ise ruhu oluşturur. İnsan beşer olma vasfının üstüne ancak insan olarak çıkabilir. İnsanın insanlık aşamasına ulaşması da ancak kültürel zeminde olabilmektedir.<sup>33</sup> Canlı bir varlık olarak doğada var olan beşer, beşer olma özelliğinden insan olma aşamasına ancak kültürel bir zeminde, toplumsal bir yaşam içerisinde ulaşır. İnsanın düşünen bir canlı olarak zihninde oluşturduğu tasarımlarını hayata geçirme yetisine sahip oluşu birtakım etkenlere bağlıdır. Bu etkenler, insanın hür olması, iradesinin olması ve manevi boyuta sahip olmasıdır. Dolayısıyla onun toplumsal ve kültürel bir ortamda gelişmesidir. Duralı insanın karmaşık yapısında bulunan özelliklerini bazı yönlerden kıyaslar. Örneğin, onun beşer ve insan yönünü dünyada kalma süreleri açısından karşılaştırır. O insan ve beşerin ömür sürme durumlarını izah ederken, insanın ömrünü hayat, beşerin ömrünü ise yaşam kelimesi ile karşılar. Beşerin, insanın diğer canlı varlıklarla olan ortak yanının göstergesi olduğuna daha önce değinmiştir. İşte insanın beşeri yanı, onun hür bir yaşam kuramamasının nedenidir. Canlı varlıklar dünyada kendileri için oluşturulmuş biyotik koşullara uyumlu bir şekilde yaşamlarını devam ettirmek zorundadırlar. İnsan beşeri yönünü aşip insanlaşma aşamasına geçtiği vakit, yaşam

<sup>28</sup> Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 37.

<sup>29</sup> Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 35.

<sup>30</sup> Duralı, *Sorun Nedir?* 190.

<sup>31</sup> Duralı, *Sorun Nedir?* 63.

<sup>32</sup> Duralı, *Sorun Nedir?* 62.

<sup>33</sup> Ş. Teoman Duralı, *Sorun Çağının Anatomisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 2009), 108.

koşullarının zorunluluğundan azade olmakta ve hayat sürmeye başlamaktadır. İnsan olma vasfına ulaşan beşer, doğanın ona sunduğu yaşam koşullarının üzerine, tasavvur ettiği fikirleri koyar.<sup>34</sup> Duralı insanın beşerlikten insan seviyesine ulaşmasını şu şekilde açıklar: “Canlılardan beşer dünyaya geldikten sonra inanç varlığı insana dönüşür. Canlılığını sağlayan dirim işleyişleri evrim-kalıtım süreçlerince ona ekilmiştir. Buna karşılık inanç unsurlarını doğa değil de, toplum-kültür ortamı ona öğretir.”<sup>35</sup> İşte insanın toplumsal ve kültürel ortamda kendine ait özelliklerin bir getirisi olarak oluşturduğu değerler, onun diğer canlı varlıklardan ayrı olarak dünyada farklı bir zaman sürmesini sağlamıştır. Bu geçirilen zamana hayat denir ve bu yalnızca insana özgüdür. Duralı bu durumu şöyle açıklar:

“O, dirimsel (Fr biotique) bünyesinin yanına hiçbir canlının yapamadığı, yapamayacağı bir işi becermiş, kültür çevresini kurmuştur. Bu bakımdan bir ‘biyokültür’ varlığı olarak insanın, öteki canlılardan farklı şekilde, salt dirimli yahut yaşamı bulunmayıp ‘hayat’ı da vardır. Hayat, anlaşılacağı üzere yalnızca biyolojik süreçleri dile getiren ıstılah değil. Onları içermekle birlikte, insanın ‘sosyokültürel’ etkinlikleri ile üretmeleri de onun anlam kapsamına girer. Demek insanın nevişahsına münhasır biyokültürel bütünlüğünü yansıtan ıstılah, hayattır.”<sup>36</sup>

İnsanın özelliklerinden birisi de hür olmasıdır. Beşere sunulmuş olan yaşamın insanlığa evrilme aşamasında hayat olarak tanımlanması Duralı’ya göre beraberinde hür olmayı getirir. İnsanın kendi isteği ile tercihte bulunma yetisine ise irade denir. İşte insanın hür oluşu iradesini kullanma aşamasında ortaya çıkar. Yalnız irade için iki temel özellikten söz edebiliriz: tercih ve yönelme. Yönelme, tüm canlılara özgü bir duygu olmakla beraber canlılar arası iletişimin de temelidir. Canlılardaki yapının kompleksliği arttıkça (hayvan), yönelimle birlikte tercihte bulunma ortaya çıkar. Hayvanlarda (insanın beşer yönü de dâhil edilerek) bu noktada duyarlılığın yanında zekâ da belirir. Bu iki özelliği zekâ dışında dimağ faaliyetleriyle ortaya koyan yegâne canlı varlık ise insandır. Duralı bu durumu şu sözlerle ifade eder: “Koyduğu yahut seçtiği maddi yahut manevi gayeye ulaşmak üzere uygun yolu yahut aracı seçen, tercih eden insan, irade örneği sunar.”<sup>37</sup>

Duralı insanı yalnızca beşer boyutuna indirgemenin onu anlamlandırma açısından son derece yanlış olacağına vurgu yaparak insanı şöyle izah eder:

“Zira insan, önünde sonunda, tanış olduğumuz tek mil âlemlerin hülasasıdır. Onu bi’fasıl çözmeyi başarsak, bu, bizlere gerçekliği anlaşılır kılacağı gibi, hakikat âleminin kapısını dahi aralayabilir. İnsanın fizyolojik, morfolojik, anatomik,

<sup>34</sup> Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 351.

<sup>35</sup> Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 206.

<sup>36</sup> Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 40.

<sup>37</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 213.

metabolik, evrimsel-kalıtsal özelliklerden oluşan görünür beşerliliği gerçeklik dünyasında mütalaa olunmalıdır. Burada o, biyolojinin deney ve mantıkla iş birliğinden elde edilmiş kurallar ile yasalar çerçevesinde anlaşılır. Ancak insanın varlık aslına yöneldiğimizde gerçekliği aşarız. Filvaki, duyularla algılara gerçeklik-ötesi kapalıdır. Dirim dışı-toplum-medeniyet kurucu, yapıcı insan, gerçeklikte görünüp tespit olunan, lakin bu dünyada izah olunamayan bir var olan, varlıktır.”<sup>38</sup>

Duralı'nın tabiriyle insanın “gerçeklikte görünüp tespit olunan” bir varlık olması onun yine gerçeklik âleminde açıklanabilmesini mümkün kılmaktadır. Görünen canlı bir varlık olarak insan, fizik alanının nesnesidir. O, sadece düşünülen insanı ise metafizik alanın konularından biri olarak görür. Beşerlikten insanlığa geçişle insan, gerek fizik-kimya gerekse biyolojik koşullarına mecburiyetten azade olur. Beşerin -onun iradesi dışında verilmiş olan- yaşamı üzerine, insan zihinsel olarak oluşturduğu tasarımı inşa eder. Duralı bu durumu şöyle ifade eder: “İnsanın kurup geliştirdiği bu yeni tarz, verilmiş beşerî olandan farklı olarak, eşi benzeri bulunmaz unsurlar taşır. Bunlar biyolojik olmaktan ziyade toplumsal/kültürelidir.”<sup>39</sup> Düşünür insanı beşere indirgeyen görüşleri eleştirirken, -daha önce de söz ettiğimiz gibi- söz konusu indirgemeciliğe alternatif olarak holistik görüşü benimser. İnsanın kompleks bir varlık olarak beşer yönü hayvanlarla benzer biyolojik özellikler taşırken onu insan olma vasfına ulaştıran nitelikleri ise nevi şahsına münhasırdır.<sup>40</sup> Bu yapıdaki bir canlı varlığın ise indirgemeci bir tavırla izahı eksik olacaktır.

Canlı-cansız varlık meselesinden, insanın oluşumuna kadar birçok önemli konu üzerinde derinlemesine çalışmalar yürütmüş olan Duralı, insanın yaşamı içerisinde diğer canlılardan ayrıldığı noktalardan biri olan kültür meselesine de yoğunlaşmıştır. İnsan iki boyutlu bir varlıktır. O bir yönüyle biyolojik bir yapı arz ederek fiziki alanda bulunur. İnsanın diğer bir boyutu ise ona kişiliğini veren, ‘ben’ine kişiliği yerleştiren manevi boyutudur. İnsan bu yönü ile kültürü oluşturur. İnsan bu iki boyutuyla hem fiziki doğa ortamında hem de kendi oluşturduğu kültürel ortamda gelişim gösterir. İnsanı sadece materyalist bir bakış açısıyla bedenden ibaret görmek yanlış bir yaklaşımdır. O anlama ve anlamlandırma yeteneğine sahip bir varlık olarak manevi yönü de olan bir canlıdır. İnsanın kişiliğinin şekillenmesinde etkin olan şeylerden birisi onun soyaçekimiyken diğeri ise, toplumsal yaşam içerisinde elde ettiği ve kendisinin ve diğerlerinin katkılarıyla oluşan kültürel birikimlerdir.<sup>41</sup> Duralı kültürel birikimlerin ortaya çıkış temelini şu sözlerle açıklar: “[K]işisel birikimlerimizi taşıyıp getiren

<sup>38</sup> Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 351.

<sup>39</sup> Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 351.

<sup>40</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 214.

<sup>41</sup> Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 164.

kanallardan biri içine doğduğumuz toplum-kültür ortamındaki maşeri/kollektif, öbürü ise bireysel ve toplumsal irademizden bağımsız kalıtsal birikimdir.”<sup>42</sup> Kültürün ortaya çıkması topluluk halinde yaşamın bir sonucudur. Çünkü insan tek başına kültürü oluşturmaya muktedir değildir. Kültürün oluşumu için insanın mutlaka diğer insanlarla bir arada olması gerekir.<sup>43</sup> Duralı'ya göre, tek hücrelilerden insana varana kadar canlı varlıkların geneli bazı durumlarda -beslenme, savunma, çoğalma vb.- türlerine gereksinim duyarlar. Bu sebepten topluluk olarak hayat sürdürmek canlılarda karşılaşılan açık bir özelliktir. Duralı toplumsal alanda görülen özellikleri ise şöyle sıralar:

“1) İlişkilerle bağlanmış, birbirleriyle ilinti halinde bulunan belirli parçalardan kurulu bir bütün; 2) Bütüne bağlı parçaların -bireylerin- arasındaki çarpışmalar ile ilişkilerden doğan sonuçların, bütünü ilgilendirmesi; 3) Genel ilişkilerden ötürü, her [bir] aradalık -dolayısıyla her toplum olayı- aslında bir bağlı bulunma durumudur.”<sup>44</sup>

Dolayısıyla Duralı'ya göre toplumsal ilişkilerin ve olayların nedeni, toplum bireylerinin birbirlerine olan bağılıklarıdır. Topluluk halinde yaşayan canlıların bu birlikteliklerini sağlayan bağların nasıl kurulduğunun bilinmesi oldukça önemlidir. Duralı insanın toplumsal bir varlık olarak diğer canlılardan farklı oluşunu şu şekilde izah eder: “Öteki bütün canlılardan esastan farklı olan insan, genetik yeteleri bakımından belirli bir tür ortamına doğmaz. O, yeryüzünün, öyle ki oranın dışındaki her çeşit ortama açıktır. Bu onun, ilkin son derece zayıf, sonradan da güçlü kılan ‘nevi şahsına mahsus’ kimliğidir.”<sup>45</sup> Dünyaya geldiğinde ilk önce yaşam sürdürme konusunda son derece güçsüz olan insan, topluluk halinde bir yaşamla varlığını sürdürebilir. Topluluk olarak yaşam süren insan, doğa ortamından temin ettiği gereçlerle yeryüzünde olmayan değişik yeni ortamlar oluşturmuştur. Söz konusu yapay ortamlar kültürleri meydana getirmiştir. Dolayısıyla insan, -Duralı'nın tabiriyle- “toplum-kültür varlığıdır.”<sup>46</sup> Bu özellikleri dolayısıyla onun hem cinsleriyle diğer canlı varlıklara oranla daha çok ilişkide bulunması gerekir. İnsan dışındaki canlı varlıklar genetik yapılarında olan tek boyutlu kodlar ile iletişim kurarken insanın iletişim şekli Duralı'ya göre daha farklıdır ve o bunu şöyle açıklar:

“İnsanların ise, kendi genetik bünyelerinden kaynaklanan yatkınlıklarını işleyip geliştirerek meydana getirdikleri *çokboyutlu* ve toplumsal-kültürel uzlaşmalara

<sup>42</sup> Duralı, *Hayatın Anatomisi*, 164.

<sup>43</sup> Duralı, *Sorun Nedir*, 32.

<sup>44</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 234.

<sup>45</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 214.

<sup>46</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 214.

dayalı yapma kodlarla ve bunlar arasındaki pek çetrefilli bağlantılarla kurdukları bildirişme sisteminin temelinde dil yatar.”<sup>47</sup>

Topluluk halinde yaşayan canlılar arası bağların en önemlisi iletişimidir. Canlılar arasındaki iletişimin türlere göre farklılık gösterdiği açık bir gerçektir. Örneğin hayvanlar, hayvanlar da iletişim kurarlar fakat onların iletişimi insanın kurduğu iletişimden farklı olarak sadece işaretleşme ve belli bir takım anlam ifade etmeyen sesler çıkarma şeklindedir.<sup>48</sup> İnsanların iletişimi ise işaretleşmenin yanında canlılar arasında yalnızca insana özgü olan, anlamlı söz öbeklerinden oluşan ve insanın en önemli iletişim aracı olan dille gerçekleşir. Dil ise kültürün en önemli unsurlarındandır. Dilin temel birimi sözdür. İletişim üzerinde iradenin söz konusu olduğu yerde ise bildirişme vardır. Bildirişme denilen ve yalnızca canlılar arasında gerçekleşen iletişimde, söz sahneye çıkıyorsa artık orada dil vardır. Dille bildirişme ise insana mahsustur.<sup>49</sup> Sözlü ve yazılı kültürün gelişmesinde esas olan ise, dildir. İnsan dil sayesinde oluşturduğu kültürel özellikleri nesilden nesile aktararak, kültürel değerleri korur ve onların gelişimini sağlar.

Duralı insanın biyolojik ve kültürel yönden hem gerici hem de ilerici olduğu iddiasındadır. O bu durumu şöyle izah eder: “İnsan hem canlı hem de kültür varlığı olarak geçmişin ürünüdür. Avami siyasi bir söze başvurursak, insan hem doğal hem toplumsal kalıtımı bakımından ‘gerici’dir.”<sup>50</sup> İnsan kalıtımsal yönüyle ana ve baba vasıtasıyla çok önceki canlı varlıklara, çekirdeksiz hücrelere dayanırken, toplumsal ve kültürel yönüyle ise - ki burada Duralı dilin öneminin ağırlığından söz eder- şu anından çok daha gerilere gitmektedir. Fakat insan bazı yönleriyle de ilericidir. Mesela her çocuk iç ve dış yapı olarak ana-babasına benzediği gibi birtakım farklılıkları da vardır. Duralı benzer durumun kültürel ve toplumsal düzlemde de söz konusu olduğunu söyler. Kuşaklar boyu devam eden değer aktarımı söz konusudur. Gelenek bu duruma örnektir. Yalnız, her kuşak, kendine ait görenek ya da değerlerde birtakım değişimler olur ve bazı kültürel unsurlar sonraki kuşağa öyle geçer.<sup>51</sup>

Kültürel bir varlık olan insanın beşer yönünü insan olmaya doğru eviren şeylerden biri de onun varlıkları anlamlandırabilmesidir. İnsanın varlığa yüklediği anlamın temelinde içinde bulunduğu kültürel ortam vardır. Tüm canlılar gibi kendi türüne ihtiyaç duyup, topluluk

<sup>47</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 214.

<sup>48</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 238.

<sup>49</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 234-235.

<sup>50</sup> Ş. Teoman Duralı, “Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/11 (Aralık 2021), 117.

<sup>51</sup> Duralı, “Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı”, 117.

halinde yaşam süren insan, içerisinde büyüdüğü aile ya da toplumdan edindiği dilsel, dinsel, tarihi ve kültürel unsurlarla kendini geliştirir. İnsanın kültürel boyutunun ona kattığı anlamlılığın önemine vurgu yapan Duralı, genel anlamdaki felsefi ve biyolojik bakış açısıyla mekanizm odaklı bir evren anlayışıyla indirgemeciliğe karşı çıkmıştır. Beşer yönünün belli ölçüde mekanizm ve indirgeme yoluyla açıklanabileceğini kabul etmekle birlikte, son derece karmaşık bir yapıda olan insanın tam anlamıyla bu yöntemlerle açıklamak çok da mümkün görünmemektedir. Çünkü insan, his ve duyumlarıyla kendisini anlayıp diğer canlılardan ayırt eden bir yapıdadır. İnsanın bu yönü söz konusu yöntemlerle irdelenip açıklanabilecek bir yapıda değildir. Beşerlikten insanlığa geçiş, insanın doğduğu toplum yapısında ortaya koyduğu değer ve ürünlerle olur. İnsandaki bireysellik ise diğer canlı varlıklardan farklı olarak 'ben' şeklinde açığa çıkar. Zamana bağlı olarak gelişen duyup anlama ve anlamlandırıp kendini başkalarından ayırt etme yetisi, belirli olan 'ben'in tarihini oluşturur. Tarihi kesintiye uğraması neticesinde ortaya çıkacak durumu Duralı şu ifadelerle açıklıyor: "Öyleyse 'ben', 'tarih verisi' bir varolandır. 'Tarihi' kesintiye uğrar, 'tarihliliği'ni unutursa, o insanın 'benliği' sarsılır, giderek çöker" böyle bir duruma düşen insana insan dememiz ne kadar doğru olur. Duralı'ya göre benliği sarsılıp çöken insan beşer seviyesindedir. Yani yalnızca biyolojik unsurlarıyla varlığını devam ettiren diğer canlılar seviyesindedir.<sup>52</sup> Bireylilik, benlik gibi kavramlar önce, özellikle insana aittir. Çünkü insan, biyolojik yönüne ilave olarak diğer canlı varlıklarda olmayan bir başarıya imza atarak kültürel alan oluşturmuştur. Bu nedenle insanın diğer canlı varlıklardan farklı olarak -biyo-kültür varlığı olarak- yalnızca biyolojik, dirimsel yaşamı dışında bir hayatı söz konusudur. Hayat her ne kadar biyolojik özellikler taşısa da içerisinde sosyo-kültürel faaliyet ve ürünlerini de barındırır.<sup>53</sup> Hayatı inşa eden insanlar tek tek öznedir. Duralı her öznenin ise, kendini dışa vurup ifade etme tarzının o öznenin kişiliğini oluşturduğunu söyler.<sup>54</sup> Kişilik özelliklerinden dolayı her insan bir kişidir. Duralı birey ve kişiyi ise şu cümlelerle izah eder:

"Şu durumda nasıl Fizik-biyotik seviyede 'bireylilik'ten bahsedebiliyorsak, 'kültür-sosyo-psişik' düzlemde de 'kişilik'ten öyle söz edebiliriz. Her bir insanın 'kimlik'i, onun fizik-biyotik 'bireylilik'i ile 'kültür-sosyo psişik' düzlemde de 'kişilik'inin 'bileşiki' değil, imtizacıdır. [...] iki yahut daha fazla farklı 'mizac'ın, 'tabiat'ın, iç içe geçip bütünleşmesi, "imtizac"dır."<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Duralı, *Sorun Nedir?* 50.

<sup>53</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 119.

<sup>54</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 121.

<sup>55</sup> Duralı, *Biyoloji Felsefesi*, 121.



Kısaca insan, bedenle içgüdüler ve sezgilerle ve zekânın yanında, akıl ile zihnin bütünlüklü bir yapı (imtizac) arz etmesidir. İşte insanda ortaya çıkan benzersiz yapı, akıl ve zihindir. Fakat insan yalnızca akıl ve zihinden oluşmuş değildir. İnsanda beden, içgüdüler, zekâ ve sezgi olmasa, akıl ve zihin de olmazdı. Bu sayılanların bir arada uygun durumda işlemesi insan bireyini meydana getirir. Yani canlı varlıklar içerisinde yalnızca insan kendi çabalarıyla insanlığını oluşturabilir. Zihin temelinde gerçekleşen insan-olma arzusu aslında iradedir. İnsandaki irade ise bilincin varlığının göstergesidir. Bilinç sahibi insan kişi durumundadır. Kimliğin açığa çıkması da kişiliğe sahip insanın 'ben' olmasını ortaya koyan benzersiz nitelikleri sayesinde olur. Duralı toplum kimliğinin ise tarih olduğunu söyler. Dolayısıyla tarih, hem insanın birey olarak bilincidir hem de toplumun bilincidir. İnsan ve toplum bilincinin dayanak noktası ise hafızadır. Duralı toplum hafızasında aktifliğini muhafaza eden değerlerin geleneği ortaya çıkardığını belirtir. Gelenek-görenek halini alan değerler de kültürü meydana getirir. İnsan yaşamının tüm alanlarını araştırma alanı olarak değerlendiren biyoloji felsefesi, insanın yaşantısına şekil verip hayata dönüştüren kültürü de araştırma kapsamına alır.<sup>56</sup>

### Sonuç

Klasik felsefe anlayışını günümüz felsefe potasında işleyip güncel bir yol benimseyen Duralı, canlı ve insan konularında Aristoteles ve Kant etkilerini eserlerinde oldukça bariz bir şekilde serimlemiştir. Aristoteles'in özellikle canlı ile ilgili görüşleri son derece yeni bir alan olan biyoloji felsefesinin temelini oluşturur diyebiliriz. Bu alanın günümüzde tanınmasında ve ülkemizde gelişmesinde son derece büyük katkıları olan Duralı, insanı tanımlarken öncelikle yapmamız gereken şeyin canlı kavramına odaklanmamız gerektiğinin altını çizer.

Biyoloji felsefesi çerçevesi içerisinde insanın biyolojik ve kültürel boyutu, Duralı'nın yürüttüğü çalışmalar temel alınarak işlenmeye çalışılmıştır. İnsanın biyolojik boyutunu beşer kavramıyla açıklayan Duralı, aynı zamanda toplumsal bir varlık olan insanı kültürün kurucusu olarak nitelendirir. Bu çalışmada insanın söz konusu iki boyutu biyoloji felsefesi kapsamında ve Duralı'nın görüşleri temelinde değerlendirilmiştir. Bunun için öncelikle felsefenin konularından olan ve insanı tanımlamada açıklanması öncelikli konulardan olan canlılık meselesi aydınlatılmaya çalışılmıştır. Duralı canlılık meselesini sırf maddi bir unsur olarak değerlendirme konusunda insanoğlunun net bir yanıtının olmadığını vurgular. Özellikle

<sup>56</sup> Duralı, *Sorun Nedir?* 51.

Aristoteles ile oldukça önemli bir yere ulaşan canlının işleyişi Duralı'ya göre bütünlüklü bir yapı arz eder, temelde maddi olsa da işleyiş bütünlüklü yapısı içerisinde canlı, organikdir.

İnsanın kültürel boyutunun ortaya çıkma noktasında toplumsal yaşam son derece önemlidir. Kültür ise topluluk halinde yaşamın sonucu olarak ortaya çıkan bir olgudur. İnsanın gerek biyolojik gerek kültürel boyutu birbirlerini tamamlayan yapıdadır. Bu çerçevede insanın yalnızca beşer yönünü ele alıp açıklamaya çalışan indirgemeci anlayışa karşın alternatif olarak beklendiği gibi anti-indirgemeci bir tutum sergilemek çok da isabetli olmaz. Onun yerine holistik bir anlayış benimsemek daha doğrudur. İnsan gerek beşer olarak gerekse kültürü oluşturan bir varlık olarak bütünlüklü bir yapı oluşturur. Dolayısıyla holistik bir anlayışla insana yaklaşmak, insanın ne olduğu konusunda bize en isabetli tanımları verecek olan yaklaşım olacaktır. Nihayet bu sorun biyoloji biliminin mekanizist geleneğinin ortaya koyduğu gibi -insan da dâhil- her şeyin fizik özelliklerden oluştuğunu varsayan görüşten uzaklaşarak holistik bir anlayışla aşılabilir. Duralı'nın biyoloji felsefesi anlayışı içerisinde indirgemecilik karşıtı tutumu, onu alternatif olarak aynı geleneğinin devamı olan anti-indirgemeciliğe eğilmek yerine, bu geleneği değiştirmeye yönelik olan holizme sevk etmiştir. Düşününürün holistik tavrı, holizmin nihai durumuyla uyum gösterip, gözle görülür bir neticeye ulaşmamış olsa da biyoloji felsefesinin var olan indirgemeci problemlerinin üstesinden gelinmesi için umut vadeden önemli bir adımdır. Duralı'nın bu bakış açısı eserlerinde bütün canlı varlıkları kapsar niteliktedir. Fakat insan diğer canlı varlıklardan farklı olarak bütüncül bir hayatı inşa etme gayretinden dolayı ayrıcalıklıdır. Duralı son derece kompleks bir yapı arz eden insanı mekanizist bir anlayışa indirgeyerek açıklamaya çalışan yöntemlere rıza göstermekten imtina eder ve insanın ölçülmez, biçilmez, kalıba sığmaz bir bilmece olduğunu belirtir. İnsanın bu ölçülmez, kalıba sığmaz özellikli yapısı her ne kadar karmaşıklık taşıyor olsa da bir bütünlük arz eden niteliktedir. Yani insanın biyolojik ve kültürel özellikleri biri olmadan diğeri olmayan bir özelliktedir. Öyle görünüyor ki Duralı'nın bu insan tanımı, insanı anlama ve anlamlandırma konusundaki çabaların -kendisi de dâhil- sonunun gelmeyeceğini, bu konuda hangi yöntem kullanılırsa kullanılsın tek başına yeterli olmayacağını adeta haykırır niteliktedir.

### **Kaynakça**

Develi, Hayati. "Türklük Bilimi Araştırmaları", *İlmi Araştırmalar* 0/3 (Ocak 2014), 236-237.

Duralı, Şaban Teoman. *Canlılar Sorununa Giriş*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.

Duralı, Şaban Teoman. *Biyoloji Felsefesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.

- Duralı, Şaban Teoman. “Tarihin Dayanılmaz Ağırlığı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/11 (Aralık 2021), 117-126. [https://doi.org/10.1501/ilhfak\\_0000000455](https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000455)
- Duralı, Şaban Teoman. “Metafizik Sorunu”, *Kutadgubilig Dergisi* 0/2 (Ekim 2002), 7-46.
- Duralı, Şaban Teoman. *Sorun Çağının Anatomisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 2009.
- Duralı, Şaban Teoman. *Çağdaş İngiliz-Yahudi Küresel Medeniyeti*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- Duralı, Şaban Teoman. “Metinler Işığında Aristoteles'in Canlıyla ve Canlıнын Evrimiyle İlgili Düşüncelerine Problematik Yaklaşım”, *Felsefe Arkivi* 3/24 (Aralık 1984), 257-343.
- Duralı, Şaban Teoman. *Hayatın Anatomisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2020.
- Duralı, Şaban Teoman. *Sorun Nedir*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- McIntosh, Colin. *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*. London: Cambridge University Press, 4. Edition, 2013.
- Sober, Elliott. *Biyoloji Felsefesi*. İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2009.
- Şahinoğlu, Seyfullah. “Çağdaş Bir Eğitim Yaklaşımı Olarak Holizm (Bütünsellik): Tarihsel Gelişim Bağlamında Kavramsal, Kuramsal ve Felsefî Bir Temellendirme”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (Aralık 2021), 418-441. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.836889>

## GERARD WALTER'IN LENİN HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ

*Gerard Walter's Thoughts on Lenin*

Gérard Walter, *Lenin, (Lénine)*, çev. F. Cihan, İstanbul: Umut Yayıncılık. 2018, s. 469, ISBN: 978-6056851322

**Anahtar Kelimeler:** Lenin, Biyografi, Sosyalist Düşünce.

**Keywords:** Lenin, Biography, Socialist Thought.

### Tamer YILDIRIM

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Sakarya/Türkiye  
Assoc. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies,  
Sakarya/Türkiye  
tyildirim@sakarya.edu.tr  
orcid.org/ 0000-0003-0033-0539

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Types:** Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Geliş Tarihi/Received:** 30 Ağustos / August 2023

**Kabul Tarihi/Accepted:** 17 Eylül / September 2023

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık / December 2023

**Atıf/Cite as:** Yıldırım, Tamer. "Gerard Walter'ın Lenin Hakkındaki Düşünceleri". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 20 (Aralık 2023), 115-119.

Kitabın Türkçe ilk baskısı 2015 yılında Nisan Yayıncılık tarafından yapılmıştır. Kitabın yazarı olan Gérard Walter (1896-1974), Fransız devrimi, komünizm ve bunun Fransa'daki tarihsel kökleri alanında uzman bir tarihçidir. Fransız tarihi ile ilgili belgelerin toplanması ve düzenlenmesinde görev almanın yanında tarihte etkili olmuş Maximilien de Robespierre, Gracchus Babeuf, Jean-Paul Marat, Marie-Antoinette, Brutus, Sezar ve Neron gibi pek çok kişinin biyografisini yazmıştır. Değerlendireceğimiz kitap, yazarın 1950'de V. I. Lenin hakkında yazdığı bir biyografidir. Kitap pek çok referans ve belgeye dayanmasına rağmen bu eserlere sadece metinde yazar adı verilerek değinilmiş kaynakların tam künyesi verilmemiştir. Kitabın yazarının bir tarihçi olması ve kullanılan eserlerin yazıldığı dilde basılı olarak bulunması bu eserlerin dipnotlara eklenmemesine sebep olmuş olabilir. Ayrıca alanında belli bir saygınlığa sahip olan insanların kaynakları tam olarak vermemesi veya bilindiği düşünülen konuların kaynaklarının gösterilmemesi de bir başka sebep olabilir. Bu anlamda kitabın kaynak gösterme konusunda günümüzdeki akademik ilkelere uyularak yazıldığını söyleyemeyiz. Dört bölümden oluşan kitapta Lenin'in entelektüel ve politik kişiliğinin oluşumu ve eserlerinin kaynakları, sürgün dönemi, devlet başkanlığı ve kişilik olarak gelişiminin farklı yönlerine değinilmiştir. Her bölümün aynı genişlik ve açık değerlendirmelere tabi tutularak yazıldığını söylememiz mümkün değildir. Günümüzde insanların tarihsel bir figür olarak gördüğü Lenin, genel olarak bakıldığında akademisyenlerin dışındaki kişilerin ilgisini çekmiyor gibi görünmektedir. Fakat birçok Marksist için ise dünyanın en büyük devriminin yaratıcısı olarak hayatı, öğretisi ve ortaya koyduğu eserin tam olarak bilinmesi, anlaşılmasının gerektiği düşüncesi devam ettirilmektedir.

Çevirmen, "Çevirmenin Notu" adlı bölümde; olumlu veya olumsuz anlamda tarafgir bir şekilde yazılmış biyografilerin okuyucuyu kararsızlığa düşürdüğünü belirterek kitabın yansız olduğunu ifade etse de (s. 5) aslında Lenin'i ve Marksist düşünce tarzını savunan bir dille yazıldığını söyleyebiliriz. Bunu, en belirgin şekilde Lenin dışındaki dönemin diğer sosyalistlerinin hataları anlatılırken onun hatalı herhangi bir fiilinin ifade edilmemesinde görebiliriz.

Birinci bölüm olan "Devrim Volodya Ulyanov'un Mutlu Çocukluğu"nda Lenin'in çocukluğu, gençliği, bu dönemdeki aile üyeleri, onlarla ilişkisi ve kendi düşünsel gelişimiyle ilgili bilgiler verilmiştir. Buna göre Lenin, ilk gençlik döneminde dine olan inancını kaybetmiş ve dinî törenlere katılmamıştır. Bu iç hesaplaşmayla bir daha ilgilenmemiştir. Dinden kopuşuna yönelik sürecin detayları bilinmiyor fakat tarih olarak babasının öldüğü zamana denk geldiği ifade edilebilir. Devamında abisi Aleksandr'ın idam edilmesi Lenin'i

devrimci mücadelenin içine doğru çekmiştir. Fakat Lenin, Rus Marksistlerinin sorunları ele alış biçimlerini ve güçlerini verimsiz faaliyetlerle tüketmelerini eleştirmiştir. Lenin'in ifadelerinden anlaşıldığına göre Rus işçi hareketinin örgütlenmesi gerekmektedir. İşçileri ilgilendiren konularla ilgilenmek, isteklerini dinlemek gerekir ve bunu yapmanın yolu işçilere Marksist bilim anlayışının açıklanmasından geçmektedir (s. 23-38). Fakat Lenin, burjuva bir hayat tarzına sahipti. Bundan dolayı insanların çalışmasının yanında bu konulara ayıracak zamanlarının kalmadığını görememiştir.

“Parti İçin Mücadele” adlı ikinci bölümde Lenin'in yurt dışındaki hayatı ve yaptığı çalışmalar anlatılmıştır. Bu çalışmalardan biri de 1900'ün Aralık ayında çıkmaya başlayan ve ilkin Almanya'da basılan *Iskra (Kıvılcım)* dergisidir. Kuramsal yazıların ağılıkta olduğu dergi kısa süre içinde Rusya'daki devrimci çevrede büyük ilgi görmüştür. Almanya'da *Iskra* basılamayınca önce Londra'ya sonra da Cenevre'ye taşınmıştır. Bu bölümde ayrıca G. Plehanov, K. Kautsky ve L. Troçki ile ilgili değerlendirmelere de değinilmiştir. Lenin, Londra'dayken Brotherhood Church'daki insanlara devrimci söylevler vazedilen Protestan kiliselerine giderdi. Buralarda dinlediği ve genel olarak edindiği bilgilere bağlı olarak İngiliz işçi sınıfında devrimci ve sosyalist öğelerin olduğunu fakat bunların tutuculuk, dinî inançlar ve önyargıdan kurtulamadığını ve bundan dolayı güçlenemediğini ifade etmiştir ki, (s. 119) Lenin'in metafizik düşünce alanına ve felsefenin teknik sözcüklerine tam olarak vakıf olmadığı yazdığı eserlerde açıkça görülmektedir.

Kitapta üçüncü bölümü oluşturan fakat içindekiler kısmında birinci bölüm olarak gösterilen ve başlığı “İktidarın Ele Geçirilmesi” iken içindekiler kısmında “İktidarın Alınması” şeklinde yazılan bölümde, Lenin'in sürgünden dönüşü ve Rusya'daki ilk icraatları anlatılmıştır. Burada en fazla üzerinde durulan konu anti-Marksistlerin yanında Marksist olanlarla mücadele etmek zorunda kalmasıydı. Çünkü Rusya'ya döndükten sonra mücadelenin şekli değiştiği gibi, karşıt güçlere karşı ne tür araçların kullanılacağı da bilinmiyordu. *Komünist Manifesto*'nun yazılmasından sonra herkesin kabul ettiği bütün ülkelerin proleterlerinin birliği ve kardeşliği ilkesi değerini yitirmiş, bu sözlerin yerini tehlike altındaki vatanın savunulması parolası almıştı. Peki, bu kimin vatanydı veya hangi vatandı? Yoksa burjuvanın proletaryayı ezdiği vatan mı? Lenin, vatan savunması şeklindeki ifadeleri gerçeklikten uzak birer saçmalık olarak değerlendirmiş (s. 266), I. Dünya Savaşına karşı çıkmış ve 1917'den itibaren kullandığı ifadelerden yeni kurulacak bir devlet yönetiminde adalet düşüncesinin değil popülist bir yol belirleme anlayışını savunmuştur. Lenin, bir Marksist olarak Marksizm'i değişen yeni koşullara uydurmak için çalışmaya kendini mecbur

hissetmişti fakat bunun için izlediği yol Marx'ın yarım yüzyıl önce gösterdiği güzergâha uymuyordu. Lenin, Marx'ın çalışmasını hayata geçirmeyi amaçlayarak kendi çalışmasının kaçınılmaz olarak öğretmeninkinin bir uzantısı olacağı sonucuna varmıştı (s. 296). Bu anlayışın kökleri zaten benimsediği anlayışın özünde mevcuttu. Çünkü Lenin'e göre Marksizm devrimci bir kuramdır ve hiçbir şekilde Marksizm'in bilimsel özyapısıyla çelişmez (s. 121). Burada şunu da belirtelim ki, özellikle komünist düşünceye sahip bazı kişilerin itibarını düşürmek veya cezalandırmak için kullanılan bir yöntem olan asılsız ajanlık suçlamaları bu dönemde Lenin için de yapılmıştır

Dördüncü bölüm olan "Sosyalist Devletin İnşası"nda Lenin'in ölümüne kadar süren iktidardaki faaliyetleri ele alınmıştır. 1917 tarihinden itibaren Rusya İşçi, Asker ve Köylü Sovyetleri Cumhuriyeti haline getirilmiştir. Devletin başında bulunan Lenin'e göre özgür ulusların birliği üzerinde kurulmuş olan Rus Cumhuriyetinde tüm iktidar Sovyetlere aittir. Kurucu Meclis, insanoğlunun her türlü sömürüsüne, toplumun sınıflara bölünmüşlüğüne kesin olarak son vermeyi, toplumun Sovyet biçimi örgütlenmesini yaratıp, tüm ülkelerde sosyalizmin zafere ulaştırılmasını kendine vazife edinerek fabrikaların, maden ocaklarının, ulaşımın vb. tamamen işçi ve köylü devletinin mülkiyetine geçişinin ilk adımı olan, işyerlerinde işçi denetimi ve bankaların devletinin mülkiyetine geçişiyle ilgili yasayı onaylamıştır. Yeni yönetim; herkese çalışma zorunluluğunun getirilmesini, sömürücülerin yeniden iktidara gelmelerini engellemek için işçilerin silahlandırılmasını, sosyalist bir işçi köylü kızıl ordusunun kurulmasını ve varlıklı sınıfların silahsızlandırılmasını kararlaştırmıştır. Bu şekilde görevinin sosyalist bir toplum kurmanın zeminini hazırlamak ve Rus Sosyalist Federatif Cumhuriyeti'ni örgütlemek olduğunu belirtmiştir (s. 471-472). Barışı, çalışmayı ve kalkınmayı içerdiğinden bu ilkelere karşı çıkılması söz konusu olmasa da tarihsel sürece baktığımızda gerçekleşenler burada vaat edilenlerin veya umulanın çok uzağında kalmıştır.

Lenin'den bahsedildiğinde değinilmesi gereken kavramlardan bir tanesi de proletarya diktatörlüğü ve bunun içeriğidir. Yazara göre kapitalistler uzun süreli bir sürü devrim ve iç savaş sonrasında yönetime geldiğinden proletaryanın da böyle bir süreçten geçme hakkı vardır. Çünkü tarihsel olarak kapitalizm kendine bir karşı oluş hissettiğinde terör ve diktatörlüğe başvurduğu görülmektedir. Zaten Rusya'daki proletarya diktatörlüğü az sayıdaki kapitalist ve toprak sahibi azınlığa yönelikti. Fakat II. Enternasyonal'e bağlı sosyalistlerin hatası; demokrasinin biçimlerinin süreç içinde değişmiş olduğunu anlamamalarıydı. Yönetimin sömürülenlerden sömürülenlere geçtiği bu devrimin büyük sarsıntılara neden olmadan, demokrasinin yeni biçimlerini ve bunların uygulanması için özel koşullar

yaratmadan, kapitalistlerin oluşturduğu demokrasi çerçevesinde gerçekleşeceğini ileri sürmek doğru olmayacaktır. Ayrıca, proletarya diktatörlüğü, demokrasinin temellerini emekçi kitlelerin yararına değiştirmek zorundaydı. Dolayısıyla Sovyet yönetiminin yararlarını ve önemini kitlelere anlatmak III. Enternasyonal üyesi partilerin en önemli vazifesi haline gelmiş ve bu vazife ile ilgili öneriler kongrede tartışılmaksızın oybirliğiyle kabul edilmiştir (s. 516). Diktatörlüğün meşru görüldüğü bir süreçte sonucun bu şekilde hiçbir itiraz olmadan kabul edilmesi olağan bir durumdur.

Eserde açıkça ifade edilmeyen bazı konular vardır. Örneğin; Troçki'nin iddiasına göre 1924 Şubat'ında Lenin, Sovyetler mekanizmasındaki bürokrasiye karşı kampanya yürütmek amacıyla kendisine bir blok oluşturmasını önermişti; yani Lenin, Stalin'in yapmasını istediği vazifeyi Troçki'den de istemişti. Yazar, Troçki'nin bunu uydurduğunu söylemeyeceği gibi Lenin'in de böyle bir ikiyüzlülük yapabileceğine inanamayacağını belirtmiştir (s. 549). Fakat bu konunun cevapsız bırakılmasını ifade eder ki, yazarın en azından güçlü gördüğü kanaati ifade etmesi gerekirdi. Fakat ne Troçki'den vazgeçmiş ne de Sovyetler Birliği'nin başında bulunan Stalin'in aleyhinde söz söylemiştir.

Kitabın Nisan yayıncılıktan çıkan baskısının sonuna "İçindekiler" kısmı eklenmiş fakat burada başlıkların yanına sayfa numaraları verilmemiştir. Ayrıca kitapta aynı anlama gelen açıklamalara yer verilmiş, doğrudan alıntılar eklenmiş bu da kitabın okunmasını sıkıcı bir hale getirmiştir. Örneğin yazar, hem kendi ifadeleri ile olayı anlatmış hem de aynı anlamı içeren geniş anlatıları kitabın hemen her yerinde kullanmıştır. Yazar tarafından sayfa sonlarına eklenen sınırlı sayıdaki açıklamaların hepsi de Türkçeye çevrilmemiştir. Çeviriye eklenen sayfa altı açıklamalarının çevirmene mi yazara mı ait olduğu belirtilmemiştir. Fakat kitabın eleştiriye en açık olan yönü Lenin'in yüceltilip diğer kişilerin hatalarının ön plana çıkarılarak anlatılmasıdır. Lenin'in tamamen hatasız olması mümkün değildir. Lenin de diğer komünist liderler veya ideoloji tutsağı olan kişiler gibi işinin gereğine göre değil ideolojisinin isteklerine göre hareket etmiştir ve hatalı davranışları ve kararları sonucunda ortaya çıkan sorunların bedelini de milyonlarca insan ödemek zorunda kalmıştır. Dolayısıyla en azından kuram-eylem uyumsuzluğuna dair örneklerden bazılarını değinilebilirdi. Sonuç olarak elimizdeki kitap, Lenin hakkındaki bilgilere yeni ve önemli diyebileceğimiz herhangi bir katkı sunmamaktadır. Fakat tarihsel süreç içerisinde Lenin ile ilgili değerlendirmelerde mukayese yapmak için faydalı olabilir.