

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 15, Ocak-Haziran 2011

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı: 15, Ocak-Haziran 2011

ISSN 1305-2632

Sahibi | Publisher

İlim Yayma Vakfı adına Yücel ÇELİKBİLEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Osman ACUN

Editör | Editor-in-Chief

Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Associate Editor

Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board

Erdinç AHATLI (Sakarya Ü.) | Muhammet ABAY (Marmara Ü.) | Necmettin GÖKKIR (İstanbul Ü.)

Osman AYDINLI (Marmara Ü.) | Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

A. Emin ÇİMEN (İstanbul Ü.)	İsmail YIĞIT (FSM Vakıf Ü.)
A. Hikmet ATAN (İstanbul Ü.)	M. Ali BÜYÜKKARA (Marmara Ü.)
Abdulhamit BİRİŞİK (Marmara Ü.)	M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.)	M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)
Adem APAK (Uludağ Ü.)	M. Sait ÖZERVARLI (Yıldız Ü.)
Ahmet YAMAN (Akdeniz Ü.)	Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.)
Ali ERBAŞ (DİB)	Mehmet PAÇACI (DİB)
Ali KÖSE (Marmara Ü.)	Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.)
Atila ARKAN (Sakarya Ü.)	Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)
Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.)	Muhsin AKBAŞ (Katip Çelebi Ü.)
Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Bilal GÖKKIR (İstanbul Ü.)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Bülent UÇAR (Osnabrück U.)	Mustafa KARATAŞ (İstanbul Ü.)
Cağfer KARADAŞ (Abant İ. Baysal Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
E. Sait KAYA (İstanbul Şehir Ü.)	Ömer KARA (Atatürk Ü.)
Ednan ASLAN (Viyana U.)	Özcan HİDİR (Rotterdam Islamic U.)
Engin YILMAZ (İYV)	Raşit KÜÇÜK (İSAM)
H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.)	Süleyman KAYA (Sakarya Ü.)
H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.)	Şükrü ÖZEN (Yalova Ü.)
Hasan HACAĞ (Marmara Ü.)	Tahsin ÖZCAN (Marmara Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (29 Mayıs Ü.)	Yaşar YIĞIT (DİB)
İbrahim Hakkı İNAL (19 Mayıs Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Yalova Ü.)	Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.)	

Sayı Hakemleri | Referees on This Issue

Alican DAĞDEVİREN | A. Emin ÇİMEN | Bilal GÖKKIR | Gökhan ATMACA | Hatice ARPAGUŞ

Hayati YILMAZ | H. Mehmet GÜNAY | İhsan KAHVECİ | İsmail ALBAYRAK | İ. Hakkı İNAL

Necmettin GÖKKIR | Süleyman KAYA | Yavuz ÜNAL

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim | Communication

Osman ACUN | Halil ALDEMİR

Vefa, Akifpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE

Tel: +90 (212) 511 22 90 | e-posta: usul@iyv.org.tr | web: www.usuldergisi.com

Mayıs, 2014

İÇİNDEKİLER

Editörden

5 – 6

Makaleler

Cevşen Duası -Kaynakları Hakkında Bir İnceleme-

The Pray of Jawshan: A study on Its Sources

Abdullah AYDINLI

7 – 29

Kur'an'da "es-Salâtü'l-Vüstâ"

The Middle Prayer in The Quran

Nuh SAVAŞ

31 – 52

Şii Müelliflerin Tahrifü'l-Kur'an Meselesinde Sünnî Kaynaklara Yaptığı Atflar ve
Değerlendirmesi:

"Tayyib el-Musevî el-Cezâirî Örneği

*The References of the Shiite Authors to the Sunni Resources on the Falsification of the Qur'an
and Their Evaluation:*

Sample of Tayyib al-Moussavi al-Jazairy

Yunus Emre GÖRDÜK

53 – 74

Kur'an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi

An Essay on how to read the Qur'an and recitation levels

Münteha MAŞALI

75 – 89

Erken Dönem Hanefî Mezhebi Eserlerinde ve Osmanlı Dönemi Nüküllü Fetvâ Mecmualarında
"Kitâbu'l-eşribe"

*"Kitab al-Ashribah" in the Early Period of Hanafi School's Books and Fatwa Collections With
Nuqul in the Ottoman Period*

Nergiz ÖNCE

91 – 124

Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye-Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu:

Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması

*Reflections Mu'tezilites' Opinion of Createdness of Quran on The Theologies of Ash'ariyyah and
Maturidiyyah: The Concept of "Interior Speech"*

Recep ARDOĞAN

125 – 159

Kur'an'da Eğitim ve Öğretim
Teaching and Learning in the Quran
Vincent J. CORNELL / Çev. Celal EMANET
161 – 170

Araştırma Notları

المنهج الإسلامي في حماية البيئة والمحافظة عليها في السنة النبوية
Sünnetin Işığında Çevrenin Korunması ve Muhafazasında İslami Yöntem
Ali Mustafa ALİ
171 – 190

Nasıl Bir Sosyal Bilim –Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar
İsmail AKYÜZ
191 – 196

Yayın İlkeleri

197 - 198

EDİTÖRDEN

Saygıdeğer USUL okuyucusu...

Eksik sayılarımızı tamamlamak için hızımızı artırma kararımızın sonucu olarak 15. sayımızla huzurlarımızdayız.

Bu kararımızın bir diğer sebebi de, dergimize gelen birbirinden değerli yazıların bir hayli birikmiş olmasıdır.

Elinizdeki sayıda yer alan çalışmaların en ilginç olanlarından biri, Prof. Dr. Abdullah Aydınlı'nın "*Cevşen*" diye bilinen duaya dair yaptığı araştırmasıdır. Aydınlı'nın vardığı sonuç muhtemelen sizi de şaşırtacaktır. "Eldeki verilere göre bu duanın Hz. Peygamber -sallellahu aleyhi ve sellem- ile hiçbir ilgisi yoktur... Bu durumda demek gerekir ki, bu dua tarih boyunca görülen en uzun vaz' (hadis uydurma) teşebbüslerinden biridir", sonucuna varan Aydınlı, elbette bu iddialı yargısının gerekçelerini makalesinde zikretmektedir. Mukabil eleştirel çalışmalarla bu iddianın cevaplanacağını ve konunun sonuçlanacağını ümit ediyoruz.

Salatü'l-vustâ, Sabah Namazı mıdır yoksa ikindi namazı mıdır? Bunun tespiti ne anlama gelir? Bu ifadeden namazların beş vakit olduğu sonucu çıkarılabilir mi? Diye meraklı olanlar Dr. Nuh Savaş'ın Kur'an'da "*es-Salatü'l-Vüstâ*" çalışmasını okumalıdır.

Dr. Yunus Emre Gördük'ün, Şiilerin Kur'an-ı Kerim'in tahrif edildiği iddialarını ele aldığı ve *tahrifile nesh* arasındaki ilişkiye değindiği makalesi de sahasında önemlidir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'in hem korunmuş olduğunun kabulü, hem de tahrife uğradığı iddiası bir çelişkidir. Şia bunu nasıl izah etmektedir?

Özellikle ülkemizdeki Kur'an okumalarının pek çok eksiğinden söz edilebilir. Bu okumaların bir sanat ve gösteri aracı kılınması, gönülden çok nefse hitap etmesi bunlar arasındadır. Dr. Münteha Maşalı'nın da diğer bazı hatalara değindiği "Kur'an Okumanın Keyfiyeti" adlı makalesi mütalaaya değer.

Bir yüksek lisans öğrencisi olan Nergiz Önce'nin içeceklere dair bir fetva tarihçesi çalışması ilginç.

Doç. Dr. Recep Ardoğan'ın Kelam tarihinin en hararetle tartışmalarının yaşandığı *Halku'l-Kur'an'a* dair makalesi, İslam düşünce tarihinin derin bir entelektüel tartışma konusunu tekrar masaya yatırıyor.

Bu sayıda ayrıca Celal Emanet'in, Vincent J. Cornell'ın, *Teaching and Learning in the Quran* adlı makalesinin çevirisi, Dr. Ali Mustafa'nın İslam'da Çevre Bilincine dair Arapça makalesi ve İsmail Akyüz tarafından, Adil Çiftçi'ye ait,

“Nasıl Bir Sosyal Bilim –Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar” adlı kitabın eleştirel tanıtımı yer almaktadır.

Beğeneceğinizi umar, saygılarımızı sunarız.

Faruk Beşer

Cevşen Duası

-Kaynakları Hakkında Bir İnceleme*

*Prof. Dr. Abdullah AYDINLI***

Öz: Okuyan veya yazılı nüshasını üzerinde taşıyan kimseye zırh gibi koruma sağladığına inanılan bir dua olan Cevşen Duasının Cevşen-i Kebîr (Büyük Cevşen) ve Cevşen-i Sağîr (Küçük Cevşen) şeklinde iki çeşidi bulunmaktadır. Büyük Cevşen duası, bazı Sünnî ve Şîî Müslümanlar arasındaki yaygın inanışa göre Yüce Allah'ın Cebrâîl vasıtasıyla Hz. Peygamber'e -sallellahu aleyhi ve sellem- gönderdiği söylenen bir dua, Küçük Cevşen ise, Şîî Müslümanlara göre 12 imamdan biri olan Mûsa el-Kâzım'ın yaptığı bir duadır. Bu yazıda Büyük Cevşen Duasının kaynakları araştırılmış, bunun sonucunda duanın 7.-10./13.-15. asırlar arasında ortaya çıktığı ve ilk olarak Şîî bir yazar olan el-Kef'amî'nin(ö. 905/1499) bir dua kitabında görüldüğü, daha sonra Sünnî İslam dünyasında el-Gümüşhanevî'nin *Mecmû'atul-Ahzâb* isimli eserinde yer aldığı, ardından Said Nursî'nin eserlerinde bahsi geçtiği ve risale-i nur müntesipleri arasında meşhur olduğu tesbiti yapılmıştır. Sonuç olarak da hakkında; "mütevâtir olduğu", "Şazeli'nin tasdik ettiği", "Gazali'nin bir şerh yazdığı" ve "bir ehlullah tarafından Efendimizden keşif yoluyla alındığı" şeklinde asılsız iddialar ortaya atılan bu duanın Hz. Peygamber'le -sallellahu aleyhi ve sellem- hiçbir alakasının olmadığı kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cevşen duası, Şîa, Gümüşhanevî, Mecmûatu'l-Ahzâb, Bediüzzaman, Abdullah Aydınli

The Pray of Jawshan: A study on Its Sources

Abstract: This essay attempts to question the authenticity of the so called Jawshan by analyzing the canonical sources of hadîth literature to determine whether it can be traced back to the Prophet of Islam. After subjecting the Jawshan to a careful analysis of chain (sanad) and text (matn), the essay concludes that there is neither a reliable source nor a valid set of academic criteria that would prove that the text concerned is attributable to the Prophet of Islam. The results of our source analysis, the literature survey, and certain other historical data lead us to believe that this prayer, Jawshan, may have first appeared within the "Shî'î world" in the prayer books by İbrâhîm al-Kaf'amî, and only later was introduced to the "Sunnî

* Bu makale "The Prayer of Jawshan –A Study of Its Sources-" (*İlahiyat Studies*, Volum 2, Number 1, (Bursa), Winter/Spring 2011, p. 47-68) başlıklı makalenin gözden geçirilmiş, bazı cüz'î ilave ve değişiklikler yapılmış şeklidir.

** Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, aaydinli52@gmail.com.

world” through Majmū‘at al-aḥzāb, the collection of prayers by al-Gumushkhānawī, and gained wide circulation among certain groups.

Keywords: Jawshan prayer, Shī‘a, al-Gumushkhānawī, Majmū‘at alahzāb, Bediüzzaman.

İktibas / Citation: Abdullah Aydınlı, “Cevşen Duası”, *Usûl*, 15 (2011/1), 7 - 29.

Cevşen ve Cevşen Duası

Cevşen, “göğüs, göğsün öne çıkan kısmı, savaşmak için hazırlanan demir giysi/zırh, bir şeyin baş tarafı/ parçası/ bir kısmı gibi manalara gelmektedir¹. Bu kelimenin Arapça'ya Farsça'dan geçtiği bildirilmektedir. İbn Fâris de, kelimelerin kök manalarını vermekle meşhur *Mu'cem*'inde bu kelimeye yer vermemiştir.

Cevşen Duası ise, okuyan veya yazılı nüshasını üzerinde taşıyan kimseye zırh gibi koruma sağladığına inanılan bir duadır². Cevşen-i Kebîr (Büyük Cevşen) ve Cevşen-i Sağîr (Küçük Cevşen) şeklinde iki çeşidi bulunmaktadır. Yaygın inanişaya göre Büyük Cevşen duası Yüce Allah'ın Cebrâîl vasıtasıyla Hz. Peygamber'e -sallellahu aleyhi ve sellem- gönderdiği söylenen bir duadır.

¹ Bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, CŞN maddesi; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, CŞN maddesi; ez- Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, CŞN maddesi. Sahâbe-i kirâm içinde Zu'l-Cevşen lakabıyla meşhur olan biri vardır ki, bu lakabın da ona; cevşen giyen ilk Arap veya göğsünün şişkin/çıkıntılı olması yahut Kisra'nın ona bir cevşen hediye etmiş olması sebebiyle verildiği söylenmektedir. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 2/411.

² Bediüzzaman Said Nursi Cevşen'in, kendisine içirilen çok tesirli bir “zehirin tehlikesine galebe etti”ğini (Bkz. *Emirdağ Lâhikası*, s. 186) ve “ölüm tehlikesinden belki yirmi defa kudsiyetiyle kurtardı”ğını (a.g.e., s. 195) söylemektedir. Hristiyanlarda da “zırh” adı verilen koruyucu dualar vardır. Bunların en meşhuru Katolik ve Anglikan hristiyanların muhtelif vesilelerle terennüm ettikleri ve Latince Lorica: Zırh denilen duadır. İnanan insanı yolculuğu esnasında koruyacağına inanılan bu duayı St. Patrick'in (ö. 461) 5. asırda İrlanda'da papazlık görevi ifa ettiği sırada oluşturduğu geleneksel olarak kabul edilse de 8. asırda yaşayan bir keşişin eseri olduğu tahmin edilmektedir. (Bkz. http://fr.wikipedia.org/wiki/Pri%C3%A8re_de_saint_Patrick. Erişim tarihi: 13.12.2013). Kilise adamlarından Bilge Gildas'ın (ö. 570) da hastalıklara karşı koruyucu bir duasının (Loricasının) olduğu nakledilir (Bkz. http://fr.wikipedia.org/wiki/Gildas_le_Sage. Erişim tarihi: 13.12.2013).

Küçük Cevşen ise, Şîlere göre 12 imamdan biri olan Ebu'l-Hasan Mûsa b. Ca'fer el-Kâzım'ın (ö. 183/799) yaptığı bir duadır³.

Büyük Cevşen'in önemi ve değeri, hiç şüphesiz, Hz. Peygamber'e – salallahu aleyhi ve selem- nisbet edilmesinden kaynaklanır. Bu yüzden önce Hz. Peygamber'e bir söz veya fiil/hadis nisbet etmekle alakalı birkaç noktaya temas etmek yararlı olacaktır:

Hz. Peygamber'in hadisleri Müslümanlığın temel kaynaklarından. Bunun için Hz. Peygamber'e bir hadis nisbet etmede başından beri büyük hassasiyet gösterilmiştir. Öyle ki, bazı sahabilerin, işin sorumluluğundan dolayı çok az hadis rivayet etme veya hiç hadis rivayet etmeme yoluna gittikleri, diğer bazılarının ise hadis rivayet ettiklerinde kan ter içinde kaldıkları, halden hale girdikleri nakledilmektedir⁴.

Zaman içinde hadislerin aslına uygun bir şekilde naklini gerçekleştirmek için yapılan faaliyetler ve geliştirilen usuller müstakil hadis bilgi kollarının konusu olmuştur. Burada sadece, hadisleri senedleriyle nakletmenin gerekliliği esası ile hadislerin senedli olarak rivayet edildiği ilk üç asırda ilgili kitaplarda kaydedilmemiş olan hadislerin makbul sayılamayacağı⁵ esasını kaydetmekle yetinelim. Diğer taraftan Hz. Peygamber'e yalan isndda bulunma en büyük günahlardan sayılmış, hatta bunu dinden çıkma sebebi görenler bile olmuştur. Zira bu, dini tahrip etmek demektir.

Cevşen Duasının Kaynakları ve Senedi

Yazılı edebiyatta Küçük Cevşen Duası'na ilk olarak Şii yazarlardan es-Seyyid Ali b. Tâvûs el-Hillî'nin (ö. 664/1265) *Muhecu'd-Da'avât* isimli dua kitabında rastlanmaktadır. İmam Mûsa b. Ca'fer'e (ö. 183/799) varan bir senedle nakledilen bir habere göre bu imam, dönemin Abbâsî halifesi Mûsa Hâdî b. Muhammed el-Mehdî'nin (ö. 170/786) kendisini öldürmeyi düşündüğü

³ Bkz. el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 78/331; en-Nûrî, *Mustedreku'l-Vesâil*, 2/234. Krş. el-Hillî, *Muhecu'd-Deavât*, s. 220.

⁴ Konuyla ilgili birçok haberi ve kaynaklarını bir arada görmek için bkz. Muhammed Accâc (Ucâc) el-Hatîb, *Tedvînu's-Sunne*, s. 92 vd.

⁵ Bkz. el-Beyhekî, *Menâkıbu's-Şâfiî*, 2/321. Krş. İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 109, es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 2/107.

haberini alınca taraftarlarını toplayıp bu meseleyi istişare etmiş. Taraftarları ona, uzaklaşıp saklanmasını tavsiye ettiklerinde gülümsemiş ve şöyle bir olay anlatmış: Namazgâhında virdini bitirdikten sonra gözlerini uyku basmış, derken Hz. Peygamber -sallellahu aleyhi ve sellem- görünmüş. O da Hz. Peygamber'e halifeyi şikâyet etmiş, ehl-i beyte yaptıklarını anlatmış, kendisinin de ondan korktuğunu söylemiş. Hz. Peygamber de ona gönlünü hoş tutmasını, Allah'ın kendisini Mûsa'dan koruyacağını söylemiş, akabinde de Allah'ın düşmanını helak ettiğini bildirmiş. Hz. Peygamber bunun için ona, Allah'a şükürünü güzel yapmasını emretmiş. Mûsa b. Ca'fer bu olayı anlattıktan sonra kibleye dönmüş ve uzunca bir dua yapmış. "İlâhî kem min aduvvin inteda aleyye seyfu adâvetihi...: Tanrım, düşmanlık kılıcı benim aleyhime olarak kınından çıkan nice düşman vardır... (ki, ben onları senin yardımınla bertaraf ettim). Bunun için ... sana hamdolsun..." şeklinde başlayan bu dua, "Mûsa b. Ca'fer el-Kâzım'ın dualarından Cevşen duası diye bilinen dua" başlığı altında verilmiştir⁶. Bu duanın naklinden sonra adı geçen kitabın katibi Ebû Tâlib b. Receb, dedesi Takıyyuddîn el-Hasan (b. Ali) b. Dâvûd'un⁷ (h. 7. yüzyılın ikinci yarısında hayattaymış) kitaplarının birinde Cevşen duasını ve onunla ilgili hikayeyi başka bir rivayetle bulduğunu ve bunun, yukarıda zikredilen duadan önce yer aldığını söyleyerek bir haber eklemiştir. Senedinin baş tarafı verilmeden nakledilen bu haber şöyle başlamaktadır:

"Dostumuz ve Efendimiz Mûsa b. Ca'fer'den –aleyhisselâm-, o, babası Ca'fer es-Sâdık'dan, o, babasından, o, dedesinden, o da babası emîru'l-müminîn el-Hüseyin b. Ali'den –Allah'ın salâtları hepsinin üzerine olsun!- naklen rivayet edildi ki, o (yani Hz. Hüseyin) şöyle demiş: Babam emîru'l-müminîn –aleyhisselâm- şöyle dedi: "Yavrum sana Allah azze ve cellenin sırlarından bir sır öğreteyim mi? Bunu bana Resûlullah -sallellahu aleyhi ve sellem- öğretmişti ve hiç kimsenin bilmediği sırlarındandı". "Evet, öğret babacığım, sana kurban olayım!" dedim. Şöyle söyledi: er-Rûhu'l-Emîn Cibrîl –aleyhisselâm- Uhud gününde Resûlullah'ın -sallellahu aleyhi ve sellem-

⁶ el-Hillî, *Muhecu'd-Da'avât*, s. 217-227. Muhsin Mu'inî bu duaya "Cevşen-i Sağîr" adını vermekte ve Mûsa Kâzım'ın onu Hz. Peygamber'den naklettiğini söylemektedir ("Cevşen-i Kebîr", *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, 11/368). Ancak verdiği kaynaklarda bu konuda bir sarahat yoktur.

⁷ Bu zat bazen dedesine nisbetle el-Hasan b. Dâvûd şeklinde anılır.

yanına inmişti. Uhud günü çok sıcak korkunç bir gündü. Hz. Peygamber'in -sallellahu aleyhi ve sellem- üzerinde, sıcağın şiddetinden ve zırhın sıcaklığından dolayı taşımakta zorlandığı bir zırh vardı. Hz. Peygamber -sallellahu aleyhi ve sellem- buyurdu ki, o zaman başımı göğe çevirip Yüce Allah'a dua ettim. Bunun üzerine göğün kapılarının açıldığını gördüm. Nurla çevrili Cibrîl yanıma indi ve bana şöyle dedi: Selâm üzerine olsun, ya Resûlellah! ... Yüceler Yücesi'nin sana selamı var...Sana diyor ki, bu zırhı (cevşeni) çıkar ve şu duayı oku..." Haberin devamında birkaç sayfa bu duanın fazileti anlatılır ama dua verilmez⁸. Buna göre burada Mûsa Kâzım'ın, sonradan "Küçük Cevşen" adını alacak olan ve baş tarafı yukarıda verilen duası söz konusu olmalıdır⁹. Zaten bu eserde Büyük Cevşen Duası bulunmamaktadır.

İbrahim el-Kef'amî (ö. 905/1499) ise "Ca'fer es-Sâdık'dan rivayet edilen Cevşen duası" diyerek yukarıda söz konusu edilen duayı naklederken¹⁰ "Hz. Peygamber'den -sallellahu aleyhi ve sellem- rivayet edilen Cevşen-i Kebîr duası" başlığıyla meşhur Büyük Cevşen Duası'nı¹¹ vermiştir. O, Büyük Cevşen'in senedini ise baş tarafı eksik (muallak) olarak *Cunnetu'l-Emân* isimli eserinin sayfa kenarında; "es-Seccâd'dan (yani Zeynu'l-âbidîn'den), o babsından, o, dedesinden¹², o da Hz. Peygamber'den -sallellahu aleyhi ve sellem-naklen..." şeklinde kaydetmiştir¹³. Ca'fer es-Sâdık'a nisbet edilen Cevşen duasına ise bundan sonra "Cevşen-i Sağır" dendiği görülmektedir¹⁴.

⁸ Bkz. el-Hillî, a.g.e., s. 227-232 (Haberin, duanın faziletiyle ilgili kısmının benzeri, aşağıda Gümüşhanevî'den bahsederken gelecektir). Krş. el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 78/331-332, 91/397.

⁹ el-Meclisî, Cevşen'in faziletiyle ilgili olarak katibin eklediği bu haberin her iki dua hakkında varid olmuş olabileceğini, ama görünüşe göre katibin karıştırdığını kaydetmektedir (*Bihâru'l-Envâr*, 91/327).

¹⁰ el-Kef'amî, *el-Beledu'l-Emîn*, s. 326.

¹¹ el-Kef'amî, a.g.e., s. 401; a.mlf. *el-Misbâh*, s. 336.

¹² el-Meclisî senedeki bu "dede"yi Ali b. Ebî Tâlib olarak tasrih eder. Bkz. *Bihâru'l-Envâr*, 91/382.

¹³ *Cunnetu'l-Emâni'l-Vâkıye ve Cennetu'l-Îmâni'l-Bâkıye*, s. 246 vd. Duanın faziletlerine de, aşağıda zikredilecek olan Gümüşhanevî'nin nakline benze muhtevada, uzun uzadıya yer verilen bu rivayette, esnasında bu olayın geçtiği savaşın ismi verilmemekte "savaşlarından birinde" ifadesi kullanılmaktadır. Burada kaydedelim

Büyük Cevşen duası Sünnî İslam dünyasında ilk olarak Ahmed Ziyâuddin Gümüşhanevî'nin (ö.1311/1893), bir dua derlemesi olan *Mecmûatu'l-Ahzâb* isimli eserinde yer almıştır. Bu eserde dua metni sayfa içinde "Zeynu'l-âbidîn'den –Allah ondan razı olsun- rivayet edilen Cevşenu'l-Kebîr duası" başlığı altında verilirken senedi ve faziletlerine dair haber sayfa kenarında "Cevşen Duasının İsnadı" başlığı altında kaydedilmiştir. Bu kısmın çevirisi şöyledir:

1. "Bana babam, Umâme'den, o, Ca'fer b. Muhammed es-Sâdik'dan, o, babasından, o da dedesi el-Hüseyn b. Ali b. Ebî Tâlib'den –kerremellahu vecche-naklen rivayet etti ki, o şöyle demiş: "Yavrum, sana şanı üstün, lütfü genel olan ve kendisinden başka hiçbir tanrı bulunmayan Yüce Allah'ın sırlarından bir sır öğreteyim mi? Bunu bana Resûlullah -sallellahu aleyhi ve sellem- öğretmişti". "Evet, öğret! Anam babam sana feda olsun!" dedim. Şöyle devam etti: "Resûlullah -sallellahu aleyhi ve sellem- buyurdu ki; "Bir ara Uhud'a doğru yürüyordum. Çok sıcak bir gündü, zırh da ağırdı¹⁵. Göğe doğru baktım, Sübhan ve Yüce olan Allah'a dua ettim. Bunun üzerine göklerin kapılarının açıldığını gördüm. Nurla çevrili Cibrîl yanıma indi ve dedi ki; "Yüceler yücresi olan Allah sana selam söylüyor, esenlik ve ikramlar sunuyor ve şöyle diyor: "Bu cevşeni: zırhı çıkar, şu duayı oku. Bunu okuduğun ve (üzerinde) taşıdığında o, bu zırhdan daha büyük (güvenlik sağlar!)".

2. Dedim ki; "Kardeşim Cibrîl, bu sadece benim için mi, yoksa benimle ümmet için mi?". "Ya Resûlellah, dedi, bu dua Sübhan ve Yüce olan Allah'dan sana ve ümmetine bir hediyedir. Sevabını da ancak Sübhan ve Yüce olan Allah bilir! Sabah vakti evinden çıkarken veya akşam vakti (evine gelin-

ki, *Cunne* ile *el-Misbâh* aynı eserlerdir. Bu baskılarında aralarındaki fark *Cunne*'nin sayfa kenarlarında bulunan notlardır. Krş. el-Meclisî, *Bihârü'l-Envâr*, 78/331, 91/382; en-Nûrî, *Mustedreku'l-Vesâil*, 2/232 vd.

¹⁴ Mehmet Toprak, Ali b. Musa b. Tâvûs'un, *Muhecû'd-Da'avât* isimli eserinin sayfa kenarında bu duaya Cevşen-i Sağîr ismini verdiğini söylemekte ve "kebîr ve sağîr ayrımının İbn Tâvûs'tan başladığını" tahmin etmektedir (Mehmet Toprak, "Cevşen", 7/464). Ancak adı geçen eserde böyle bir kayıt bulunmamaktadır. Zaten bu eserde iki cevşen duası yoktur, Mehmet Toprak'ın bibliyografyasından da onun bu eseri kullanmadığı anlaşılmaktadır.

¹⁵ Burada "sıkl/sıkal: ağırlık " kelimesi, yazım hatası olarak "nakl" şeklindedir.

ce) onu okuyan veya (üzerinde) taşıyan hiçbir kul yoktur ki, ona amellerin iyisi(ni nasib etme) hakkı Allah'ın üzerine vacip olmasın!

3. O sanki Tevrat'ı, İncîl'i, Zebûr'u ve Kur'an'ı okumuş olur. Yüce Allah her harfe karşılık olarak ona iki çift hûr-i ıyn verir, onun için Cennet'te bir ev inşa eder, ona Tevrat, İncîl, Zebûr ve Furkân'ın, İbrahîm ve Mûsa'nın sahifelerinin harfleri sayısınca sevap ile Halîl İbrahim, Kelîm Mûsa, Rûhullah İsa ve Hâte-munnebiyyîn Muhammed'in -sallellahu aleyhi ve sellem- sevabının aynısını verir. Batıda onun adına bir arz-ı beyzâ' bırakır(?). Orada Allah'a ibadet eden, ona baş kaldırmayan bir halk vardır. Ağlamaktan ve Allah'ın gazabından korkmaktan dolayı yüzlerinin etleri parçalanmıştır. Onlar yemezler, içmezler. Allah bunların abidlerinin sevabını bu duanın sahibine verir.

4. Dördüncü semâda beyt-i ma'mûr denen bir ev vardır. Ona her gün yetmiş bin melek girip çıkar ve kıyamet gününe kadar bir daha ona dönmezler. Yüce Allah bu duanın sahibine bu meleklerin sevabının aynısını verir.

5. Her kim bu duayı evinde okursa ebediyen ne ona hırsız girer, ne onu ateş yakar. Kim onu temiz bir kabın içine yazarsa, (sonra) onu yağmur ve safran suyuyla yıkar ve aç karnına içerse, eğer hasta ise Yüce Allah ona afiyet verir. Bir gecede bu dua okunursa Allah onu okuyana lütufkâr yüzüyle döner ve ona dilediği şeylerin hepsini verir".

6. O zaman; "Kardeşim Cibrîl, bana daha fazlasını söyle!" dedim. Şöyle karşılık verdi: "Seni hakla peygamber gönderen zata yemin olsun ki, ben gerçekten İsrâfîl'e sormuştum da o bana şöyle demişti: "Aziz ve celil olan Allah buyurdu ki, izzetime, calâlîme, cömertliğime, keremime, mekanımın yüksekliğine yemin olsun ki, bana iman eden ve ey Muhammed, seni tasdik eden kimse bu duayı da tasdik eder. Ben (de) ona bol mülk veririm. Ben bunun, hazinelerimden hiçbir şey eksiltmeyeceği kimseyim.

7. Ey Muhammed, şayet kullarımdan biri bu duayı şu dar-i dünyada herkesin ortasında samimi bir niyet ve sadık bir gönülle yetmiş kere okursa abraşlıktan, cüzzamdan ve delilikten şifa bulur. Bu duayı kâfûr ve miskle bir kaba yazsa (sonra) onu yıkasa ve bunu bir ölünün kefenine seripse onun kabrine yüz bin nur iner, Allah ondan münker-nekîr korkusunu kaldırır, o da kabir azabından emin olur. Kabrindeyken Allah ona yetmiş bin melek gönderir. Her mele-

ğin yanında nurdan bir örtü vardır. Onu üzerine yayar ve onu cennetle müjdelirler".

8. Celil ve yüce olan Yaratıcı'yı şöyle derken işittim: "Bu dua, dünyayı yaratmamdan beş bin sene önce arşın duvarına yazılmış idi. Hangi kul bana, ramazan ayının başında veya sonunda yahut her Cuma gecesinde veya gündüzünde bu duayla şüphesiz halis bir niyetle dua ederse yüce Allah ona kadir gecesini gösterir.

9. Yüce Allah kadir gecesini, içinde yetmiş bin melek, her semada yetmiş bin melek, Mekke'de yetmiş bin melek, Medîne-i Münevvere'de yetmiş bin melek, Doğuda yetmiş bin melek varken, Batıda da aynı şekilde olduğu halde yarattı. Her meleğin yirmi bin başı, her başda yirmi bin ağız, her ağızda yirmi bin lisan vardır. Bunlar Allah'ı değişik dillerle tesbih eder ve sevabını bu dua ile dua edene verirler.

10. (Artık) dua edenle Allah arasında hiçbir perde kalmamıştır, Allah'tan istediği her şeyi Allah ona verir. Bu duayla bir kere de olsa üç defa dua eden hiçbir kul yoktur ki, Allah onun cesedini (cehennem) ateşine haram kılmış, ona cennet vacib olmuş, Allah onun için iki melek görevlendirmiş olmasın. Bu melekler onu günahlardan korur, onun için Allah'ı takdis eder, onu bütün belalardan kurtarır ve ona cennetin kapılarını açarlar.

11. Bu dua yüce Allah'ın hazinelerinden bir hazinedir. Bin bir isimle mâruftur. Allah onu, kendisiyle dua edeni dünyanın hastalıklarından ve afetlerinden (koruyan) bir sığınak ve güvenlik kılmıştır. (Ayrıca) Allah (ona) dünyanın nimetlerinden ve mutluluğundan bir pay verir".

12. (Hz. Peygamber) aleyhisselâm sözüne devamla şöyle buyurdu: "Ya Ali! Cibril bana bu duanın faziletinden (şunları da) bildirdi: "Ve Allah havayı yarattı. Yüce Allah coşan bir deniz de yarattı. Denizin üstünde havayı yarattı. Havanın içinde, yağmur damlalarına vekil yaptığı melekler halk etti.

13. Bunları yağmur damlalarına vekil yaptı. Artık ne damlalar yağmuru geçebilir, ne de melekler damlaları geçebilir. Bunların ikisi de farklı yaratıklardır.

14. Damlalara vekil yapılan meleklerin isimleri Mîkâil (ميكائيل), Sa'dâil (وسعدائل), Demhâyîl (دمخاييل), Kefkâil (كفكائيل) ve Zemzeyîl (زمزييل)'dir. Bu damlanın ve rahmetin sahibi ile bu melekler bu duanın sahibine yardım edeceğinde boyun eğip şeref kürsüsünden iner, tacı başından çıkarır, yüzükoyun Allah'a secdeye kapanır, bütün işlerinde ona yardımcı olur, onu önünden ve arkasından her afet ve hastalıktan korur.

15. (Allah) bir meleğin üstünde bin melek yaratmıştır. Bunlar semanın kapılarına vekil yapılmışlardır. İlk semaya vekil yapılan meleklerin isimleri Hevkîl (هوقيل) ve Hemkîl (همقيل)'dir. İkinci semaya vekil yapılan meleklerin isimleri Kezkîl (كزقيل), Ke'îl (كعيل), Kehîl (كهيل), Dâbih (دابح), Saîdîl (سعيديل), Beryîl (برييل), Semîl (سميل), Maîl (معيل), Bevsil (بوسل), Ba'îl (بعيل), Arkatakîl (ارقطقيل), Asrâfîl (اصرافيل), Hâhîl (هاهيل), Evkîl (اووقيل), Beryenânîl (برينانيل) ve İsmeîl (اسمعيل)'dir. (Baş) derecelileri Kerkîl (كرقيل)'dir.

Üçüncü semaya vekil yapılan meleklerin isimleri Mikyâil (مقيائيل), Sutûnyâyîl (سطونياييل), Arâfîl (عرا فيل) ve Ma'bûsâil (معبوسائل)'dir. Dördüncü semaya vekil yapılan meleklerin isimleri Harkîl (حرقيل), Kâyil (قاييل), Tarkayâsil (طرقياسل) ve Ahyâyâsil (احياياسل)'dir. Beşinci semaya vekil yapılan meleklerin isimleri Tavtîl (طوطيل), Tarfîl (طرفيل), Arkîl (ارقيل), Sâhîl (ساحيل), Mâsil (ماسل) ve Semhîl (سمهيل)'dir. Altıncı semaya vekil yapılan meleklerin isimleri Bâsil (باسل), Bâhîl (باهيل), Ferkîl (فرقيل), Rec'îl (رجعيل) ve Fersîl (فرسيل)'dir. Yedinci semaya vekil yapılan meleklerin isimleri İsmeîl (اسمعيل), Evyâsîl (اوياسيل), Elretbâ'îl (الرتبانيل) ve Asfatriyâil (اصفطريائيل)'dir.

16. Bu meleklerden her biri bu duanın sahibine baktığında kürsülerinin kürsüsünden iner, Yüce Allah'a yüzükoyun secdeye kapanır, her önemli işine yardımcı olur, her ihtiyacında ona yardım eder. Virdini, beden afiyetini ve ihtiyaçları gidermeyi sürdürmede yardımcı olur. Onlar şöyle derler: "Yâ müfettiha'l-ebvâb! Kuluna lütfunun kapılarını aç, onu usanmayan gözünle koru, her türlü derd, rahatsızlık ve hastalığı ondan kaldır. Ey merhametlilerin en merhametlisi, dünya ve ahrette başına gelen bütün musibetleri rahmetinle ondan gider. Bu yazıyı dua için taşıyan kimseyi her türlü afetten, zorba ve hain şeytandan kurtar. Ona gizli lütfunla lütufta bulun, güçlü himayenle himaye et. Çünkü sen çok bağışlayıcı ve çok ikramı edicisin.

17. Aziz kitabının muhkem ayetlerinde geçen meleklerin isimleri: Yüce Allah'ın şu sözü: "Şüphe yok, biziz, o saf saf dizilenler, biz. Kesinlikle biziz, o tesbih edenler, biz."¹⁶. Onlar on iki kabiledir. Her kabilenin emri altında bir milyar asker, bir milyon tugay, her tugayın altında bin saf melek vardır. Bu melekler bu duanın sahibine baktıklarında şeref kürsülerinden iner, taçları başlarından çıkarır, Rablerine secdeye kapanır ve ona şefaataçı olurlar. Şöyle derler: Sen göklerin ve yerin nûrusun. Seni tesbih ederiz. Sen, cebbârların cebbârı, meliklerin melikisin. Bu duanın sahibini her türlü afetten, felaketten ve fakirlik ve yoksunluktan muhafaza eyle. (Bu) senin için çok kolaydır. Sen mülkün sahibi, melikleri zelil eden, rahmetinle küçük çocuklara rızık verensin, ey merhamet edenlerin en merhametlisi!

18. Azamet perdesine vekil yapılan meleklerin isimleri Serâtîl (سراطيل) ve Sekâtîl (سقاطيل)'dir. Bunlar her meleğin reisleridirler. Bunların bir başkanı, her başkanın emri altında bir milyon sekiz yüz bin saf melek, bunlardan her birinin tugayı, her tugayın yetmiş bin cenahı, her cenahın bir milyon yedi yüz bin meleği vardır. Bunlar bir an bile Allah'a isyan etmez, kendilerine emredilenleri yaparlar. Aynı şekilde bunlar bu duanın sahibine baktıklarında ona boyun eğer, taçlarını başlarından çıkarır ve Rablerine secdeye kapanırlar. Onlar secdelerinde şöyle derler: Allah'ım, seni tesbih eder, sana hamd ederiz. Bütün hamdler sanadır. Hannân. mennân. bedû's-semavât ve'l-ard olan senden başka hiçbir tanrı yoktur! Ey celâl ve ikrâm sahibi, ey ma'rûf sahibi, kulunu muhafaza eyle, onu her türlü kaygıdan, gamdan ve zorluktan koru. Onu rahmetinle güzel himayene al, ey merhametlilerin en merhametlisi! Lütuf ve kereminle (muamele eyle), ey kerem sahiplerinin en keremlisi!

19. Bu (duanın) büyük dayanakları ve uzun bahisleri vardır. İşte bu, "Cevşen" diye bilinen duadır¹⁷.

¹⁶ es-Sâffât sûresi, 165-166.

¹⁷ el-Gümüşhânevî, *Mecmûatu'l-Ahzâb*, 3/231-240 (sayfa kenarında. Paragraf numaraları tarafımızdan konmuştur). Haberin buradaki muallak senedinde muhtemelen müstensihden kaynaklanan ravi düşmeleri vardır. Haber Hz. Ali'nin musnedi olmalı ve senedde Hz. Hüseyin'den sonra oğlu Ali Zeynelâbidîn bulunmalıdır. Bu haberin biraz daha ayrıntılı olan benzeri rivayetleri için bkz. el-Hillî, *Muhecu'd-De'avât*, s. 227-232; el-Kef'amî, *Cunnetu'l-Emâni'l-Vâkıye*, s. 246-248 (sayfa ke-

Cevşen duası günümüzde Sünnî İslam Dünyasında sadece Türkiye’de¹⁸ meşhurdur. Onu ülkemizde, özellikle de bağluları arasında meşhur eden¹⁹ ise Bedüzzamân Saîd Nursî (ö. 1960) olmuştur. Bir yazarın ifadesiyle “vahiy oluşu cihetiyle Kur’an’dan hemen sonra mevki alan bu misilsiz münâcât,

narında); el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 91/382-384, 397-402 (*Muhec'u'd-De'avât*'tan naklen)

- ¹⁸ Bu duanın diğer bazı Sünnî İslam ülkelerinde ise risale-i nûr cemaati mensuplarının, açtıkları okullar vasıtasıyla ilişki içinde oldukları muhitlerde tanınmaya başladığı müşahede edilmektedir. Bunun için olmalı ki, bazı yerlerde “cevşen” kelimesinin Türkçe bir kelime olduğu kaydına rastlanır. Bkz. <http://albuhasan.net/vb/showthread.php?p=2784>. Bu duadan, yaşayan en meşhur hadis alimlerinden bir olan Şuayp Arnavut da habersizdir. Bkz. Enbiya YILDIRIM, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, s. 302 ve devamı.
- ¹⁹ Adeta ticari bir sektör oluşturan ilgili sesli ve yazılı yayınların (kitap, makale, özel internet sitesi, internet ortamındaki sair veriler...) yanında şu haberler de bu duanın meşhurluk boyutlarını gösterecek mahiyettedirler: Bedüzzaman'ın talebesinden Ahmed Feyzi KUL'un kabrinin başında Yâsin, Cevşen ve çeşitli dualar okundu (*Zaman (Gazetesi)*, 26.10.2007), Reyhanlı Müftüsü Ali Yazıcı Berat gecesinde yaptığı konuşmada nafi namaz kılma, Kur'an ve Cevşen okuma tavsiyesinde bulundu (*Zaman (Gazetesi)*, 26.10.2007), İtalyan Düşkünler Evi'nde Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı'nın döşemiş olduğu bir odada kalan Vatikan'ın eski İstanbul temsilcisi George Marovich Cevşen'i elinden düşürmediği ve "Her gün bir parça Cevşen okuyorum ve okumaya devam edeceğim. Ben Cevşen'e âşık oldum." dediği nakledilmektedir (*Zaman Cumartesi*, 16.05.2009, s. 15, Bünyamin Köseli'nin haberi). Cevşen iki profesörün kitaplık çaptaki ilgisine de mazhar olmuş bulunmaktadır: Prof. Dr. Davut AYDÜZ, *Hizbu Envâri'l-Hakâiki'n-Nûriyye Büyük Cevşen ve Meali*, 468 s.; Prof. Dr. Abdülaziz HATİP, *Kur'an ve Hikmet Işığında Cevşen Şerhi*, 584 s. Ahmet Eren Kademoğlu ise Roma'daki PISAI (Pontificio Istituto Di Studi Arabi e D'Islamistica) Enstitüsünde enstitünün başkanlığını da yürüten Etienne Renaud'nun danışmanlığında Cevşen üzerine bir master tezi hazırlamıştır (Bkz. “[Batı Cevşen’i Keşfetti](#)”, Aksiyon Dergisi, 9 Eylül 2002). Yayılması için yazılı-sözlü, görsel-işitsel bütün iletişim imkânlarının kullanılmaya çalışıldığı (Bir dizide kullanıldığına dair bkz. Yeniay, *Cevşen Duasının Hadis İlmi Açısından Kri-tiği*, s. 56) bu dua metninin dinlerarası diyalog çalışmalarında da, peygambere atf taşımadığından olmalı, ortak bir metin gibi değerlendirilmeye çalışıldığı gözlenmektedir. Bkz. Yeniay, *a.g.e.*, s. 56 vd.

asrımıza Bedüzzaman Saîd Nursî Hazretleri tarafından tanıtılmıştır"²⁰. Bedüzzaman birçok eserinde bu duanın öneminden bahsetmiş²¹ ve Hz. Peygamber'e nisbetinin sahih, hatta mütevatir olduğunu iddia etmiştir²². Ancak o, duanın sübûtu ve önemi üzerinde ısrarla durmasına rağmen, kaynağı hakkında bir bilgi vermemiştir. Sadece bir yerde şöyle bir açıklaması vardır: "Yeni Said'in hususi üstadı olan İmam-ı Rabhani, Gavs-ı Azam ve İmam-ı Gazali, Zeynelabidin (r.a.) hususan Cevşenü'l-Kebir münacatını bu iki imamdan ders almışım. Ve Hazret-i Hüseyin ve İmam-ı Ali Kerremallahü Veche'den aldığım ders, otuz seneden beri, hususan Cevşenü'l-Kebir'le daima onlara manevi irtibatımda, geçmiş hakikati ve şimdiki Risale-i Nur'dan bize gelen meşrebi almışım."²³. Burada söz konusu olan iki imam, herhalde isimleri sonda yer alan iki alim yani İmam Gazali ve Zeynelabidin'dir. Zenelabidin'in ismi duanın muallak senedlerinde geçmektedir. Ancak İmam Gazali'nin bu duayla ilgisini gösteren bir bilgiye sahip değiliz. Gerçi onun bu duayı vird ettiğinden, hatta ona bir şerh yazdığından bahsedilmektedir²⁴. Fakat bunu teyid eden hiçbir kaynak bulunmamaktadır. Bu durumda Bedüzzaman'ın "bu iki imamdan ders almışım" ifadesi izaha muhtaçtır. Bununla beraber Bedüzzaman'ın bu duayı Gümüşhanevî'nin eserinden aldığı tahmini yapılabilir²⁵.

Bedüzzaman'ın, Cevşen Duasının faziletiyle ilgili haberi de sahih kabul ettiği anlaşılmaktadır²⁶. Ancak o, bunun yazılıp teksir edilmesini uygun bul-

²⁰ Ümit Şimşek, *Risâle-i Nûr Işığında Cevşen Meâli*, s. XII.

²¹ Bkz. Nursi, Bedüzzaman Saîd, *Şuâlar*, s. 87, 108, 525; a.mlf., *Sözler*, s. 322, 445; a.mlf. *Mesnevî-i Nûriye*, s. 161.

²² Bkz. Abdülkadir Badıllı, *Risale-i Nûr'un Kudsî Kaynakları*, s. 341.

²³ Nursi, *Emirdağ Lâhikası*, s. 271.

²⁴ "Fasıldan Fasıla - Cevşen", *Zaman* (Gazetesi), 20 Nisan 1994, s. 7 ("Akademi" sayfasında). Fethullah Gülen Hoca'ya ait olduğu anlaşılan bu sayfadaki bilgiler daha sonra aynı gazetede ve Fethullah GÜLEN Hoca'nın bazı kitaplarında defalarca verilmiştir. Bunun için zaman.com.tr'de tarama yapılabilir.

²⁵ Bkz. DİA Cevşen dosyasında bulunan el yazması belgenin fotokopisi, s. 9. Burada "Mecmûatu'l-Ahzâb'in derkenârında bulunan Cevşenu'l-Kebîr'in fazilet ve hassiyetine dair tercümesinin bir kısmı" ifadesi bulunmaktadır.

²⁶ Bkz. Nursi, *Emirdağ Lâhikası*, s.212-214.

mamıştır. Bu konuda, Cevşen-i Kebîr'i teksir ettiğinde²⁷ faziletiyle ilgili haberi duanın başına ekleme konusunda görüşünü soran İnebolulu Nazif Çelebi'ye yazdığı mektubunda şöyle demektedir: "Cevşenin teksîri gayet büyük bir sevaptır. Rûh-u canımla sizi tebrîk ederim. Fakat sizin tercüme ettiğiniz sevabına dair parçanın aynını yazmayınız. Çünkü böyle sevaplar hakkındaki rivayetler müteşabih nev'indedir. Hakîkî mahiyetleri bilinmez. Dinsizlerin veya mu'teriz feylesofların ya mübalağa veya –ne'ûzu billah- hurafe diye tevehhüme düşerler.... Onun için ben tercüme ettiğinizin bir kısmını çizgiler çektiğim miktar²⁸ yazılmasın. Ta o büyük hizbinize bir zarar gelmesin ve onunla Nurcuların mu'tedilâne demir gibi meselelerine tenkit parmağı uzatılmasın."²⁹ O bu konuya başka bir mektubunda şöyle temas etmiştir: "Nazif büyük bir hayır yapmak için Nurcuların ehemmiyetli bir virdi olan Cevşenü'l-Kebîr'i makine ile teksir etmiş. Bunun sevabına dair, haşiyesindeki pek harika ve müteşabih hadislerden faziletine dair olan parçayı beraber teksir etmek için bana yazmıştı. Ben de dedim: Otuz beş seneden beri hergün Cevşen'i okuduğum halde o haşiyeyi üç dört defadan ziyade okumadım. Onun için onun aynı münasip olmaz. Tâ muarız ve zındıklar itiraz parmaklarını uzatmasınlar"³⁰.

²⁷ Cevşen duasının faziletine dair uzunca rivayetin bir kısmının tercümesi, İnebolu'da teksir yoluyla basılan *Cevşenu'l-Kebîr*'in başında yer almıştır. Bkz. Muhsin Demirel (Hattat), *Evrâd-ı Nuriye*, s. 9.

²⁸ Bediüzzaman'ın, DİA Cevşen dosyasında fotokopisi bulunan bu mektubunun devamında duanın faziletiyle ilgili uzun rivayetin el yazısıyla yazılmış çevirisinin bir fotokopisi vardır. Bu çeviride mübalağalı ifadelerin yer aldığı yukarıdaki 3, 4, 9, 13, 15, 16, 17 ve 18. paragrafların atlandığı görülmektedir. Bu durum Bediüzzaman'ın "çizgiler çektiği miktar"ın bir sonucu olabilir.

²⁹ Abdulkadir Badıllı, *Bediüzzaman Said-i Nursî Tarihçe-i Hayatı*, 3/1640; DİA Cevşen dosyasında bulunan el yazması belgenin fotokopisi. DİA belgesinde mektubun kime gönderildiğine dair bir kayıt yoktur. Burada mektup; "Hazret-i Üstâd'ın istîzâhımıza verdiği cevap aynen yazılmıştır." başlığı altında verilmektedir. Mektubun iki kaynaktaki metinleri arasında ufak tefek farklılıklar bulunmaktadır.

³⁰ Nursî, *Emirdağ Lâhikası*, s. 406. Günümüzde duanın sabitliğini savunan bazı yazarlar ise faziletiyle ilgili rivayetleri "şîh kaynaklarına dayalı" diyerek "ehl-i sünnet prensipleri doğrultusunda" makbul saymamaktadır (Bkz. Ahmet Kurucan, "Dua İkliminde Cevşen (3)", s. 2; Davut Ayduz, "Cevşen Üzerine", s. 33). Mama-

Cevşen duasını Şazeli'nin de "tasdik ettiği" söylenmektedir³¹. Bu konuda da hiçbir kayıt bulunmamaktadır. Şam'da Şâzeliyye tarikatının, Muhammed Ebu'l-Hudâ el-Ya'kubî gibi bazı şeyhleriyle yaptığımız görüşmelerde de tarikatın zikir ve evrad geleneğinde bu duanın bulunmadığı bilgisi alınmıştır. eş-Şâzeli'nin evradı ile ilgili yeni çalışmalarda da Cevşen duasına hiçbir atıf görülmektedir³². Bu duaya Gazali'nin de bir şerh yazdığı³³ iddia edilmişse de bunu doğrulayan bir kayda da rastlanmamaktadır.

Bu konuda en dikkat çekici iddia, onun, Şîanın temel hadis kitapları olan kütüb-i erbaada³⁴ bulunduğu söylenmesidir³⁵. Daha dikkat çekici olan ise bunu iddia eden akademisyen yazarın kaynak olarak verdiği ansiklopedi maddesinde bunun tam tersinin yani duanın bu kitaplarda bulunmadığının söylenmiş olmasıdır!³⁶

Öyle anlaşılıyor ki, benzeri bir teşebbüs daha önce, duayı Ebû Ca'fer et-Tûsî'yle (ö.460/1067) ilişkilendirme şeklinde yapılmıştı. Anılan kütüb-i

fih bu yazarlar da yazılarının devamında faziletlerin müteşabih nevinden olduğunu belirtip tevil yoluna giden Bediüzzaman'ın görüşlerini nakledip benimseme yolunu tercih etmişlerdir! Bediüzzaman'ın söz konusu endişeleri paylaşıldığından olmalı ki, Büyük Cevşen Duası Türkçeye defalarca tercüme dildiği halde bu fazilet kısmı hiç tercüme edilmemiştir!

³¹ "Ebced ve Cevşen", *Zaman* (Gazetesi), 01 Eylül 1992, s. 10 ("Akademi" sayfasında); "Cevşen, hâlisâne yapılmış bir duadır", zaman.com.tr/webapp-tr/haberno=605533 (26.10.2007)

³² Mesela bkz. Me'mûn Garîb, *Ebu'l-Hasan eş-Şâzeli hayâtuh, tasavvufuh, telâmîzuh ve evrâduh*, s. 119 vd.

³³ Bkz. M. Fethullah Gülen, *Prizma* I, s. 151.

³⁴ "Dört kitab" demek olan bu terimle şu eserleri kastederler: *el-Kâfi* (Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî'nin (ö.329/940) eseridir), *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* (Muhammed b. Ali el-Kummî Ebû Ca'fer es-Sadûk'un (ö.381/991) eseridir), *Tehzîbu'l-Ahkâm* (Muhammed ibnu'l-Hasan et-Tûsî'nin (ö.460/1067) eseridir), *el-İstibsâr* (Bu da Muhammed et-Tûsî'nin eseridir).

³⁵ Bkz. Davut Aydüz, "Cevşen Üzerine", s. 33. Yazar bu makalesini daha sonra, tercüme ettiği Büyük Cevşen'in baş tarafına koyup yeniden yayınlamıştır: Bkz. Aydüz, *Hizbu Envâri'l-Hakâiki'n-Nûriyye Büyük Cevşen ve Meali*, s.g-t. Yukarıdaki iddia, kitabın baş tarafındaki "1" sayfasında bulunmaktadır.

³⁶ Bkz. Toprak, "Cevşen", 7/463?

erbaanın yazarlarından biri olan bu zata *Duâu'l-Cevşeni'l-Kebîr* (Leknov, 1288 h., satır aralarında Farsça tercümesiyle birlikte) ve *Duâu'l-Cevşeni's-Sağîr* (Leknov, 1288 h., Urduca tercümesiyle birlikte) isimleriyle iki matbu eser nisbet edilir³⁷. Ancak bu zat *Fihrist* isimli kitabında eserlerinin isimlerini bir liste halinde bizzat kendisi vermektedir. Ve bu listede Cevşen duasıyla ilgili hiçbir eser görülmemektedir³⁸. Nitekim et-Tûsî'nin hayatı ve eserleri hakkındaki mufassal incelemelerde de bu eserlerden bahsedilmemektedir³⁹. Mohammad Ali Amir-Mouezzi ise bu eserlerin et-Tûsî'ye nisbetinin doğru olmadığını, onların muhtemelen el-Kef'amî'nin eserinden alındığını kaydetmektedir⁴⁰.

Bu arada bu duanın “sonraki asırlarda bir ehlullah tarafından Efendimizden keşif yoluyla alınmış”⁴¹ olduğu iddiası da, bu yolla hadis tespitinin durumu bir tarafa⁴², müphemlikler taşımaktadır. Söz konusu bu "keşif" in hangi asırda

³⁷ Bkz. M. Hidayet Hosain, “et-Tûsî Muhammed ... Ebû Ca'fer”, 12/573-574.

³⁸ Bkz. et-Tûsî, *Fihristu Kütübi'ş-Şî'a*, s. 285-288.

³⁹ Mesela bkz. S. Waheed Akhtar, *Early Shî'ite Imamiyyah Thinkers*. Kitabın “Shaykh al-Tâifah al-Tûsî: Life and Works” bölümünde et-Tûsî'nin 50 eseri tanıtılır. Bunların arasında Cevşen duasıyla ilgili hiçbir eser görülmemektedir.

⁴⁰ Amir-Mouezzi, “al-Tûsî”, 10/746. Âgâ Bozork et-Tahrânî de el-Kef'amî'ye *el-Cevşenu'l-Kebîr* ismiyle bir eser nispet ettiği halde (*ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi'ş-Şî'a*, 5/25) et-Tûsî'nin böyle bir eserinden bahsetmez.

⁴¹ "Akademi" sayfası, *Zaman* (Gazetesi), 20.04.1994, s. 7; M. Fethullah Gülen, *Prizma I*, s. 150.

⁴² Keşif, bilginin, kaynağından kulun kalbine veya içine bir vasıta olmaksızın doğrudan gelmesi demektir. Tasavvuf ehli bu yolla elde edildiği söylenen bilginin makbul olduğu kanaatindedirler. Ancak bu bilgiler zaman zaman çelişkili olmaktadır ki, bu durum bile bu yöntemin isabetli olamayacağını gösterir. Buna rağmen bu usulün isabetliliği konusunda İmam Râbbânî'nin muavvizeteynin Kur'an'dan olup olmadığı konusunda şüpheye düştüğü, bu yüzden onları ibadetlerinde okumamaya başladığı, daha sonra keşfen onların Kur'an'dan olduğunu öğrenince bu uygulamayı vazgeçtiği mühim bir dayanak olarak anlatılır (Bkz. "Fasıldan Fasıla Cevşen", *Zaman (Akademi)*, 20.04.1994, s. 7; M. Fethullah Gülen, *Prizma I*, s. 149). Ancak bu olay, keşfi kurtarayım derken Kur'an'ın bütün olarak mütevatirliğine gölge düşürecek mahiyettedir. Bunun için olayın, sabit olsa bile delil gibi nakledilmesi çok vahimdir. Keşfi bilginin değeri hakkında bkz. Süleyman Uludağ,

hangi alim tarafından yapıldığı ve bu "keşif" bilgisinin de ikinci bir "keşif"emi, yoksa bir yazılı kaynağa mı dayandığı konularında bir açıklık yoktur.

Kaynakların Değerlendirilmesi

Cevşen'in rivayetleri ve kaynakları hakkındaki bilgiler, araştırılabildiği kadarıyla, bunlardan ibarettir. İçinde hemen hemen bütün temel hadis, hadis usulü, mevzu hadis, tefsir, fıkıh, kelim, Arap dili ve edebiyatı ve bibliyografya kitapları bulunan ve binlerce ciltten oluşan 10183 kitap içeren Şâmile programında (Sürüm 3.28) yaptığımız taramada bu duayla ilgili olarak, son zamanlarda yazılan birkaç kitaptaki bazı bilgiler dışında⁴³ hiçbir bilgiye rastlanmamıştır. Şâyla ilgili kitapların benzeri bir programı olan ve 442 ciltlik 187 kitap içeren Nûr 2 programında da sadece yukarıda verdiğimiz bilgilerin bir kısmına ulaşılmıştır.

Buna göre Cevşen duası ilk olarak 664/1265 tarihinde vefat etmiş olan Şii yazar es-Seyyid Ali b. Tâvûs el-Hillî'nin *Muhecû'd-Da'avât* isimli dua kitabında kayda girmiştir. Ama bu, bir rivayete göre sebeb-i vurûdu aynı olsa da, meşhur olan Cevşen-i Kebîr duası değildir. Cevşen-i Kebîr duasına ise 905/149/ yılında vefat etmiş şii yazar el-Kef'amî'nin bir dua kitabında rastlanmaktadır. Dua ondan sonra el-Gümüshanevî'nin eserinde görülmektedir. Şu halde denebilir ki, Cevşen-i Kebîr, el-Hillî'den sonra ortaya çıkmıştır. Cevşen-i Kebîr bundan sonra pek çok kitapta veya müstakil nüsha olarak görülmektedir. Son duruma Cafer-i Sâdika nisbet edilen ve hicrî 11. asırda yazıldığı bilidirlen bir *Duâu'l-Cevşenu* nüshasını örnek olarak zikredebiliriz⁴⁴. Bu nüsha, yukarıda zikri geçen dua kitaplarından istinsah edilen dua metniyle

"Keşif", 25/315-316; Seyit Avcı, *Süfîlerin Hadis Anlayışı Bursvî Örneği*, s. 137-171.

⁴³ Söz konusu kitaplardan birisi aslen bir şîî alim olan ancak araştırmaları sonunda şîaya eleştiriler yönelten ve bu konuda yazdıklarıyla büyük tartışmalara yol açtığı bildirilen Ayetullah el-Berkaî'nin (?) *Kesru's-Sanem* isimli kitabıdır. Müellif bu eserinde Şîa'nın en muteber hadîs kitabı olan *el-Kâfi*'deki bazı hadisleri eleştirmektedir. Bu arada birkaç yerde Cevşen duası rivayetine atıfta bulunmaktadır. Diğer kitaplar ise bazı fetva mecmualarıdır ki, buralarda Cevşen duası hakkında sorulara bu duanın asılsızlığı yönünde cevaplar verilmektedir.

⁴⁴ Bkz. Sezgin, GAS, 1/530.

oluşturulmuş olmalıdır. Aksi halde 11. hicrî asra tekaddüm eden asırlarda varlığından hiç bahsedilmemiş olmasının izahı gerekir.

el-Kef'amî ile el-Gümüşhanevî'nin eserlerinde zikredilen duanın senedi ikinci asır başlarında veya ortalarında sona ermektedir. Yani bu seneddeki son ravi ile kayda geçtiği eser arasında 7 asra yakın bir zaman boşluğu bulunmaktadır. Bu durumda baş tarafı eksik olan (muallak) bu senedin hem şiiler hem Sünniler için hiçbir ilmi değeri olmamalıdır. Dolayısıyla bu senede bakarak⁴⁵ duanın "Şii imamlar vasıtasıyla geldiğinden" bahsetmek⁴⁶ isabetli değildir. Diğer bir ifadeyle sorun, duanın Şii imamlar vasıtasıyla gelmiş olması değil, böyle bir durumun hiç olmamasıdır. Gerçekte duanın Şii imamlar yoluyla geldiği sabit olsaydı bunu makbul saymakta bir sorun olmayabilirdi. Çünkü ehl-i beyt imamları, özellikle bu duanın senedinde ismi geçen Mûsa b. Ca'fer el-Kâzım (ö. 183/799)⁴⁷, Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765)⁴⁸ ve Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn (ö. 94/712)⁴⁹ ehl-i sünnet tarafından da saygı ile anılan ve rivayetlerine hadis kitaplarında yer verilen âlimlerdir. Ayrıca senedi böyle olan bir haber için muttasıl, mütevatir gibi nitelermelerin yapılması da asılsız ve gerçek dışı beyanda bulunmak demektir.

Büyük Cevşen Duası Rivayetinin Metni

Bu rivayetin metni; duanın faziletlerinin anlatıldığı kısım ve duanın kendisi şeklinde iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısmın çevirisini tam olarak ilk defa yukarıda vermiş olduk. Burada fevkalade abartılı ifadeler görülmektedir. Aslında bunlar; bu haliyle, büyük ilahi kitapların, peygamberlerin ve melek-

⁴⁵ Şîi bir akademisyen olduğu anlaşılan Dr. Necefkulî نجفکلی Habîbî; Cevşen, Kur'an âyetlerini ve doğrulukları kabul edilmiş olan haber ve duaları kapsadığı için senedini incelemenin gerekmediğini söyler ("Mukaddimetu'l-Musahhuh", s. 7)

⁴⁶ Bkz. Toprak, "Cevşen", 7/463; M. Fethullah Gülen, *Prizma* I, s. 149; Kurucan, "Dua İkliminde Cevşen (1)", s. 2, Aydüz, "Cevşen Üzerine", s. 33.

⁴⁷ Tirmizî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde hadis rivayetleri bulunan "sadûk/doğru sözlü, âbid" biridir ((İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 2/282)

⁴⁸ Buhârî'nin *el-Edebu'l-Mufred*'i, Müslim'in *Sahîh*'i ve sünen-i erbaa'da rivayetlerine yer verilen, "sadûk, fakîh, imam" biridir ((İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 1/132)

⁴⁹ Kütüb-i sittenin hepsinde rivayetleri bulunan "sıka, fakîh, celîl, meşhûr" bir kimsedir ((İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 2/35)

rin faziletlerini bile gölgede bırakan duanın gerçek mahiyetini ortaya koymaktadır.

Duanın kendisine gelince o, her biri Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarından on tanesinin içeren yüz bölümden oluşmakta ve böylece Yüce Allah'ın bin adet isim ve sıfatı zikredilerek Cehennem'den kurtarması isteğini içermektedir. Duanın metni Şîî ve Sünnî edebiyatta bazı küçük farklılıklarla birlikte hemen hemen aynıdır.

Yukarıda zikredilen rivayete dayanarak duanın Allah katından gelen bir vahiy olduğunu⁵⁰, beşer ürünü olmadığını ifade edenler bulunduğu gibi, onun hakkında, "Hz. Peygamber'e ait beyan ve sözleri seçip tanımada maharet kazanmışlara gizli kalmayacak" bir gerçek olarak "baştan sona peygamberane ifadelerle doludur"⁵¹ şeklinde değerlendirmeler de yapılmaktadır. Aslında duanın vahiy kaynaklı kudsî bir hadis olarak sübutu söz konusu olsaydı, onda "peygamberane ifadeler" yerine "ilahi izler" aramak gerekecekti. Ancak bu ikisinin de söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır.

Duanın metni, ilahi kelamın son mu'ciz örneği olan Kur'an-ı Kerîm'in ifadeleriyle ve özellikle içerdiği onlarca dua ayetleriyle mukayese edildiğinde de aralarında bariz farkların olduğu hemen müşahede edilir. Birindeki duaların açık, kısa ve secisiz olmasına mukabil diğesinde karmaşık, uzun ve secili ifadeler bulunmaktadır. Duanın Kur'ân-ı Kerîm'deki dualarla muhteva açısından mukayesesi de farklılıkların varlığını gösterir. Şöyle ki, Cevşen Duasında esma-i ilahiyyenin zikriyle istenen sadece Cehennem ateşinden kurtarılmaktır. Kur'an-ı Kerîm'de ise bunun yanında pek çok dünyevi ve uhrevî taleb yer almakta, bu arada ahiretle ilgili olarak Na'im Cenneti⁵², Adn Cennetleri⁵³, Cennette bir köşk⁵⁴, hasene⁵⁵, salihlere katılma⁵⁶ gibi isteklere yer verilmekte-

⁵⁰ Şimşek, *Risâle-i Nûr Işığında Cevşen Meâli*, s. X.

⁵¹ "Akademi" sayfası, *Zaman* (Gazetesi), 20.04.1994, s. 7; M. Fethullah Gülen, *Prizma I*, s. 148.

⁵² Bkz. eş-Şu'arâ! sûresi, 85.

⁵³ Bkz. Ğâfir sûresi, 8.

⁵⁴ Bkz. et-Tahrîm sûresi, 11.

⁵⁵ el-Bakara sûresi, 201; el-A'râf sûresi, 156.

⁵⁶ Bkz. Yûsuf sûresi, 101; eş-Şu'arâ! sûresi, 83.

dir. Buna göre sadece cehennemden kurtarılmaya hasredilmiş olan bu duayı okumakla nasıl dört kutsal kitabın okunmuş gibi olacağı hususu da izaha muhtaç görünmektedir.

Hız. Peygamber'in muteber hadis kitaplarında yer alan dualarıyla mukayeseden de aynı sonuçlar çıkarılabilir. Her şeyden önce "Söz ve işlerinde haddi aşıp külfete girenler helak olmuştur!"⁵⁷ buyurduğu nakledilen Hız. Peygamber -sallellahu aleyhi ve sellem- ağdalı ifadelerden hoşlanmamaktadır. Bu cümleden olarak Hız. Peygamber'in, tabii olarak değil de özel bir çaba sarf edilerek yapılan secili duaları hoş karşılamadığı, sahabe-i kiramın da secili duadan kaçındıkları nakledilmektedir⁵⁸. Bazı alimler, Hız. Peygamber'in geleceklerini haber verdiği, "duada haddi aşacak kimselerin"⁵⁹ de bu şekilde dua yapma gayretinde olanlar olduğu kanaatindedir⁶⁰.

Konuya bir de tarihî vakıya yönünden bakmak gerekir. İddia edildiğine göre bu dua, sebep-i vurûduyla ilgili rivayetinde görüldüğü gibi, tarihi bir olayla ilgilidir. O, bütün Müslümanlara da bir hediyedir. O halde Hız. Peygamber hayattayken ve sonrasında, duanın sebep-i vurûduna benzer sayısız hâdiselerle karşılaşmış olan Müslümanların bu duayı yaygın bir şekilde kullanmış olmaları beklenir. Halbuki o, bu hâdiseler esnasında hiç söz konusu edilmemiş ve sünnî-şîî bütün Müslümanlar asırlarca ondan habersiz kalmış görünmektedir⁶¹. Böyle bir durumun olması adeta imkânsız gibidir. Özellikle hadis âlimlerinin

⁵⁷ Müslim, "İlm", 7(4/2055).

⁵⁸ Buhârî, "De'avât", 20(7/153) . Cahiliye döneminde Araplar secili dua metinleri hazırlarlar ve bunlarla yapılan duanın büyük oranda kabul edileceğine inanırlardı (el-Beyhekî, *Delâilu'n-Nubuvve*, 1/96-97).

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 1/172, 183; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 45(1/24), "Vitr", 23(2/77) İbn Mâce, "Duâ", 12(2/1271),

⁶⁰ el-Gazzâlî, *İhyâ'u Ulûmi'd-Dîn*, 1/308 (Böyle bir yorum nakleden Gazzâlî, bunu me'sûr dualar dışına çıkmaya yormanın daha uygun olacağını ekler); el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr*, 4/130.

⁶¹ Ümit Şimşek şöyle demektedir: "Bu tarifi imkânsız değerine ve ehemmiyetine rağmen Cevşen'in Asr-ı Saâdetten bu yana ümmet içinde lâyıık olduğu alâkayı gördüğünü söylemek, ne yazık ki, mümkün değildir." (*Risâle-i Nûr Işığında Cevşen Meâli*, s. XII). Ancak eklemeliyiz ki, bu dua "lâyık olduğu alâkayı görmemiştir" demek yerine "hiç alâka görmemiştir" demek daha doğru olur. Çünkü yoktu.

tek bir hadis için bile nice meşakkatli yolculuklar yaptıkları, İslam Dünyasının her tarafını bu amaçla dolaştıkları vakıası nazar-ı itibara alındığında bunu söylemek bir abartı olmayacaktır. Nitekim Hz. Ali'nin, kendisinde bazı özel bilgilerin bulunduğu dair iddialar üzerine yaptığı konuşmada Kur'an-ı Kerîm ile -daha ziyade diyetler gibi bazı fıkhi hükümleri içeren ve kılıcının kınında sakladığını söylediği- bir sahifenin dışında hiçbir bilgiye sahip olmadığı açıklaması⁶² da bunu destekler mahiyettedir.

Burada şunu da kaydetmek gerekir ki, bu duada bir insan "tertibi" havası vardır. Zengin bir dua geleneğine sahip olan Şii muhitlerde benzeri secili, tertipli pek çok uzun dua metni bulmak mümkündür⁶³.

Değerlendirme

Sonuç olarak denebilir ki, sübûtuna "inanma" durumundan sarf-ı nazarla⁶⁴, eldeki verilere göre bu duanın Hz. Peygamber -sallellahu aleyhi ve sellem- ile hiçbir ilgisi yoktur. Öyle anlaşılıyor ki, o, zaman içinde önce şîi muhitlerde ortaya çıkıp Hz. Peygamber'e nisbet edilmiş, oradan da kısmen Sünnî İslam dünyasına girmiş bulunmaktadır. Bundan sonra ise üretilen bu dua hakkında bilgiler üretilmiş ve onun mütevatir olduğu, Şîa'nın kütüb-i erbaasında bulunduğu, Şâzelî tarafından "tasdik edildiği", İmam Gazalî'nin şerhini yaptığı ve asırlarca sonra kimliği bildirilmeyen biri tarafından keşf yoluyla alındığı⁶⁵ şeklinde iddialar ortaya atılmıştır. Bunların hepsi gerçek dışı iddialardır. Bu durumda demek gerekir ki, bu dua tarih boyunca görülen en uzun vaz' teşebüslerinden biridir. Dolayısıyla on dört asırlık İslam tarihinde ilk olarak 9./15. asırda şîi bir yazara ait dua kitabında görülen, sünnî İslam dünyasında ise sadece muahhar iki alimin, Gümşanevî ve Bedüzzamân'ın anılan şekilde

⁶² Bkz. el-Buhârî, "İlm", 39(1/36); "Cizye", 10(4/67)

⁶³ Örnekleri için el-Hillî'nin adı geçen *Muhecû'd-De'avât* isimli kitabı ile Abbâs el-Kummi'nin *Mefâtihu'l-Cinân* isimli kitabına bakılabilir.

⁶⁴ Bir düşünür "İnanmak sonsuz mantıktır!" der.

⁶⁵ Son üç iddianın sadece bir kişi, Fethullah Gülen Hoca tarafından ortaya atılmış olması dikkat çekicidir.

kaydettiği⁶⁶ ama geri kalan binlerce alimin, mufessirin, muhaddisin, fakihın, mutasavvıfın, mütekellimin, müerrihin asırlar boyu ismini bile duymadığı böyle önemli bir metni Hz. Peygamber'e -sallellahu aleyhi ve sellem- isnad etmekte daha ihtiyatlı davranmak dini ve ilmi bir zarurettir.

Kitâbiyât

- Ahmed b. Hanbel, *Musned*, Beyrut, t.y., 6 c.
 “Akademi”, *Zaman* (Gazetesi), 20.04.1994, s. 7;
 Akhtar, S. Waheed, *Early Shî’ite Imamiyyah Thinkers*, New Delhi, 1988.
 Amir-Mouezzi, Mohammad Ali, “al-Tûsî, Muhammad b. Ali Abû Dja’far”, EI² (İng.), 10/745-746.
 Avcı, Seyit, *Sûfilerin Hadis Anlayışı Bursvî Örneği*, İstanbul, 2004.
 Aydüz, Davut, “Cevşen Üzerine”, *Yeni Ümit*, Ocak-Şubat-Mart 2001, yıl: 13, sayı: 51, s. 32-37.
 -----, *Hizbu Envâri’l-Hakâiki’n-Nûriyye Büyük Cevşen ve Meali*, İstanbul, 2010, Define Yayınları, 468 s.
 Badıllı, Abdulkadir, *Bediüzzaman Said-i Nursî Tarihçe-i Hayatı*, İstanbul, 1990, Timaş Yayınları, 3 c.
 -----, *Risale-i Nûr’un Kudsî Kaynakları*, İstanbul, 1992, Envâr Neşriyat.
 el-Beyhekî, *Delâilu’n-Nubuvve*, thk. Dr. A.Kal’acî, Beyrut, 1985/1405, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye.
 -----, *Menâkıbu’ş-Şâfiî*, thk. S. Ahmed Sakr, Kahire, 1390/1970.
 el-Buhârî, *Sahîh*, İstanbul, 1315, Dâru’t-Tıbbâti’l-Âmire, 8 c.
 “Cevşen, hâlisâne yapılmış bir duadır”, zaman.com.tr/webapp-tr/haberno=605533 (26.10.2007)
 Demirel (Hattat), Muhsin, *Evrâd-ı Nuriye*, İstanbul, 1997, İnşirah İslâmî Araştırmalar Merkezi.
 DİA Cevşen dosyasında bulunan el yazması belgenin fotokopisi.
 “Ebced ve Cevşen”, *Zaman* (Gazetesi), 01 Eylül 1992, s. 10 (“Akademi” sayfasında).
 Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, y.t., t.y., 4 c.
 “Fasıldan Fasıla - Cevşen”, *Zaman* (Gazetesi), 20 Nisan 1994, s. 7 (“Akademi” sayfasında)
 Garîb, Me’mûn, *Ebu’l-Hasan eş-Şâzelî hayâtuh, tasavvufuh, telâmîzuh ve evrâduh*, Kahire, 2000, Dâru Garîb.
 el-Gazzâlî, *İhyâ’u Ulûmi’d-Dîn*, Mısır, 1957 (?).
 Gülen, M. Fethullah, *Prizma I*, İstanbul, 1997, Nil Yayınları.
 Gümüşhânevî, *Mecmûatu’l-Ahzâb*, y.y., t.y., 3 c.
 Habîbî, Dr. Necefkulî, “Mukaddimetu’l-Musahhîh”, *Şerhu’l-Esmâ’ ev Şerhu Duâi’l-Cevşeni’l-Kebîr*, Mevlâ Hâdî es-Sebzvârî (1212-1289 h.), thk. Dr. Necefkulî Habîbî, Tehrân, 1993, Dânişgâh-ı Tehrân.

⁶⁶ Yukarıda kaydedildiği gibi duayı Said Nursî, muhtemelen Gümüşhânevî’nin eserinden almıştır. İkisinin ortak bir kaynaktan almış olması da ihtimal dâhilindedir.

- Halîl b. Ahmed Ebû Abdîrrahman el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut, 2003, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4 c.
- el-Hatîb, Muhammed Accâc (Ucâc), *Tedvînu's-Sunne*, Kahire, 1383/1963, Mektebetu Vehbe.
- Hatip, Abdülaziz, *Kur'an ve Hikmet Işığında Cevşen Şerhi*, İstanbul, 2009, Nesil Yayınları, 584 s.
- el-Hillî, es-Seyyid Ali b. Tâvûs, *Muhecû'd-Da'avât*, Kum, 1411/1990, Dâru'z-Zehâir.
- Hosain, M. Hidayet, "et-Tûsî Muhammed b. el-Hasan b. Ali Ebû Ca'fer", *Urdû Dâire-i Maârif-i İslâmiyye*, Lahor, 1973, Dânişgâh-ı Pencâb, 12/573-574.
- İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, thk. Ali M. el-Bicâvî, Mısır, 1972, Tab' Nahdati Mısır, 8 c.
- , *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, Beyrut, 1975, Dâru'l-Ma'rife, 2 c.
- İbn Mâce, *Sünen*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî, Kahire, t.y., 2 c.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1999, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 18 c.
- İbnu's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadis*, thk. Nûruddîn İtr, Beyrut, 1973.
- el-Kef'amî, İbrahim b. Ali, *el-Beledü'l-Emîn ve'd-Diru'l-Hasîn*, Tahran, 1963, Müessesesi Tahkîkât ve Neşr-i Maârif-i Ehlu'l-Beyt.
- , *Cunnetu'l-Emâni'l-Vâkiye ve Cennetu'l-Îmâni'l-Bâkiye*, y.y., t.y.
- , *el-Misbâh*, Kum, 1405 h.k., İntişârât-ı Radî.
- el-Kummî, Abbâs, *Mefâtihu'l-Cinân*, ta'rîb: S. Muhammed Rıza en-Nûrî en-Necefî, Kuveyt, 2004/1425, Mektebetu'l-Fakîh.
- Kurucan, Ahmet, "Dua İkliminde Cevşen (1)", *Zaman* (Gazetesi), 2 Ağustos 1996, s. 2.
- , "Dua İkliminde Cevşen (3)", *Zaman* (Gazetesi), 4 Ağustos 1996, s. 2;
- el-Meclisî (ö. 1110/1698?), *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Dureri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Athâr*, Beyrût, 1984, Müessesetu'l-Vefâ', 110 c.
- Mu'înî, Muhsin, "Cevşen-i Kebîr", *Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm*, Tehrân, 1386 hş., Bunyâd-ı Dâiretu'l-Maârif-i İslâmî, 11/368-369.
- el-Munâvî, *Feyzu'l-Kadîr şerhu'l-Câmii's-Sağîr*, Mısır, 1938/1356, Matbaatu Mustafa Muhammed, 6 c.
- en-Nûrî, Mirza Hüseyin et-Tabersî (ö. 1320/1902), *Mustedreku'l-Vesâil ve Mustenbetu'l-Mesâil*, Kum, 1987-1988, Müessesetu Âli'l-Beyt, 18 c.
- Nursi, Bediüzzaman Saîd, *Emirdağ Lâhikası*, İstanbul, 2004, Nesil Matbaacılık.
- , *Sözler*, İstanbul, 1958, Sinan Matbaası.
- , *Şuâlar*, İstanbul, 1960, Çeltüt Mtbaası.
- , *Mesnevî-i Nûriye (Türkçe Tercümesi)*, mütercim: Abdülmecid Nursi, İstanbul, 1958, Osman Yalçın Matbaası.
- es-Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, thk. Ş. Ali Hüseyin Ali, 1992/1412, Dâru'l-Îmâm et-Taberî, 4 c.
- Sezgin, Fuat, *GAS*, Leiden, 1967.
- Şimşek, Ümit, *Risâle-i Nûr Işığında Cevşen Meâli*, İstanbul, 1994, Zafer yayınları.
- et-Tahrânî, Âgâ Bozork, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi's-Şî'a*, Beyrut, t.y., 8 c.
- Toprak, Mehmet, "Cevşen", *DİA*, İstanbul, 1993, 7/462-464.
- et-Tûsî, Muhammed b. el-Hasan Ebû Ca'fer Şeyhu't-Tâife, *Fihristu Kütübî's-Şî'a*, Kalkuta, 1271/1853.
- Uludağ, Süleyman, "Keşf", *DİA*, Ankara, 2002, 25/315-316.
- Yeniay, Adnan, *Cevşen Duasının Hadis İlmi Açısından Kitiği*, Sivas, 2008, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Ebu'l-Feyz Murteza, *Tâcu'l-Arûs min Cevâmi'l-Kâmûs*, Kahire, 1306 h., Mtb. el-Hayriyye, 10 c.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular Büyük Muhaddis Şuayp Arnavut'la Söyleşi*, İstanbul, 2011, Rağbet Yayınları, 488 s.

Kur'an'da “es-Salâtü'l-Vüstâ”

*Nuh SAVAŞ**

Öz :“es-Salâtü'l-vüstâ”, Kur'an'da yerine getirilmesi özellikle emredilen namazlardan birisi olduğu için bu husus, İslam âlimlerinin özellikle de müfessirlerin dikkatini çeken bir nokta olmuştur. Bunun üzerine âlimler bu ifadenin hususi olarak zikredilmesine yönelik yorumlar yapmışlardır. Bazıları, söz konusu namaza değeri olduğu yönünden yaklaşım yorumlarını bu yönde ortaya koyarken bazıları da bu namazın, hangi namaz olduğu hususuna ağırlık vererek görüşlerini bu yönde beyan etmişlerdir. Ortaya konan görüşlerden bazılarına göre “es-Salâtü'l-vüstâ” ikinci namazı, sabah namazı, sabahla öğle namazlarının her ikisi, ikinci ve öğle namazları, cuma ve bayram namazları olabilir. Bu namazın hangisi olduğu yönünde yirmiye yakın görüş beyan edilmiş olmakla birlikte konunun özel bir çalışmada ele alınmamış olması böyle bir çalışmanın yapılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. İşte biz, bu çalışma ile konuyla ilgili yaklaşımları derli toplu bir şekilde ele alıp çeşitli gerekçelerden yola çıkarak “vüstâ”dan murad edilenin ne olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bu farklı görüşlerin içerisinde vüstâ ile kastedilenin sabah veya ikinci namazı olması gerektiği yönünde ileri sürülen görüşler daha sahih kabul edilebilir. Tarihsel gerçeklikler açısından ise vüstânın ikinci namazı olması gerektiği daha doğru bir görüş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Beş vakit namaz, salât, es-salâtü'l-vüstâ, ibâdet, farz, mükellef, insan

The Middle Prayer in The Quran

Abstract: Because ‘as-Salatu’l-Wusta’(The Middle Prayer) is one of the salats in the Quran that is ordered to be prayed, this issue has attracted the attention of most of the Islamic scholars, especially of the Commentators of the Quran. For this reason, scholars have made comments about why it is specifically indicated in the Quran. Some scholars approached the issue in terms of the value of this salat and commented on this way while some others have concentrated on which salat ‘as-Salatu’l-Wusta’ actually is. According to various opinions mentioned by them, as-salatu’l-wusta is argued to be either salatu’l-asr or salatü’l-fajr or both salatu’l-fajr and salatu’z-zuhr or both salatu’z-zuhr and salatu’l-asr or salatu’l-jumuah or salatu’l-eid and so on. Although there are more than twenty opinions about this, there is no complete study of this subject and this requires a new study on this topic. This paper tries to bring together and analyze all these various approaches and attempts to find out what is actually meant by as-salatu’l-wusta. Among all different opinions, the ones that argue that as-salatu’l-wusta should be salatu’l-fajr or

* Yrd.Doç.Dr., Pamukkale Ü. İlahiyat Fakültesi, nsavas@pau.edu.tr.

salatu'l-asr can be considered more trustworthy. When considered in terms of historical realities, the one that says as-salatu'l-wusta is salatu'l-asr would be more accurate.

Keywords: The five daily prayers, pray, the middle pray, worship, assume, amenable, human.

İktibas / Citation: Nuh Savaş, “Kur’an’da “es-Salâtü'l-Vüstâ”, Usûl, 15 (2011/1), 31 - 53.

Giriş

Yüce Allah Kur’an’da insanların ve cinlerin yaratılış amacını “*Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*”¹ şeklinde ifâde etmektedir. Biz Allah’ın bu gayesini bizzat âyetin kendi çerçevesinden bakarak incelediğimizde, her iki grubun da (cin-ins olarak) mutlak bir şekilde Allah’a ibadet etmekle mükellef olduğunu görmekteyiz.

Netice itibariyle, Yüce Allah’ın bu gayesini veciz bir şekilde özetlediği ve daha sonra göndermiş olduğu elçiler vâsıtasıyla, yarattığı bu varlıkların ʿendisine nasıl kulluk edecekleri hususunda bir takım emirler ve yasaklar yüklü, ilahî mesajlar gönderdiği anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda son Peygamber olan Hz. Muhammed (s.a.) vâsıtası ile müslümanlara (ins-cin toplumu olarak) göndermiş olduğu mesajlarda, mükellef oldukları ibâdet türlerinden oruç, zekât, hac, namaz vs. gibi farîzaları bildirmiştir. Bu farîzalardan birisi olan namaz emrinin içinde bulunan ve bizim çalışmamızın da odak noktasını oluşturan salâtü'l-vüstâyı ise, “*Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah’a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın*”² mealindeki ayeti ile emretmiştir.

Söz konusu âyette geçen “**orta namaz**” ile ilgili olarak, âlimler tarafından farklı kanaatler dile getirilmiştir. Konunun önemine binaen âlimlerce dile getirilen fikirler doğrultusunda konuyu ele alırken bazı âlimlerin eserlerine başvurarak yorumlarını ve görüşlerini derleyip incelemeyi ve aralarında mukayeseler yaparak isâbetli gördüğümüz yorum ve teviller doğrultusunda kendi görüşümüzü de beyân ederek bir sonuca varmayı hedefliyoruz.

¹ ez-Zâriyât, 51/56.

² el-Bakara, 2/238.

I. es-Salâtü'l-Vüstâ Kavramı

Bu kavramın Kur'ân'daki yüklenmiş olduğu misyon ve anlamını doğru algılayabilmek için, söz konusu kelimenin etimolojisini iyi bilmek gerekmektedir. Dolayısıyla meseleyi çözüme kavuşturabilmek için yapılacak ilk işlem, الوَسْطَى sözcüğünün Arap dilindeki doğru anlam ve kullanımını doğru tespit etmektir. الوَسْطَى kelimesinin türediği “ و- س- ط ” sözcüğüyle ilgili *Lisânu'l-Arab* ve *Tâcu'l-Arûs*'da şu bilgiler yer almaktadır:

“ و- س- ط ” kök sözcüğü “ وَسْطٌ = vasat ” şeklinde ortası harekeli okunduğunda isim, “ وَسْطٌ = vast ” şeklinde ortası sâkin okunduğunda da zarf olarak kullanılmaktadır. Anlam olarak, *bir şeyin iki ucu arasındaki kendine ait kısmı (o şeyin ortası), ipi ortasından kavramak, oku ortasından kırmak, bir şeyin en hayırlı, en şerefli ve en yararlı bölümü* gibi manalara gelmektedir. Zîrâ Arap örfünde bir şeyin ortası, o şeyin en hayırlı, en yararlı bölümü anlamına gelmektedir. Mesela at veya devesine binecek bir bedevi için, o binek hayvanlarının binilecek en hayırlı yeri bellerinin ortasıdır. Yine devesi için yapacağı ağıl için en hayırlı yer otağın ortasıdır. Gerdanlığın, inci veya elmas takılacak en hayırlı, en mükemmel yeri ortasıdır. Ayrıca her güzel ve yararlı davranış, kendi cinsinden olan davranışların ortada olanıdır. Meselâ cömertlik, cimrilik ve savurganlığın ortasında bir davranıştır. Cesaret, korkaklık ve saldırganlık arasında bir davranıştır. İşte bu nedenle وَسْطٌ sözcüğü, genel olarak *hayırlı, yararlı ve üstün* anlamlarına gelmektedir. Araplar, bir kişi için “o, kavminin evsâtıdır” dediklerinde onun kavminin en hayırlı, yararlı, şerefli olanı olduğunu belirtmek isterler. Yine Araplar, “şu وَسِيْطٌ (vasî) kişiye bir bakın” dediklerinde, şu hayırlı, şerefli kişiye bir bakın, demek isterler. Bu durumda وَسْطٌ sözcüğünün “en efdal” anlamına kullanıldığının görmekteyiz. Buna göre Yüce Allah'ın “*Ve işte böylece biz, sizi, insanlara şahitler olasınız, Peygamber de sizlere şahit olsun diye sizi vasat bir ümmet kıldık*”³ ifadesi, “Biz, işte böylece sizi hayırlı, yararlı ve şerefli bir ümmet kıldık” anlamına gelmektedir.

el-Bakara, 2/238'de yer alan اَلصَّلَاةُ الْوَسْطَى deyimi ile ilgili 40'a yakın rivâyet olup bunlar 19 farklı görüşü içermektedir. وَسْطٌ sözcüğünü, “en efdal” anlamında değerlendirenlere göre mezkur görüşlerden en kuvvetlisi es-salâtül-

³ el-Bakara, 2/143.

vüstânın ikindi, sabah ve cuma namazı olmasıdır. Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre وسط sözcüğü, Araplar arasında “hayırlı, yararlı” anlamında kullanılmaktadır. O hâlde, وَسَطٌ sözcüğünün ism-i tafdüli ve müennes kalıbı olan الوسطى ile müzekker kalıbı olan أَوْسَطٌ sözcükleri de, en hayırlı ve en yararlı anlamına gelmektedir.⁴

el-Vüstâ sözcüğünün türevleri, Kur’ân’da 5 yerde geçmektedir. Bunlar: وَسَطًا (el-Bakara, 2/143), الوسطى (el-Bakara, 2/238), أَوْسَطٌ (el-Mâide, 5/89), أَوْسَطٌ (el-Kalem, 68/28) ve فَوْسَطُنٌ (el-Âdiyât, 100/5), ifadeleridir.

II. es-Salâtü'l-Vüstâ ile İlgili Görüşler ve Değerlendirmeler

A. Sahabeye Göre es-Salât'ü'l-Vüstâ

Sahabenin, Rasulullah’a olan bağlılığından herhangi bir şüphe duyulmaz. Ancak onlar, bakış açılarının farklılığı sebebiyle, bazı hadislere birden fazla yorum getirebilmişlerdir. Böylece bazı konularda ortaya muhtelif görüşler çıkmıştır. Bu tür hadislerden birinde Hz. Peygamber (s.a.), “Bizi *es-salâtü'l-vüstâdan* alıkoydular. Allah evlerini ve kabirlerini ateşle doldursun” buyurmuştur.⁵ Sahabenin, es-salâtü'l-vüstânın hangisi olduğu ile ilgili yaptığı yorumları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Sabah Namazıdır

Bu görüşü benimseyenler: Ebu Umâme, Enes, Câbir, Ebu'l-Âliye Rafî b. Mehran, Atâ b. Ebî Rabâh, İkrime b. Ebî Cehil, Mücâhid gibi seçkin zevâttır.⁶ Bunlar, İbn Cerîr’in (311/923), Avf el-Ârâbî (146/763) ve Ebu Racâ el-Utâridî

⁴ Muhammed b. Makrame b. Ali Ebu'l Fadl Cemâluddîn b. Manzûr,(1311/711) *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sâdir, Beyrut, 1414/1993, XV, 296; Muhibbuddin Ebu'l-Feyz es-Seyyid Murtazâ ez-Zebîdî (1790/1205), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaatü'l-Hayriyye (XVI), Mısır 1306/1888, XVI, 178.

⁵ Muhammed b. İsmâil Ebu Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, Matbaa Dâr-u Tavkunnecât, I-IX, birinci baskı,1422 h., IV,43.

⁶ Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer eş' Şeyhî Ebu'l-Hasen (741/1314), *Lübâbu't-Tevîl fî Meâni't-Tenzîl*, I-V, 1. Baskı (725/1325) daha sonra Mısırdaki (1331/1912) yılında 7 kez basılmıştır. Son kez de Muhammed Ali Şahin tahkikli I. Baskı Dâru'l-Kutübü'l-İlmiyye – Beyrut 1415/1994.

(117/735) kanalıyla yapmış olduğu şu rivayeti esas almışlardır: “O şöyle di-yordu: İbn Abbâs’ın arkasında sabah namazını kıldım. O, ellerini kaldırarak ku-nut duasını okudu ve namazdan sonra da şunları söyledi: “İşte bu namaz, bizden “فَاتْتَيْنَ” olarak huzur ve huşu içerisinde duâlar ederek, edâ etmemiz istenen es-salâtü’l-vüstâdır.”⁷

Diğer bir neden: İbn Cerîr’in yine Utâridî (117/735), İbn Amr (65/684) ve Ebu’l-Âliye (93/711) kanalıyla yapmış olduğu tahricindeki şu sözleridir: Hz. Ömer (r.a.), döneminde Basra’da Ebu Mûsâ Abdullah b. Kays’ın (614/662) ar-kasında sabah namazını kıldım ve onlara “es-Salâtü’l-vüstâ nedir?” diye sor-dum. Onlar da “İşte kılmış olduğun bu namazdır” dediler. İmam Şâfiî (204/819) ve İmam Mâlik b. Enes (179/795) de aynı sebepten (kunut okunuşundan) yol-culukta kısaltma olayı olmadığından ve iki sesli, iki sessiz namaz arasında bu-lunduğundan dolayı sabah namazını es-salâtü’l-vüstâ olarak kabul etmekte-dir.⁸

2. Öğle Namazıdır

Hz. Âişe (r.ah), Ebu Sa’îd el-Hudrî, Zeyd b. Sâbit Abdullah b. Şeddâd, Üsâme b. Zeyd es-salâtü’l-vüstânın öğle namazı olduğu kanaatini benimsemiş-lerdir. Onların bu görüşü benimsemelerinin sebebi Ebu Davûd’un (275/889) tahric etmiş olduğu bir hadisteki Zeyd b. Sâbit’in şu sözleridir: “Rasulullah (s.a.), öğle namazını günün sıcaklığının tam kavurucu olduğu bir anda kıldırırdı. Sahabeye bundan daha ağır gelen bir namaz olmazdı. Bunun üzerine “*Namaz-lara ve orta namaza devam edin. Allah’a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın*”⁹ âyeti nazil oldu.

Diğer bir sebep ise Tayâlisî’nin (204/819), Zühre b. Ma’bed tariki ile yapmış olduğu şu rivayettir: “Zeyd b.Sâbit’in yanındaydık. Üsâme’ye birisini gönderip es-salâtü’l-vüstâ hakkında soru sordurdular. Üsâme, “O öğle namazıdır”

⁷ İbn Hacer, Şihâbuddîn Ahmed b. Hacer b. Ahmed el-Askalânî (852/1448), *Fethu’l-Bârî*, I-XIII, Dâru’l-Marife, 1379/ 1959, VIII, 196; Taberî, *Tefsiru’t-Taberî*, V, 215, 216, 219, XVII, 522; Ebu Ömer en-Nemrî, *el-İstizkâr*, II, 189,190.

⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 196.

⁹ el-Bakara, 2/238.

dedi.”¹⁰ Ahmed b. Hanbel de (241/855) aynı şekilde rivayette bulunurken şunları ilâve etmiştir: “Nebî (s.a.), öğle namazını tam sıcaklığın dehşetli olduğu bir anda kıldırırdı. Arkasında sadece bir veya iki saf olurdu. İnsanlar ya öğle uykusuna dalmışlar ya da ticaretle meşgul olurlardı. Bu nedenle mezkûr âyet inmiştir.”¹¹

3. İkinci Namazıdır

Bu görüş, bizzat Rasulullah’ın (s.a.) beyanına dayanır.¹² Bu hususta Ahmed b. Hanbel, şunları söylemektedir: Ümmü Seleme Ebu Eyyub, Ebu Sa’îd, Zeyd b. Sâbit, Ebu Hureyre ve İbn-i Abbas gibi bazı sahâbîler es-salâtü’l-vüstânın ikinci namazı olduğunu söylemişlerdir. Ahmed b. Hanbel’e göre bunların dayandıkları sağlam birkaç delilleri vardır.

Birinci delil: Mu’âz b. Fudâle yoluyla gelen Câbir b. Abdullah’ın naklettiği şu rivayettir: “Hz. Ömer, Hendek Savaşı günü kâfirler hakkında sert sözler mırıldanarak güneş battıktan sonra Rasulullah’ın (s.a.) yanına geldi ve şöyle söyledi: Yâ Rasulallah! Güneş batmak üzereydi, yetiştirip de ikinci namazımı kılamadım. Nebî (s.a.): “Vallahi ben de kılamadım” dedi. Biz de birlikte Buthan’a (Medine yakınlarında bir yer ismi) yöneldik. Rasulullah (s.a.) orada namaz için abdest aldı ve güneş battıktan sonra ikindiye, ardından da akşamı kıldı.¹³

İkinci delil: Kendisine es-salâtü’l-vüstâ hakkında soru sorulduğunda Hz. Ali’nin “Hz. Muhammed’in (s.a.) Hendek Savaşı günü kendilerini ikinci namazından alı koyanlar için, bedduâ mahiyetindeki söylemiş olduğu “*Ne oluyor onlara! Bizi, güneş batıncaya kadar, orta namazdan alıkoydular. Allah, onların kalplerini ve evlerini ateşle doldursun!*”¹⁴ hadisini duyuncaya kadar onu sabah namazı zannederdik!¹⁵“ şeklinde vermiş olduğu cevabıdır. Dolayısıyla الصلاة

¹⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 196.

¹¹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, II, 68; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi-u li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Kahire 1354, III, 190.

¹² el-Hâzin, *Tefsîru’l-Hâzin*, I, 172.

¹³ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, II, 68.

¹⁴ Tirmizî, *Salât*, 19; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 12, 13, 23; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kubrâ*, I, 460, II, 220.

¹⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, VIII, 195-196.

الْوَسْطَى'nın, صَلَاةُ الْعَصْرِ olduğu hadis ile sabittir. Bu nedenle İbn Mes'ûd ve Ebu Hureyre bu görüşü benimsemişlerdir.

Ahmed b. Hanbel de hadisin sıhhatine kâil olarak aynı görüşü paylaşmaktadır. Tirmizî (279/892), “Bu görüş hadis bilginlerinin ekserîsinin görüşüdür” derken, Mâverdî (450/1058), bu kanaatin tâbiûnun büyük çoğunluğuna ait olduğunu ifade eder. Hanefî mezhebinde de doğru kabul edilen görüş budur.¹⁶

Ebu'l-Hasan el Kassâr'a (271/884) gelince, O, bu hususa farklı bir yorum getirmiş ve şöyle söylemiştir: “İkinci namazına “orta namaz” denilmesi o güne mahsustur. Çünkü o gün onlar öğle, ikinci ve akşam namazları olmak üzere toplam üç vakit namazdan alıkonmuşlardı. İkinci namazına baktığımızda da öğle ile akşam namazlarının ortasına düştüğünü görmekteyiz. Dolayısıyla ikinci namazına الصَّلَاةُ الْوَسْطَى denmesi sadece o güne mahsustur.¹⁷

Bize göre el Kassâr'ın bu yorumu, isâbetli bir yorum gibi gözükmemektedir. Zîrâ الصَّلَاةُ الْوَسْطَى âyeti, Hendek Savaşı'ndan önce nâzil olmuş ve vüstâ terimi orada zikredilmekteydi ki Rasulullah (s.a.) es-salâtü'l-vüstâdan bahsetmiştir. Ayrıca bundan şu sonuca varıyoruz: Bu isim, Rasulullah (s.a.) tarafından konmamış; sadece o ismin ikinci namazına ait olduğu Rasulullah tarafından tespit edilmiştir.

4. Akşam Namazıdır

Akşam namazı olduğunu benimseyenler, görüşlerini farklı kanallardan gelen iki rivayete dayandırmaktadırlar:¹⁸

Birincisi İbn Ebî Hâtem'in (327/938), İbn Abbas'tan “hasen” bir isnatla yapmış olduğu rivayettir. Bu rivayette akşam namazının rekâtlarının dengeyi koruduğu, yânî yolculukta ve mukimlik durumunda, kısaltılmadığı için, es-salâtü'l-vüstânın akşam namazı olabileceğine delil gösterilmiştir. Ayrıca bu görüşü benimseyenler, kendilerinin görüşlerinde haklı ve isabetli olduklarını şu açıklamayla da ispatlamaya çalışmışlardır: Kendisinden önce iki sessiz, sonrasında da

¹⁶ es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, I, 139.

¹⁷ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XI, 195.

¹⁸ el- Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin*, I, 173.

iki sesli namaz arasında bulunduğu için akşam namazına, es-salâtü'l-vüstâ denilmiştir.¹⁹

İkincisi Ahmed b. İshak'ın (342/953), Muhammed b. Muhammed en-Neysâbü'rî'den (410/1019), onun Mekkî b. Abdüsselam'dan (492/1099), onun İshak b. Ebî Ferve'den (?) onun meçhul bir şahıstan, onun da Kubeysa b. Zü'eyb'den yapmış olduğu rivayettir. Bu rivayette Kubeysa b. Zü'eyb şöyle söylemektedir: es-Salâtü'l-vüstâ akşam namazıdır. Görmez misiniz ki? Onda ne eksilme ne de fazlalaşma olur.²⁰

Burada Ebu Ca'fer et-Taberî (311/923), Kubaysa b. Zü'eyb'in niçin bu görüşü seçtiğine dair şöyle bir yorum getirmiştir: "Kubaysa b. Zü'eyb, الوسطى kelimesinin manasını bir şeyin sıfatı anlamına gelen ortalama manasına hamletmiştir. Bu da iki şey arasındaki denge anlamına gelmektedir. Tıpkı ne uzun ne kısa bir adama, 'orta boylu' denildiği gibi..."²¹

Bize göre Ebû Kubaysa b. Zü'eyb'in bu görüşü, yoruma açık bir görüş gibi gözükmektedir. Zîrâ الوسطى kelimesinin, her hangi bir şeye sıfat oluşu, onun ikinci namazının da sıfatı olmasına mânî değildir. Pek rahatlıkla ona, ikinci namazının sıfatı da diyebiliriz. Çünkü ikinci namazı, sabahla-öğle, akşamla-yatsı namazları arasına düşmektedir. Yani, kendisinden önce iki, kendisinden sonra da iki namaz vardır. Dolayısıyla kendisi de orta konumdadır. Bu nedenle, الوسطى kelimesi gâyet rahatlıkla ikinci namazının sıfatı olabilir.

Bu görüşlerin yanında es-salâtü'l-vüstânın sabah ve ikinci namazı, sabah ve yatsı namazlarının her ikisi olduğunu kabul edenler de vardır. Sabah ve ikinci namazı olduğunu kabul edenler sabah namazının ayetle, ikinci namazının hadisle sabit olduğunu vurgulamak suretiyle bu görüşlerini delillendirmişler²² ve 'ayet ve hadisten başka daha kuvvetli bir delil ne olabilir ki?' demişlerdir.²³ Bu görüşü kabul edenlerin başında Ebu'd-Derdâ gelmektedir.²⁴ Aynı zamanda

¹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 196; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 214.

²⁰ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 214.; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, I, 646, 653; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 196.

²¹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 214.

²² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 197.

²³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 197.

²⁴ Muhammed b. Mukassim, *Tarhu't-Tesrîb*, II, 242.

Mâlikîler'den el-Ebherî (663/1265) de aynı görüşü paylaşmaktadır. Bunlara ek olarak bu namaz için: Cuma, vitir, korku ya da gece namazıdır, şeklinde görüş beyan edenler de olmuştur.²⁵

B. Hadis, Tefsir ve Fıkıh Âlimlerine Göre “es-Salâtü'l-Vüstâ”

1. Hadisçiler Nezdinde es-Salâtü'l-Vüstâ

Bu hususta Ahmed b. Ali en-Neysâbü'rî' nin iki görüşü vardır.²⁶ Birincisi: Beş vakit namazın içerisinde her hangi birisidir. İkincisi: Yatsı namazıdır.²⁷ İkinci görüşü, Utbe b. Nâfi, Abdullah b. Ömer'den rivayet etmiştir. İbn-ü'l-Müseyyeb, Er-Rabî b. Haysem (65/684)²⁸ ve Nevevî de (676/1277) aynı görüştedir.

2. Müfessirler Nezdinde es-Salâtü'l-Vüstâ

Müfessirler, el-Bakara, 2/238, “حافظوا على الصلوة والصلاة الوسطى” ayetini inceleyenler söz konusu âyetin tamamının, ibâdet emri içerdiği hususunda hemfikir olmalarına rağmen, âyette geçen الصلاة الوسطى üzerinde durmuşlar, husûsen bu emrin الصلاة الوسطى lafzıyla tekrarlanmasının nedenini incelemişler ve tartışmalarını bu doğrultuda yoğunlaştırmışlardır.

es-Salâtü'l-vüstâ ne anlama geliyordu ki Allah Teâlâ, önce namazı zikretmesine rağmen, sonradan “الصلاة الوسطى” lafzını tekrar zikretmişti? Birçok ilim adamlarınca, özellikle de müfessirler tarafından bu husus, merak konusu olmuştu. Bu nedenle yoğun bir araştırma içerisine girmişler ve bu araştırmalar neticesinde bir yere varmaya çalışmışlardır.²⁹

²⁵ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 197.

²⁶ Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin*, I, 173.

²⁷ *Kuveyt Fıkıh Ansiklopedisi*, Kuveyt Diyanet İşleri Bakanlığının uhdesinde 1404-1427 h. Arası 45 cüz olarak basılmıştır. Cüzlerin basılış yerleri: 1-23 cüz ikinci baskı, Dârus-Selâsil, Kuveyt, 24-38, birinci baskı Dârus-Safve, Mısır. 39- 45 ikinci baskı Kuveyt Diyanet İşleri Bakanlığı – 14 Kasım 2010, XXVIII, 313

²⁸ *Kuveyt Fıkıh Ansiklopedisi*, XXVIII, 307

²⁹ İbn-i Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr alâ Metni'l-Mukni*, I, 434; Ebû İshâk, Burhânuddîn (1418/1997), *el-Mubdi fî Şerhi'l-Mukni*, I, 299; Mensûr b. Yûnûs el-Behvetî, *Keşşâfu'l-Kinâ an Metni'l-İknâ*, I, 252.

Meselâ, onlardan bazıları es-salâtü'l-vüstânın anlamına, “bir şeyin ortasıdır”³⁰ derken, bazıları da, “orta anlamına gelen ve dengeyi sağlayan herhangi bir şeyin sıfatıdır. Tıpkı ne uzun, ne kısa bir adama, orta boylu denildiği gibi”³¹ demişlerdir. Bazıları ise, “Efdal ve örnek namaz anlamına gelmektedir”³² vb. görüşler beyan etmişlerdir. Daha sonra, söz konusu namazın hangi namaz olduğu hususunda kesin bir söz söylememişlerdir. Dolayısıyla konunun aydınlığa çıkabilmesi için, her müfessir kendi şahsî kanaatini ortaya koymaya çalışmıştır.³³ Bu nedenle es-salâtü'l-vüstâ, “Beş vakit namazdan birisi midir? Yahut emir olunan namazlar grubunun bu adla vasıflandırılması olayı mıdır? gibi, farklı düşüncelerle zihinlerini meşgul etmişlerdir.

Müfessirlerin de bu hususta farklı iki görüş ortaya koyduklarını görmekteyiz:

Birincisi: Cumhura âit olan görüştür. Cumhur, başta es-salâtü'l-vüstânın beş vakit namazdan hangisi olduğu hususunda ihtilaf etmişse de, sonunda ikinci namazı olduğuna karar vermiştir.³⁴

Cumhurun bu görüşü tercih etmesine sebep olarak şunları zikredebiliriz: Birincisi, Hz. Muhammed'in (s.a.) ikinci namazını, es-salâtü'l-vüstâ diye vasıflandırması. İkincisi, ikinci namazının beş vakit namazların ortasında bulunması. Üçüncüsü, özel olarak Yüce Allah'ın bu namazı tavsiye etmesi. Dördüncüsü, “kaylûle” denilen öğle uykusundan sonra geldiği için, tembellik çöküp onu kaçırma ihtimalinin yüksek olması. Beşincisi, ikinci namazının iki gündüz (sabah ve öğle) iki gece (akşam ile yatsı) namazları arasına düşmesi. Altıncısı, yüce Allah'ın, “ikinci namazını kılmaya devam edin” diye âyette özel olarak zikretmesidir.³⁵

³⁰ Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, V, 214

³¹ Taberî, *Tefsiru't-Taberî*, V, 214

³² Ebu Zehre, *Zehretu't-Tefâsîr*, II, 839; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 196.

³³ el- Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin*, I, 172- 174, IV, 452

³⁴ Ebu Zehre, *Zehratu't-Tefâsîr*, II, 839

³⁵ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 168-195; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 85-243; Tantâvî, *et-Tefsîru'l-Vâdih*, I, 437; Ebu Zehre, *Zehratu't-Tefâsîr*, II, 839; es-Sa'dî, *Tefsîru's-Sa'dî*, I, 106

Yukarda zikrettiğimiz sebepler, özellikle cumhurun ve Hz. Ali (42/661), İbn Abbas, (68/687), Ebu Hüreyre (57/676), İbn Ömer (73/692), Ebu Sa'îd el-Hudrî (74/693-4), Humeyde bt. Yunus (?/?) gibi bazı sahâbîlerin, mezkur görüşü tercih etmelerinde etkili olmuştur.³⁶

İkincisi: Cumhurun dışındakilere ait görüştür. Bu görüşe göre es-salâtü'l-vüstâdan murat, bütün namazlardır.³⁷ Bu görüşü benimseyenlerden birisi de Tântâvî Cevherî'dir. (1359/1940) O bu hususta iki görüş ileri sürmüştür:

- a) Beş vakit namazlardan bilinmeyen herhangi birisidir.
- b) Beş vakit namazın tamamıdır.³⁸

Bu görüşleri ileri sürmesinin sebebi ise, bu görüşü benimseyenler nezdinde الواسطى kelimesinin, orta anlamına değil, “efdal” anlamına gelmesidir. الواسطى lafzı, أَوْسَطُ kelimesinin müennesidir. Kur'ân'da da أَوْسَطُ kelimesi, çoğu kez orta anlamı dışında, “örnek” ve “efdal” manalarında kullanılmaktadır. Dolayısıyla mânâ şöyledir: “O namazların hepsini, ta'dil-i erkân ile devamlı kılarak, onları muhafaza ediniz. Onları edâ ederken, Allaha öyle bir yönelin, öyle bir huşu ve huzur içerisinde olunuz ki, kılmış olduğunuz namazlarınız ve kıılış şekliniz, en mükemmel ve en efdal örnek teşkil etsin”.³⁹

Muhammed Ebû Zehre (1315/1974) ise, “Beş vakit namazın tamamıdır” şeklindeki ikinci görüşün, Abdullah b. Ömer (673/692) ile Muâz b. Cebel (23/640) (r.a.) tarafından rivayet edildiğini ve Endülüs İmâmı el-Hâfız Cemâluddîn Ebû Ömer, Yusuf b. Abdullah b. Abdilberr'in (464/1071) de bu görüşü benimsediğini söyler. Ardından kendisinin de aynı görüşte olduğunu ifade eder.⁴⁰

Taberî'nin (311/923), tefsirinde, es-salâtü'l-vüstâ konusunda âlimler tarafından söylenmiş olan görüşleri dile getirirken, kendisinin de mezkur görüşler

³⁶ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, V, 168-195; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 85-243; Tântâvî, *et-Tefsîru'l-Vâdih*, I, 437; Ebu Zehre, *Zehratu't-Tefâsîr*, II, 839; es-Sa'dî, *Tefsîrus-Sa'dî*, I, 106

³⁷ Ebu Zehre, *Zehretut-Tefâsîr*, II, 841

³⁸ Tântâvî Cevherî, *el-Cevâhir*, I, 224, 438

³⁹ Ebu Zehre, *Zehretu't-Tefâsîr*, II, 839; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 196

⁴⁰ Muhammed Ebu Zehre, *Zehretu't-Tefâsîr*, II, 841

içerisinden es-salâtü'l-vüstânın ikinci namazı olduğu görüşünü tercih ettiğini belirtmiştik.⁴¹

Fahrudin er-Râzî (606/1209) ise, müfessirlerin büyük çoğunluğunun, es-salâtü'l-vüstânın geçtiği ayetin başındaki الصَّلَاةِ عَلَى الصَّلَاةِ ifadesinin yorumu hususunda, bunun beş vakit namazın farziyyetini belirttiği görüşünde olduklarını söylerken,⁴² kendisi de âyeti şu şekilde yorumlamaktadır:

“الصَّلَاةِ çoğul bir kelimedir. Çoğul sayısının asgari adedi üçtür. Dolayısıyla bu lafız, en azından üç vakte delâlet eder. Aynı âyetin devamı olan الصَّلَاةِ الْوَسْطَى kelimesi ise birden fazla vakte delâlet eder. Bu husus da en az iki vakit namazı kapsar. Söz konusu âyette zikredilen sayılar, birbirinin aynısı değildir. İkisinin delâlet ettiği vakitler ayrı ayrı düşünüldüğünde toplam beş vakit eder.⁴³

Daha sonra Râzî'nin, namaz vakitlerinin beş olduğunu ispatlamak amacıyla başka âyetler de zikrettiğini görmekteyiz. Meselâ O, “فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ” ayetini⁴⁴ verdikten sonra, vakitleri belirtme hususunda en belîğ âyetin bu olduğunu söyleyerek, söz konusu âyeti şu şekilde tahlil etmektedir:

“فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ” âyeti, “Akşam vaktine ulaştığınızda, Allah'a namaz kılın!” anlamındadır. Râzî'ye göre, burada kastedilen, akşam ile yatsı namazlarıdır. “وَحِينَ تُصْبِحُونَ” den kastedilen ise, “Sabaha ulaştığınızda da Rabbinize namaz kılın ve O'nu tesbih edin!” yani “Sabahleyin de sabah namazını kılın” anlamındadır. لَفْظًا وَعَشِيًّا lafzından da ikinci namazını kılın şeklinde anlaşılması gerektiğini söyleyen Râzî, son olarak “وَحِينَ تُظْهِرُونَ” lafzıyla öğle namazının kastedildiğini bildirir.⁴⁵

Bu hususta ikinci bir âyet olarak “Güneşin batıya kaymasından (zeval vaktinden), gecenin karanlığına kadar (belirli vakitlerde) gereği üzere namaz kıl, bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazında, gece ve gündüz melekleri

⁴¹ Bkz. Taberî, II, 554-568; V, 167-174

⁴² er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 483

⁴³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 483

⁴⁴ er-Rûm, 30 / 17

⁴⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 124

hazır bulunur."⁴⁶ anlamındaki âyetini zikreden Râzî, söz konusu âyeti yorumlarken, âyette geçen ذُلُوكِ kelimesinden, zevâlin murad edildiğini söyler ve bu kelimenin, öğle, ikinci, akşam ve yatsı namazlarını kapsadığını ortaya koymaya çalışır. "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ" lafzının da sabah namazına delalet ettiğini ifâde eder.⁴⁷

Râzî, bu konuda üçüncü bir delil olarak da, şu âyeti ileri sürmektedir: "*Güneş doğmadan ve batmadan önce, gecenin gündüze yakın bir bölümünde ve gündüzün her iki tarafında Rabbine hamd ederek Onu, tesbih et. (O'nun için namaz kıl!) Muhakkak ki iyilikler kötülükleri giderir. Bu ise, düşünenlere bir öğüttür.*"⁴⁸ Râzî, bu âyetin yorumunu yaparken, Müslümanlarca kılınması gereken namazların beş vakit olduğunu ortaya koymaya çalışmakta ve bu hususta şöyle söylemektedir: "Zaman, ya güneşin doğuşundan önce, ya da batışından önce başlar. Gece ile gündüz ise, bu iki lafzın kapsamı arasındadır."⁴⁹ Râzî'nin bu yorumu, izâha muhtaç olan bir yorumdur. Aslında biz, bu âyetin yorumunun şu şekilde olması halinde, günümüzde daha anlaşılır olacağı kanaatindeyiz:

"قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ" lafzı, kesin olarak sabah namazına delâlet etmektedir.⁵⁰ "وَمِنْ آتَاءِ اللَّيْلِ" ise, öğle ile ikinci namazlarını kapsamaktadır. "وَقَبْلَ غُرُوبِهَا" de akşam ile yatsı namazlarına işaret etmektedir. "وَأَطْرَافِ النَّهَارِ" ise, bir önceki emre te'kîden matuftur. Özellikle sabah-akşam lafızlarını kuvvetlendirmek için gelmiştir. Bu iki kelime tekrar ifâde edildiğinde, öğle ile ikinci vakitleri de kendiliğinden "أَطْرَافِ النَّهَارِ" kelimesinin çerçevesi içerisine girmiş olacaktır. Böylece, Allah'ın insanlara farz kıldığı namaz vakitlerinin sayısının beş olduğu da ortaya çıkacaktır.

Muhammed Seyyid Tantâvî ise es-salâtü'l-vüstâ için bazılarının, "Bütün namazlardır" dediğini, bazılarının da "Beş vakit namazlardan birisidir" dediğini dile getirirken cumhurun görüşünün ikinci namazı doğrultusunda olduğunu

⁴⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 126

⁴⁷ Hûd, 11 / 114

⁴⁸ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 125

⁴⁸ Tâhâ, 20/130; el-İsrâ, 15 / 78. Bkz er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, X, 485;

⁴⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VI, 125

⁵⁰ Tâhâ, 20/130; er-Râzî, X, 485; el- İsrâ, 15 / 78

ifâde etmektedir.⁵¹ Biz kendisinin görüşünü incelediğimizde onun görüşünün de cumhurun görüşü ile aynı paralelde olduğunu tespit ettik.

Zeynuddîn Ebu'l-Fadıl'ın (806/1403) da eserinde es-salâtü'l-vüstâ ile ilgili farklı görüşlere yer verdiğini müşahede etmekteyiz. Söz konusu görüşler şöyledir:

Sabah namazı ile yatsı namazıdır.

Sabah namazı ile ikinci namazıdır.

Cuma namazıdır.

Farz namazları edâ ederken oluşturulan cemâattir.

Korku namazıdır.

Vitir namazıdır.

Kurban ve ramazan bayramı namazlarıdır.

Kuşluk namazıdır.⁵²

Yine Müfessirlerden Râşid Abdullah el-Ferhan da (?) bu konuyu ele alanlardan birisidir. el-Ferhan, “الصلوات” kelimesinden beş vakit namaz murat edildiğini söylerken, tekil şekilde zikredilen “الصلاة” kelimesinin, bir tek namaza delalet ettiği gibi, birden fazlasına da delalet edebileceğini ifâde etmektedir. Dolayısıyla “الصلاة الوسطى” lafzı, hem öğle hem de ikinci namazını kapsamaktadır. Râşid Abdullah'a göre, bunun mantıksal delili, her ikisinin de “cem'an” kılınabilir olmasıdır.⁵³

el-Ferhan'ın, bu görüşünü, “أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ، “⁵⁴” İnَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا” âyet-i kerîmesine dayandırmıştır. el-Ferhân bu âyeti incelerken, Allah'ın (c.c.) söz konusu âyette beş vakit namazı üç madde hâlinde vermek istediğini şu şekilde açıklamıştır:

⁵¹ Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-Vasît li' l-Kur'âni'l-Kerîm*, I, 547,548.

⁵² Bkz. Zeynuddîn Ebu'l-Fadl, *Tarhu't-Tesrîb fi Şerhi't-Takrîb*, c. II, s. 169-181, 295.

⁵³ el-Ferhan Râşid Abdullah, *Tefsîru Müşkili'l-Kur'ân*, s. 29, 30.

⁵⁴ el-İsrâ, 96 / 78.

Hız. Allah bu âyette, ilk önce güneşin zevalinden batışına kadar edâ edilen öğle ile ikinci namazlarına işaret etmiştir.

Güneşin batışından karanlık kavuşuncaya kadar edâ edilen akşam ile yatsı namazlarına işaret etmiştir.

Sabah namazını ise, müstakil bir şekilde zikretmiştir.⁵⁵

el-Ferhan'a göre, bu şekilde ikili ve tekli olarak üç madde halinde zikredilmesinin sebebi şudur: Sabah namazı, günün başlangıcında tek başına kılınmaktadır. Akşam ile yatsı namazı, günün sonunda yeri geldiğince cem'an edilmektedir. Böyle olunca geriye es-salâtü'l-vüstâ kalıyor ki o da, öğle ile ikindir. Zîrâ, bunlar da tek bir namazmış gibi zaman zaman cem'an kılınır ve işgal ettikleri vakit de tam günün ortasına tesadüf eder. Hattâ el-Ferhan'a göre es-salâtü'l-vüstâdan kast edilen şey -ister cem'an isterse tek başlarına kılınsınlar-yine de öğle ile ikinci namazlarıdır.⁵⁶

el-Ferhan, salâtü'l-vüstânın öğle ile ikinci namazı olduğunu vurguladıktan sonra, söz konusu namazın tek başına kılınmasının sebebine değinmektedir. Ona göre es-salâtü'l-vüstânın tek başına kılınmasının hikmeti, onun faziletliyle ilgilidir. Bu husustaki delili ise şu âyet-i kerimedir:

*“Gündüzün her iki tarafında ve gündüze yakın gecenin bir bölümünde namaz kıl! Muhakkak ki iyilikler kötülükleri giderir. Bu ise düşünenlere bir öğüttür.”*⁵⁷

el-Ferhan, bu âyetin yorumunda şunları ifâde etmektedir: Mezkur âyette sabah, akşam ve yatsı namazları sarahaten zikredilmiştir. Öğle ile ikinci namazları açıkça belirtilmediğinden dolayı insanların aklına “Acabâ bunlar ihmâl mi edilmişler? Bunların önemi mi azdır?” gibi bir şüphe doğabileceği için, Yüce Allah el-Bakara, 2/238. âyetinde *وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَى* adını altında öğle ile ikindiye özel olarak zikretmiştir. Dolayısıyla söz konusu namazların ve edâ edildikleri vakitlerin de önemini vurgulamıştır.⁵⁸

⁵⁵ el-Ferhan Râşid Abdullah, *Tefsîru Müşkili'l-Kur'ân*, s. 29, 30.

⁵⁶ el-Ferhan Râşid Abdullah, *Tefsîru Müşkili'l-Kur'ân*, s. 29, 30.

⁵⁷ Hûd, 11/114.

⁵⁸ el-Ferhan Râşid Abdullah, *Tefsîru Müşkili'l-Kur'ân*, s. 30.

Ancak fazîletine rağmen es-salâtü'l-vüstânın tek başına zikredilmesinin sebebi el-Ferhân'ın açıkladığı gibi değildir. Çünkü vardığımız kanaate göre burada Allah Teâlâ'nın muradı, ilk etapta söz konusu namazın faziletini anlatmak değil, farziyyetini ifâde etmektir. Daha sonra da hangi namaz olduğunu belirtmektir. Nitekim Hz. Muhammed (s.a.) de Hendek Savaşı günü kendilerini ikinci namazından alıkoyan düşmanlarına bedduâ mahiyetinde söylemiş olduğu meşhur hadisinde:

“*Ne oluyor onlara bizi güneş batıncaya kadar orta namaz olan (ikinci) namazını kılmaktan alıkoydular. Allah, onların kalplerini ve evlerini ateşle doldursun.*”⁵⁹ buyurarak, namazın faziletini değil, vaktini kaçırp kılamadığından dolayı üzüntüsünü belirtmiştir. Kaçırdığı namazın da ikinci namazı olduğu “حَتَّىٰ غَرَبَتِ الشَّمْسُ” sözünden açıkça bellidir. Çünkü güneş battıktan sonra vakti çıkacak olan en yakın namaz, ikinci namazdır.

Dolayısıyla bizim de burada üzerinde durmamız gereken nokta, namazın fazileti değil, farziyyetini belirten ve hangi namaz olduğunu tespit eden hususlardır. Zîrâ namazın fazileti, farziyyetinin içinde saklıdır. Dolayısıyla fazileti farziyyetinden sonra gelir. Çünkü Allah'ın (c.c) emretmiş olduğu bütün namazlar faziletlidir. Bu nedenle bizim için gerekli olan husus, müslümanlara kılınması emredilen farz namazların tümü Kur'ân-ı Kerim'de var mıdır? yok mudur? Varsa kaç vakittir? En önemlisi de, araştırmamızın konusunu oluşturan es-salâtü'l-vüstânın bu farz namazlardan hangisi olduğunu tespit etmektir.

3. Fıkıhçılar Nezdinde es-Salâtü'l-Vüstâ

a) Şâfiîler'e göre: Sabah namazıdır

Her ne kadar bazı kaynaklarda⁶⁰ İmam Şafii'nin hadise ittibâen önceki görüşünden dönüp es-salâtü'l-vüstâyı ikinci namazı olarak kabul ettiğini söyleyenler olsa da, bu hususta İmâm Şâfiî ve etbâına isnâd edilecek tek görüş, es-

⁵⁹ Beyhakî, *es-Sünnetü'l-Kubrâ*, I, 460; II, 220; *Muvatta*, “Cemaat” 27, 28; Ahmed b. Hanbel, V,12, 13, 23

⁶⁰ Bkz. Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Hâvî el-Kebîr*, II, 7,8, 65, 152; IX, 315; XIV, 42; XVI, 169; Ebu'l-Hasen Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. el-İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, II, 45; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn en-Nevevî, *Ravdatu'l-Tâlibîn*, I, 182.

salâtü'l-vüstânın sabah namazı olduğu görüşüdür. Zîrâ Şâfiîler Bakara, 2/238. *“حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ”* “*Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah’a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın*” mealindeki ayetin bir parçası olan قَانِتِينَ kelimesinin yorumundan yola çıkarak bu görüşü benimsemişlerdir. Onlar âyeti yorumlarken “Kunut, sâdece sabah namazında vardır ve bu namaz başkalarından daha kuvvetlidir. Ayette zikredilen es-salâtü'l-vüstâ da bu namaza delâlet etmektedir. Çünkü sabah namazı, ne sefer anında ne de yağmur vs. gibi zarurî durumlarda cem edilemez. Aynı zamanda bu görüş İbn Abbas, Câbir ve Ebû Mûsâ el-Eşarî’nin görüşüdür”⁶¹ derler.

b) Mâlikîler’e göre: Sabah namazdır

Mâlikîlerin bu görüşü benimsemeleri, bilâ istisnâ Medîne halkı tarafından es-salâtü'l-vüstânın “sabah namazı” olarak kabul edilmesi ve öyle bilinmesi sebebiyledir.⁶² Onlar bu konuyu özellikle namazların vakitleri ve isimleri ile ilgili bölümde dile getirmektedirler.⁶³ Biz konunun uzamaması için bu detaya girmeyeceğiz.

c) Hanefilere göre: İkinci namazdır

Gördüğümüz kadarıyla Hanefîler, ilgili ayeti yorumlarken şöyle bir açıklamada bulunmuşlardır: Bu âyette Yüce Allah, namazları çoğul kalıbı ile zikretmiştir. es-Salâtü'l-vüstâyı da onlar üzerine atfetmiştir. Asıl itibarı ile “ma’tuf, ma’tufun aleyh”ten başkası olmalıdır. Bu gruplaşma şekli, dengeli kıyılara sahip ve ortası olan bir cemî olmasını gerektirir. Fakat söz konusu eminin ortasını oluşturan namaz, mezkur ceminin dışında bir namazdır; Sabah ile öğle, akşam ile yatsı arasında “ikinci namazı” adı altında tek başına bir namazdır. En az ceminin bile mutlaka bir ortası vardır. O cemi “beş” lafzıdır. Çünkü dört, altı vs. gibi müzdeviç sayıların ortası yoktur. Ancak ortası olan sayının, iki taraflı denge sayıları vardır “vüstâ” kendisi ortada tektir. 5, 7, vs. sayılarda olduğu

⁶¹ Mâverdî, *el-Hâvî el-Kebîr*, II, 7, 8.

⁶² Ebu Muhammed el-Kayravânî, *Metnu’r-Risâle*, I, 23.; er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, III, 382; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, III, 5.; Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, III, 209; İbnü’l-Kudâme, *eş-Şerhu’l-Kebîr*, I, 434; Suâd Zarzur, *Fıkhü’l-İbâdât*, I, 133.

⁴⁹ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, III, 209; İbnü’l-Kudâme, *eş-Şerhu’l-Kebîr*, I, 434; Suâd Zarzur, *Fıkhü’l-İbâdât*, I, 133.

gibi. Ama bu durumda es-salâtü'l-vüstâ, her ne kadar zâhiren ceminin dışındaysa da, hüküm itibariyle içindedir. Çünkü es-salâtü'l-vüstâ bizzat o yeminin ortasını oluşturan namazdır.⁶⁴

d) Hanbelîlere göre: İkinci namazdır

Hanbelîlerin Hz. Âişe'nin (r.anh.) rivayet etmiş olduğu hadise⁶⁵ ve Rasulullah'ın (s.a.) ashâbının çoğunluğunun görüşüne dayanarak es-salâtü'l-vüstânın, ikinci namazı olduğunu kabul ettiklerini görmekteyiz.⁶⁶

SONUÇ:

Makalemizin başından beri her sınıftan meşhur âlimlerin bu husustaki görüşlerini fikir ve çabalarını özet bir şekilde vermeye çalıştık.⁶⁷ Bu araştırma sonucu elde ettiğimiz bilgilere göre, beş vakit namazın, Kur'ân-ı Kerim'de var olduğunu, es-salâtü'l-vüstânın, bu beş vakit namazlardan birisi olan "ikinci namazı" olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü yukarıda da ifâde ettiğimiz gibi, şimdiye kadar yaşamış olan muhaddis, fakih ve müfessirlerin büyük çoğunluğu, aynı görüşü paylaşmaktadır. Ayrıca arz edeceğimiz şu açıklama da bize bu hususta katkıda bulunacaktır:

⁶⁴ el-Kâsânî, *Bedâi'us'-Sanâi fi Tertîbi's-Şerâi* I, 91; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, III, 209; İbnü'l-Kudâme *eş-Şerhu'l-Kebîr*, I, 434; Suâd Zarzur, *Fıkhü'l-İbâdât*, I, 133 ; İbnü'l-Kudâme, *el-Muğnî*, I, 274; Zeyla'î (743/ 1342), *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik. Hâşiyetu eş-Şilbînî* (1021/1612), Tasvir: Dâru'l-Kitâbi'l - İslâmiyye, I, 80.

⁶⁵ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII, 195, h. No:4972

قَالَ: "مَا لَهُمْ، مَلَأَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَبَيُوتَهُمْ نَارًا، مَنَعُونَا عَنِ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ"

⁶⁶ İbnü'l-Kudâme, *el-Muğnî*, I, 274; İbnü'l-Kudâme, *el-Kâfi fi Fıkhü 'l-İmâmi Ahmed*, I, 187; İbnü'l-Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr Alâ Metni'l-Mukni*, I, 434; Ebû İshâk, Burhânuddîn (1418/1997), *El-Mubdi fi Şerhi'l-Mukni*, I, 299; Mensûr b. Yûnus el-Behvefî, *Keşşâfu'l-Kinâ An Metni'l-İknâ*, I, 252.

⁶⁷ Bkz. et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, I, 554-568; Ayıntabî Mehmet Efendi, *Tibyân*, 186; er-Razi, *et-Tefsîru'l- Kebîr*, VI, 147-151; Ebu Hayyân, *Bahru'l-Muhîr* II, 240, 241, Ebu's-Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd* I,179; M. Mahmud el-Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâdih*, I, 75; İbn Kesir, *Tefsîru İbni Kesîr*, II, 279-301; Muhammed Seyyid Tantâvi, *et-Tefsîru'l Vâdih*, I, 547; Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîr ü'l-Munîr*, II, 392.

Her ne kadar zarurete binâen, Arafat'ta öğle ile ikindi, Müzdelife'de akşam ile yatsı namazları, Hz. Peygamber tarafından "cem'an" kılınmış olsalar da, söz konusu namazların bu tarzda kılınmış olmaları, şimdiye kadar münferiden kılınan gelen kurallarına ve uygulamalarına ne bir örnek, ne de bir engel teşkil eder.

Zîrâ, İslamiyet'in doğuşundan itibaren günümüze kadar Rasulullah ve sahâbe başta olmak üzere, tüm müslümanlarca uygulana gelen yöntem, beş vakit namaz şeklindedir. Dolayısıyla, söz konusu özel durumları kıstas alarak, namaz vakitlerinin sayısından her hangi bir azaltma cihetine gitmek yanlış olur. Zaman olduğu müddetçe ve özel yer ve günlerin dışında, namazlar beş vakit olarak kılınmalıdır. Zîrâ farz olarak kıldığımız namazlar Allah tarafından söz konusu vakitlerle birlikte farz kılınmıştır.

Âlimler es-salâtü'l-vüstâ hakkında çok söz söylemişler, fikirler yürütmüşler, yorumlar yapmışlar ve nihayet 20'ye yakın görüş belirtmişlerdir. Ancak yaptığımız araştırmalar sonucu biz, bunlardan sâdece ikindi namazı olduğunu söyleyen görüşün en doğru ve en sahih görüş olma ihtimalinin yüksek olduğu kanaatine vardık. Zîrâ bu hususta delil olarak Hz. Peygamber'in Hendek savaşı günü bedduâ mâhiyetinde söylemiş olduğu hadîsi-i şerîfi⁶⁸ ve Bintü Abdurrahman'dan rivayet edilen Hz. Âişe hadisi yeterlidir.⁶⁹ Bu verileri dikkate almaya-arak bunların dışında başka görüş ve hüküm aramak pek de isâbetli bir davranış olmasa gerek. Dolayısıyla bizde hasıl olan kanaate göre, en doğru görüş, الصلاة الوسطى'nin, ikindi namazı olduğu görüşüdür. Nitekim biz Şâfiî ve diğer bazıları gibi, قانتين kelimesini sâdece kunut duâsı okumak anlamında almıyoruz. Eğer o anlamda almış olsaydık ve bu namazın sabah namazı olduğunu söyleseydik o zaman قانتين kelimesinin delâlet etmiş olduğu diğer "huşu" ve "huzur" vs. gibi anlamlarını bertaraf etmiş olurduk. Zîrâ burada قانتين kelimesinin taşıdığı

⁶⁸ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VIII,195, h. No:4972

فَقَالَ: "مَا لَهُمْ، مَلَأَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَبُيُوتَهُمْ نَارًا، مَنَعُونَا عَنِ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى حَتَّى غَرَبَتِ الشَّمْسُ".

⁶⁹ Bkz. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, IV, 345

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّ أُمَّهُ أُمَّ حُمَيْدِ بِنْتِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، "سَأَلْتُ عَائِشَةَ، عَنِ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى، قَالَتْ: كُنَّا نَقْرُؤُهَا فِي الْحَرْفِ الْأَوَّلِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى صَلَاةِ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ».

asıl anlam, bizlere yöneltilen, huşu ve huzur içerisinde namazlarınızı kılınız!” emridir.

Ayrıca Taberî bu hususta şu açıklamayı yapmaktadır: Ayet, “الصلاة الوسطى،” “وَقَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ” şeklinde iken, “صلاة العصر” kısmı nesh olmuştur.”⁷⁰ kısmına gelince, insanlardan bazıları, قَانِتِينَ kelimesine ayakta durmak anlamı verirken, İbrâhîm ve Mücahit gibi bazıları da, “İnsanlar namazlarda konuşuyorlar hatta biri diğerinden bir şeyler yapmasını bile istiyordu, bunun üzerine “وَقَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ” âyeti inmiştir. Bu âyetteki قَانِتِينَ kelimesi, namazdaki konuşmaları nesh etmiştir” diyorlar.⁷⁰ Sonra Taberî, sükût ve kunut kelimelerinin izağını yaparken, her iki kelimenin de “itâat” anlamına geldiğini ifâde ediyor. Ayrıca Allah’a itâatın bazı kez namazda huşu ile, tevâzû kanatlarını sermekle, kıyamı uzatmakla ve duâ ile olabileceğini söylemekte ve kunutun aslında Allah’a itâat olduğunu ifâde etmektedir.⁷¹ Zîrâ kunut duâsı, Hanefîler dışında diğer mezheplerce, sabah namazlarında mu’tâd bir şekilde okunmaktadır. Ama bu okunuşun asıl sebebi ve amacı, insanların umumî belvâdan kurtulmak için Allah’a karşı yapmış oldukları tevazu gösterilerini ve yakarışlarını sergilemektir. Bu nedenle savaş, sel, yangın vs. gibi umumî âfet ve belâlarda, Hanefîlerce de, sabah namazlarında kunut duâsı okunmaktadır. Dolayısıyla biz sabah namazlarında kunut duâsı okunuyor diye es-salâtü’l-vüstânın sabah namazı olduğunu söyleyemeyiz.

KAYNAKÇA

Celâleyn, el-Mahallî ve-Suyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn* (I-II), Mısır 1923.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf b. Muhammed, Ebu’I-Meâlî, Ruknuddîn el Mulakkab bi İmâmi’I-Harameyn (478/1085), *Nihâyetu’I-Matlûb fî Dirâyeti’I-Mezheb*, Th. Ve Fihrist düzeni: Abdulazîm Mahmûd Edîb, I. Baskı- Dâru’I-Minhâc 1428/2007.

Ebu Ca’fer Muhammed b. el-Hasen et’-Tûsî (?-1067), *et’-Tibyân fî Tefsîri’l-Kur’ân* (I-X), (thk. Ahmed Habîb Kâsir el-Âmilî), Dâru İhyâit-Turâsi’l-Arabiy, Beyrût, ?.

Ebû Hayyân, İbn-i Esriddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Hayyân (?-1344), *el-Bahru’l-Muhîr* (I-VIII), I. Baskı, Matbaatu’s-Saâde, Mısır. 1910.

Ebu Muhammed, Abdullah b. Ebî Yezîd, Abdurrahman en-Nefezî, el-Kayravânî, el-Mâlikî (386/ 996), *Metnur-Risâle*, I, 23, Dâru’ I-Fikir.

Ebû Muhammed, Mahmud b. Ahmed b. Mûsâ b. Hüseyin el-Ğaytâbî el-Hanefî th. Ebu’I-Münzir, Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî, Bedruddîn el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (6c.+1fihr.=7), Birinci baskı, Mektebetu’r-Rüşd -Riyâd 1420/ 1999.

⁷⁰

⁷¹ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, IV,383

- Ebu'I-Alâ Mevdûdî (1321/1903-1400/1979), *Tefhîmu'I-Kur'ân*(I-VII), İnsan yayınları İst.1986
- Ebu'I-Hasen, İsmâil b. Sîde el-Mursî(458/), *el-Muhkem ve'I-Muhîtu'I-A'zam*, th. Abdulhamid Henedâvî,(11)c. Dâru'I-Kutubü'I-İlmiyye Beyrût 1412/200.
- Ebu'I-Hasen, Yahyâ b. Ebi'I-Hayr b. El-İmrânî el-Yemenî eş'-Şâfî (558/1162) , *El-Beyân fî Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfî*, (13) c. Th. Kâsım Muhammed en-Nûrî, I. Baskı Dâru'I-Minhâc – Cidde.
- Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el- Bağdâdî eş-Şehîr bi'I-Mâverdî(?-450/1058), *el-Hâvî el-Kebîr,Şerhu Muhtasari'I-Müzenî*,(XIX), I. Baskı Dâru'I-Kutubü'I-İlmiyye1419/1999, Beyrût-Lübnân.
- Ebu's-Suud, (896/1490-951/1544)*Tefsîru Ebu's-Suud İrşâdu'I-Akli's-Selîm İlâ Mezâyâ'I-Kur'âni'I-Kerîm*,(V), Matbaa, M. Ali ve Evladuh, Mısır. ?
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1296/1878-1361/1942), *Hak Dini Kur'ân Dili* Yeni Meâlî (I-X), Matbaa Ebu Ziya, İst. 1935.
- Ferhân Râşid Abdullah(?-?), *Tefsîru Müşkili'l-Kur'ân*, 2.Baskı, Libya 1984.
- Hanbelî, Ahmed b. Hanbel (?- 855), *el-Muvatta*,(I) Çağrı Yayınları İst.1981.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim b. Ömer eş' şeyhî Ebu'l-Hasen (741h), *Lübâbu't-Tevîl fî Meâni't-Tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin, I. Baskı, Dâru'l-Kutubü'I- İlmiyye – Beyrut 1415/1994.
- Hicâzî Muhammed Mahmûd(?-?), *et-Tefsîru'l-Vâdih* (I-XXX), 6.Baskı Kâhira 1969.
- İbn Abdulber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemrî, el-İstizkâr (VIII)c, II. Baskı, Dâru'I-Kutubü'I-İlmiyye, Beyrût 2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer Ebu'l-Fadl, eI- Askalânî, eş-Şâfî, *Fethu'l-Bârî, Şerhu Sahîhi'I-Buhârî*,(XIII), Bâb ve Hadis rakamlama: M.Fuâd Abdalbâgî, İhrâc, Tashîh ve Basımı ile İlgilenme: Muhibiddin el Hatîb, Yorum: Abduazîz b. Abdullah b. Bâz, dâru'I-Ma'rife, Beyrût 1379/ 1959.
- İbn-i Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil ed-Dimeşkî (?-774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*(I-VII), II.Baskı, Dâru Taybe 1420/1999.
- İbnü'I-Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffaku'd-Dîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Gudâme el-Cemâilî el- Makdisî ed-Dimeşkî el- Hanbelî eş- Şehîr bibni'I-Kudâme (?-620 / 1223), *el-Muğnî*, I, 274, Baskı yayın Mektebetu'I-Kâhira 1388/1968 (X) Hanbeli kitabıdır.
- İbnü'I-Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffaku'd-Dîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Gudâme el-Cemâilî el- Makdisî ed-Dimeşkî el- Hanbelî eş- Şehîr: Bibni'I-Kudâme (?-620 / 1223), *eş- Şerhu'I-Kebîr alâ Metni'l-Mukni*, Dâru'I-Kitâbi'I-Arabî, Basım Sorumlusu M. Reşîd Rıdâ.
- İbrâhîm b. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Muflih, Ebû İshâk, Burhânuddîn (1418/1997), *El-Mubdî fî Şerhi'I-Mukni*,(8) c. Dâru'I-Kutubü'I-İlmiyye, Beyrût-Lübnân.
- İrâkî, Zeynuddîn Ebu'I-Fadl, Abdurrahîm b. El-Hüseynî (806/1403), *Tarhu't-Tesrîb fî Şerhi't-Takrîb*, (4x8)c, th. Abdulkâdir Muhammed Ali, Dâru'I-Kutubu'I-İlmiyye, Beyrût- 1421/ 2000.
- Kâsânî, Alâuddîn, Ebu Bekir Mesud b.Ahmed el-Hanefî (ö.587/), *Bedâi-us'-Sanât fî Tertîbiş'-Şerâi i*, (7) cüz, II. Baskı, Dâru'I-Kutubü'I-İlmiyye, Beyrût- Lübnân. 1406/ 1986.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (?-1272), *el-Câmi-u li Ahkâmi'l-Kur'ân*(I-XV), el-Kâhira.1354.

- Kuveyt Fıkıh Ansiklopedisi*, Kuveyt Diyanet İşleri Bakanlığının uhdesinde 1404- 1427 h. Arası basılmıştır. Cüc (45), cüzlerin basılış yerleri: 1-23 cüz ikinci baskı, Dârus-Selâsil, Kuveyt, 24-38, birinci baskı Dârus-Safve, Mısır. 39- 45 ikinci baskı Diyanet İşleri Bakanlığı – 14 Kasım 2010.
- Mensûr b. Yûnûs, Salâhuddîn İbn-i Hasan b. İdrîs el-Behvetî el-Hanbelî (1051/1641), *Keşşâfu’l-Kinâ An Metni’l-İknâ*, (8)c. Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût-Lübân.
- Muhammed b. Ahmed b. Mustafa b. Ahmed Ebu Zehre, *Zehretut-Tefâsîr(X)*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî.1394/1974.
- Muhammed b. Makram b. Ali Ebu’l-Fadl Cemâluddîn b. Manzûr (1311/711), *Lisânu’l-Arab*, XV, Dâru’s-Sâdır, Beyrut, 1414/1939.
- Muhammed. b. Ali b. Muhammed. b. Abdullah eş-Şeybânî el-Yemenî (1250/1834), *Fethu’l-Kadîr (V)*, I. Baskı, Dâru Kelimit’t-Tayyib, Dimaşk 1414/1993.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn (674/1275), *El-Mecmû u Şerhu’l-Muhezzeb me’ a Tekmiletu’s-Sübki ve’l-Mutî*, Dâru’l-Fikir.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn (674/1275), *Ravdatu’-Tâlibîn*, (12) c. Th. Züheyr eş-Şâvîş, 3. Baskı el-Mektebu’l-İslâmî- Beyrût- Dimaşk-Ammân 1412/1991.
- Râzî, Muhammed Fahrüddîn b. Zeynüddîn b. Ömer(?- 606), *Mefâtihu’l- Ğayb(I-XXXII)*, Matbaatu’l-Âmira, İst.1919.
- Sâbûnî, M. Ali, Sâlih Ahmet Rızâ, *Muhtasaru Tefsîru’t-Taberî(I-VI)*, ihtisar, İst. 1995.
- Sâbûnî, Muhammed Ali(?-?), *Tefsîr-u Âyâti’l-Ahkâm(I-II)*,3. Baskı, Menşûrât-u Mektebeti’l-Ġazâlî Dimaşk. 1980.
- Sâiyisî Muhammed Ali(?-?), *Tefsîru Âyâti’l- Ahkâm(I-II)*, Matbaa M. Ali Sabîh ve Evlâduh. Mısır.1953.
- Seyyid Kutub (1324/1906-1386/1966), *Fî Zilâli’l-Kur’ân (I-VII)*,7.Baskı, Dâr-u İhyâit’-Turâsi’l-Arabî, Beyrût. 1971.
- Şevkânî Muhammed b. Ali b. Muhammed (?- 1250), *Fethu’l-Kadîr el Câmî-u Beyne Fenney er-Rivâye ve’ d-Dirâye min İlmi’t-Tesîr(I-V.)*,3. Baskı, Dâru’l-Fikr, Beyrût,1973.
- Taberî, Ebu Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Gâlib, (?- / 310 / 224), Bağdat. *Câmiu’l-Beyan fî T’evîli Âyi’l-Kur’ân(I-XXX)*, Mısır 1321/1903.
- Tantâvî el-Cevherî, (?- 1358 /1940), “*el-Cevahir Fî Tefsîr’il-Kur’ân’i’l-Kerim*” (I-XXVI) 2. Baskı, Mısır.1350/1931.
- Tantâvî Muhammed Seyyid (1347/1928-?/2010), *et’-Tefsîru’l-Vasît (I-XV)*, I. Baskı, 1970.
- Tirmizî, Ebû İsâ, Muhammed (?-892), *el-Câmius’-Sahîh(I-XIII)*, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir),Şerhu İbnîlarabî,1. Baskı, Matbaatu’l-Mısıriyye, el- Kâhira 1931.
- Vehbi Mehmet (1279/1862-1369/1949), *Hulâsatu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Üçdal Yayınları 4.Baskı, İst. 1979(8C.te16C).
- Zebîdî, Muhibbuddin Ebu’l-Feyz es-Seyyid Murtazâ (1790/1205), *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs* Matbaatü’l-Hayriyye (XVI), Mısır 1306/1888.
- Zeyla’î, Osman b. Ali b. Muhcin el-Bârîî Fahrüddin el-Hanefî (743/ 1342), *Tebyînu’l-Hakâik Şerhu Kenzi’d-Dekâik*, Hâşiyetu Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl b. Yûnûs eş-Şilbînî (1021/1612), Dâru’l-Kitâbi’l İslâmîy, I. Baskı, Matbâtu’l-Kubrâ el-Emîriyye Bulâk, el-Kâhira- 1313/ 1895.
- Zühaylî Vehbe, *et-Tefsîru’l-Munîr (XXII)*, Dimaşk 1991.

Şîî Müelliflerin Tahrifu'l-Kur'an Meselesinde Sünnî Kaynaklara Yaptığı Atıflar ve Değerlendirmesi: “Tayyib el-Musevî el-Cezâirî Örneği

Yunus Emre GÖRDÜK *

Öz: Şîa'nın İmamiyye Kolu'na mensup alimlerin birçoğu Kur'an'ın tahrife uğradığı görüşündedir. Bunların en meşhur ve en eskilerinden biri de *Tefsiru'l-Kummî*'nin müellifi olan Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 397/920)'dir. Kummî'nin telif etmiş olduğu bu tefsir, Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî'nin 1966'da kaleme aldığı takdim yazısı ile neşredilmiştir. Kur'an'ın tahrif edildiğini iddia eden Cezâirî, söz konusu takdim yazısında “Tahrîfu'l-Kur'an” başlığı altında Ehl-i Sünnet'e mensup ulemanın eserlerine de atıflar yapmaktadır. Bu bağlamda makalenin amacı Cezâirî'nin Sünnî kaynaklı referanslarının tutarlı olup olmadığı konusunda bir analiz yapmaktır. Sonuç olarak Cezâirî'nin konuyla ilgili yaptığı atıflarında tutarlı görünmediği ve bu tutarsızlığın aynı görüşü paylaşan Şîî alimlerin benzer yaklaşımlarına örnek oluşturduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tahrifu'l-Kur'an, İmamiyye, Tefsiru'l-Kummî, el-Cezâirî,

The References of the Shiite Authors to the Sunni Resources on the Falsification of the Qur'an and Their Evaluation: Sample of Tayyib al-Moussavi al-Jazairy

Abstract: Many scholars of Shia-Imamiyya argue that the Qur'an has been falsified. The one of the most famous and oldest is Ali b. Ibrahim al-Qummi (d. 397/920) who is author of Tafseer al-Qummi. The foreword, written by Tayyib al-Moussavi al-Jazairy in 1966, exists the Tafseer which is written by Qummi. al-Jazairy refers to the works of Sunni scholars under the titled “Falsification of the Qur'an” and argues that the Qur'an is falsified. In the context, the aim of this article is to analysis whether consistent the al-Jazairy's references based on Sunni resources or not. Finally, it have been determined that al-Jazairy has not appeared consistency regarding the references and this incoherence has exemplated similar approaches of other Shiite scholars who share same opinion.

Keywords: Falsification of the Qur'an, Imamiyya, Tafseer al-Qummi, al-Jazairy.

İktibas / Citation: Yunus Emre Gördük, “Şîî Müelliflerin Tahrifu'l-Kur'an Meselesinde Sünnî Kaynaklara Yaptığı Atıflar”, *Usûl*, 15 (2011/1), 53 - 74.

* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi.
(yunusemre.gorduk@gmail.com)

Giriş

İslam'a göre, Kur'ân Allah katından Hz. Peygamber'e indirilmiş "Kitab"dır. Dünya Müslümanlarının ekseriyeti, Ehl-i Sünnet'in ise tamamı Kur'ân'ın, Tevrat ve İncil gibi kutsal metinlerin akıbetine uğramadığına yani tahrifattan korunduğuna inanmaktadır. Bu inancın kaynağı da yine Kur'ân'dır. Örneğin Hicr Sûresi'nde geçen "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"¹ ayeti belli başlı bütün tefsirlerde, Kur'ân'ın İlahî teminat altında olduğu, asla herhangi bir tahrifata uğramadığı ve uğramayacağı şeklinde açıklanmıştır.²

İmamiyye Şîa'sına mensup âlimlerin birçoğu Kur'ân'da tahrif ve tağyirin bulunduğu kânidir. Bu görüşü savunanlar arasında Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/920), Muhammed b. Mes'ud Ayyâşî (ö. 320/932), Küleynî (ö. 329/940-1), Şeyh Müfîd (ö. 413/1022-3), Furât b. İbrahim el-Kûfî (ö. 445/1053-4), Ahmed b. Mansur et-Tabersî (ö. 625/1227-8), Hurr b. el-Âmilî (ö. 1104/1692-3), Seyyid Hâşim el-Bahranî (ö. 1107/1686), Muhammed Bâkir

¹ Hicr, 15/9: "Muhakkak Zikr'i (Kur'ân'ı) biz indirdik biz! Ve yine onu koruyacak olan biziz!" Ayrıca Bkz. Bakara, 2/2: "ذلك الكتاب لا ريب فيه: *Bu, kendisinde şüphe olmayan Kitaptır*"; Fussilet, 41/42: "لا يأتية الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم: *O'na (o Kur'ân'a) ne önünden, ne de arkasından bâtil (yaklaşık) gelemez. (O)Hakîm ve Hamîd (olan Allah) tarafından indirilmedir.*"; Kıyamet, 75/ 17-19: "إنا علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه: *Şüphesiz onu, toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir. O halde biz, onu (Cebrail'in diliyle) okuduğumuzda sen de onun okuyuşunu izleyerek O'na uy. Sonra şüphen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir.*"

² Bkz. el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mesûd, *Meâlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998, III, 51; ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâfu An Hakâiki't-Tenzil*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1985, II, 572; er-Râzî, İmam Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998, XIX, 123; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964, X, 5-6; el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil* Dâru İhyai't-Türâs, Beyrut, 1997, III, 207; en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, Beyrut 1998, II, 184.

el-Meclisî (ö. 1110/1688) ve Nimetullah el-Cezâirî (ö. 1112/1691) gibi meşhur müellifler bulunmaktadır.³ Şîî ıstılahında “masum” sayılan imamlardan, Kur’ân’ın tahrif ve tağyiri konusunda gelen hadîs sayısının iki binden fazla olduğu söylenmektedir.⁴

Örneğin Küleynî (ö. 329/940)’nin İmam Cafer es-Sâdık’a dayandırdığı bir rivayette, Cebrâil ile Hz. Peygamber (s.a.v.)’e gönderilen Kur’ân’ın on yedi bin ayet olduğu nakledilmektedir.⁵ Keza el-Kummî, İmam Cafer es-Sâdık’ın, “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ”⁶ ayetindeki “أُمَّةٍ” (ümme) kelimesinin aslında “أَيْمَّةٍ” (imamlar) olduğunu söylediğini rivayet eder. Nitekim Resûlullah’ın torunlarını öldüren bir ümmetin “hayırlı” diye tavsif edilmemesi gerekmektedir.⁷ Aynı paralelde “Zina, hırsızlık, yol kesme, zulüm ve fısk gibi değişik birçok günahın işlendiği bir toplumu Allah’ın ‘hayırlı ümmet’ diyerek methetmesi mümkün değildir” yorumunu yapan el-Meclisî, *Bihâru’l-Envâr* adlı meşhur eserinde “Allah’ın indirdiğinin hilafına olarak tahrif edilmiş ayetler” başlığı altında Şîî âlimlerin Kur’ân’ın tahrifiyle ilgili Âl-i Beyt’ten yaptıkları rivâyetleri sıralamış, el-Kummî’nin yukarıda geçen rivayetini de zikretmiştir.⁸

³ Bkz. ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve’l-Müfessirûn*, Mektebetü Vehbe, Kahire, tsz., II, 27-147; Muhammed b. Abdurrahman es-Seyf, *eş-Şîa ve Tahrîfu’l-Kur’ân*, Dâru’l-İman, İskenderiye, tsz., s. 12-80; Muhammed Mâlullah, *eş-Şîa ve Tahrîfu’l-Kur’ân*, Dâru’l-Va’yi’l-İslamî, Beyrut 1986, s. 63-101; İhsan-ı ilahî Zahîr el-Pakistanî, *eş-Şîa ve’s-Sünne*, İdaretu Tercümani’s-Sünne, Lahor 1979, s. 88-98; a. mlf., *eş-Şîa ve’l-Kur’ân*, İdaretu Tercümani’s-Sünne, Lahor, tsz., s. 43-49, 91-110; er-Ruhaylî, İbrahim b. Amir b. Ali, *el-İntisâr*, Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, Medine 2003, s. 43-49; el-Mîlânî, Seyyid Ali el-Hüseyinî, *Ade-mu Tahrîfi’l-Kur’ân*, Merkezi’l-Ebhâsi’l-Akâidiyye, Kum 2000, s. 9-41.

⁴ İhsan-ı ilahî, *eş-Şîa ve’s-Sünne*, s. 93.

⁵ Küleynî, Ebû Cafer Sikâtu’l-İslam Muhammed b. Yakûb b. İshak, *el-Usûl Mine’l-Kâfi*, y.y., tsz., II, 851.

⁶ Âl-i İmran, 3/ 110: “Siz, insanlar için ortaya çıkarılan, doğruluğu emreden, fenalıktan alıkoyan, Allah’a inanan hayırlı bir ümmetsiniz...”

⁷ el-Kummî, Ebû’l-Hasan Ali b. İbrahim, *Tefsîru’l-Kummî*, thk. Seyyid Tayyib el-Musevî el-Cezâirî, Müessesetu Dâri’l-Kitab, Kum 1968, I, 110.

⁸ Bkz. el-Meclisî, Muhammed Bakır, *Bihâru’l-Envâri’l-Câmia li-Düreri Ahbâri’l-Eimmeti’l-Athâr*, Müessesetü’l-Vefâ, Beyrut 1983, LXXXIX, 60.

Şîa'nın temel kaynaklarında yüzlerce benzer rivayet bulmak mümkündür. Bununla beraber Şîi dünyanın, Kur'ân'ın tahrifiyle ilgili ortak bir kanaatinin olmadığı da anlaşılmaktadır. Tahrif fikrini savunanlar, çoğunluğun bu fikre taraftar olduğunu iddia ederken; tahrif fikrine karşı olanlar da aynı şekilde ekseriyetin tahrif fikrine katılmadığını savunmakta ve her iki taraf da Şîa'nın muteber imamlarının kendi görüşlerini desteklediğini söylemektedir.⁹ Konuyu tetkik eden bazı araştırmacılar, muasır Şîa arasında geleneğin aksine, tahrifle ilgili rivayetlere muhalif bir ittifaktan söz etmenin mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Bu kanaatin sebebi ise, Şîi müelliflerin son yıllardaki Kur'ân tarihi çalışmalarında Kur'ân'ın tahrifi ile ilgili iddialara yer vermemesi ve bazı Şîi aydınların tahrif iddialarını reddetmesidir.¹⁰ Bununla beraber Şîa'nın akîdevî esaslarından biri olan "takiyye"nin bu konuda kesin bir sonuca varmayı güçleştirdiği de gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim takiyye olgusu, Şîi müelliflerin bazı konularda taşımış oldukları kanaatler ile açıkladıklarının aynı olmamasını meşrulaştırıcı bir unsurdur.¹¹ Dolayısıyla Kur'ân tarihiyle ilgili bazı eserlerde Kur'ân'ın tahrifi meselesine girilmemiş olması, o eser sahiplerinin tahrifi reddediyor olduğu anlamını çıkarmamızı güçleştirmektedir. Çünkü yukarıda değindiğimiz gibi Şîa'nın geleneksel ve makbul addedilen birçok kaynağı

⁹ Ayrıntı için bkz. er-Radavî, es-Seyyid Murtaza, *el-Burhan Alâ Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Emîre, Beyrut 2005, s. 233-261; el-Hayderî, Seyyid Kemal, *Sıyanetü'l-Kur'âni Mine't-Tahrîf*, y.y., tsz., s. 43-138; Seber, Abdülkerim, "Muâsır Şîi Âlimlerin Kur'ân'da Tahrif İddialarına Bakışı: Şîi Kur'ân Tarihleri Çerçevesinde Bazı Tespitler", *Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sivas 2012, C. XVI, S. 2, s. 767-792.

¹⁰ Bkz. Seber, "Muâsır Şîi Âlimlerin Kur'ân'da Tahrif İddialarına Bakışı", s. 774-788.

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû'l-Meâlî, Mahmud Şükri b. Abdillâh b. Mahmûd b. Ebî's-Senâ el-Âlûsî, *Subbu'l-Azâb Alâ Men Sebbe'l-Ashâb*, Advâu's-Selef, Riyad 1997, s. 535; er-Ruhaylî, *el-İntisâr*, s. 67-72; Hâmid Müsevhillî el-İdrisî, *el-Fâdihuli-Mezhebi's-Şîati'l-İmâmiyye*, Mektebetü'r-Rıdvân, Mısır 2007, s. 57-64; Avâcî, Galib b. Ali, *Furukun Muâsıratun Tüntesebu İlä'l-İslam ve Beyanu Mevkıfı'l-İslâmi Minha*, el-Mektebetü'l-Asriyyeti'z-Zehabiyye, Cidde 2001, I, 380-395; İhsan-ı ilahî, *eş-Şîa ve's-Sünne*, s. 153-174; Muhammed Mâlullah, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kur'ân*, s. 36-42.

Kur'ân'ın tahrif edildiğini net bir biçimde savunmaktadır. Öte yandan tahrif fikrine samimiyetle karşı çıkan Şîî müelliflerin olması da mümkündür.

Bizim üzerinde duracağımız asıl konu, Şîî müelliflerin “Tahrifu'l-Kur'ân” iddialarını desteklemek üzere Ehl-i Sünnet kaynaklarına dayandırarak getirdikleri delillerin ne derece tutarlı olduğudur. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar, Şîa'nın tahrifu'l-Kur'ân iddiası sadedinde Ehl-i Sünnet'e ait eserlere yaptıkları atıfların genel itibariyle mensuh ayetlerle ilgili rivayetler üzerinde yoğunlaştığını göstermektedir. Bunun yanında bağlamından koparılan bazı ifadeler, kıraat farklılıkları ile ilgili rivayetler ve sahâbeden gelen bir takım haberler tenkit konusu edilerek tahrifin delili sayılmıştır.¹²

Bu çalışmanın sınırları içinde, Şîa'nın delil olarak kullanmaya çalıştığı rivayetlerin tamamını inceleyerek analiz etmemiz mümkün değildir.¹³ Bu sebeple Şîî dünyada “Hüccetü'l-İslam”¹⁴ ve “Allâme”¹⁵ payesiyle anılan Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî'nin, Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/920)'ye ait olan ve önemli Şîî tefsirlerinden biri sayılan *Tefsîru'l-Kummî*'ye yazdığı mukaddime bağlamında konuyu ele almaya çalışacağız.¹⁶ Cezâirî'nin bu mukaddimedede öne sürdüğü deliller, Kur'ân'ın tahrif edildiğini savunan Şîa ulemâsının bu konudaki fikirlerinin özeti mahiyetindedir. Cezâirî Kur'ân'ın tahrifi meselesinde sadece tefsirine mukaddime yazdığı el-Kummî'nin değil, mütekaddim ve müteahhir birçok muhaddisin umumen veya hususen aynı

¹² Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan-ı ilahî, *eş-Şîa ve's-Sünne*, s. 88-98; a. mlf., *eş-Şîa ve'l-Kur'ân*, s. 43-49, 91-110; er-Ruhaylî, *el-İntisâr*, s. 43-49; Muhammed b. Abdurrahman es-Seyf, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kur'ân*, s. 12-80; el-Mîlânî, *Ademu Tahrîfi'l-Kur'ân*, s. 9-41. er-Radavî, *el-Burhan Alâ Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, s. 233-261; el-Hayderî, *Sıyanetü'l-Kur'âni Mine't-Tahrîf*, s. 43-138; Seber, “Muâsır Şîî Âlimlerin Kur'ân'da Tahrif İddialarına Bakışı”, s. 767-792.

¹³ Söz konusu rivayetler hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Abdurrahman es-Seyf, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kur'ân*, s. 81-109.

¹⁴ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 7 (Eserin mukaddimesi).

¹⁵ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 7 (Eserin mukaddimesi).

¹⁶ Cezâirî bu takrizi hicrî 1386 yılı Recep Ayı'nda yazmıştır. Söz konusu tarih miladi Ekim 1966'ya denk gelmektedir.

fikirde olduğu görüşündedir. Ona göre “Kitâbu’l-Mesâhif”in musannifi İbn Ebî Dâvud es-Sicistânî (ö. 316/929) de bunlardan biridir.¹⁷

Cezâirî mukaddimesinde, “Tahrifu’l-Kur’ân” başlığı altında Ehl-i Sünnet kaynaklarından iktibas ettiği bazı rivayetleri zikreder. “Tahrif” kavramı genel anlamıyla bir sözü değiştirme veya bir söz ile kastedilen anlamı saptırma (tebdil-tağyir) fiillerini ifade etmektedir.¹⁸ Cezâirî’nin sözkonusu başlık altında zikrettiği rivayetlerin büyük kısmı ise, diğer Şîî âlimlerin iddialarına paralel olarak neshedilen ayetlerle ilgilidir. Cezâirî ayrıca kıraat farklarını ve Muavvizeteyn’in Kur’ân sûrelerinden olmadığını ifade eden bazı rivayetleri de tahrif sadedinde delil olarak kullanmıştır. Bunları şu şekilde tasnif ederek inceleyebiliriz.

I. Nesh ile İlgili Rivayetleri Tahrife Delil Sayması

a) Cezâirî, İmam Şa’rânî (ö. 973/1565)’nin: “Zayıf kalplere zarar vermeyeceğini bilsem ve hikmet ehli olmayana gösterme endişem olmasa, Osman Mushafi’ndan sâkit olan her şeyi açıklardım!”¹⁹ dediğini nakleder.

Görebildiğimiz kadarıyla bu cümle Şa’rânî’ye ait değildir. Şa’rânî, *el-Kibrîtü’l-Ahmer* adlı eserinde söz konusu cümleyi Muhyiddîn İbnü’l-Arabî (ö. 638/1239)’den nakletmektedir.²⁰ İbnü’l-Arabî’ye göre ehl-i keşfin bazıları Osman Mushafi’ndan birçok ayetin neshedildiğini ve sâkit olduğunu zannetmektedir, ancak neshedilenler onların zannettiği kadar çok değildir. Osman Mushafi’nda bâki kalan kısmında ise hiç kimsenin itirazı yoktur.²¹ Dolayısıyla cümlede geçen “sâkit olan” tabirinin “mensuh olan” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır ve tahrifle ilgili değildir. Şa’rânî ayrıca, İbnü’l-Arabî’nin *el-*

¹⁷ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 22 (Eserin mukaddimesi).

¹⁸ Bkz. ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzak el-Hüseynî Ebû’l-Feyz Murtażâ, *Tâcu’l-Arûs*, Dâru’l-Hidâye, XIII, 134-135.

¹⁹ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 22 (Eserin mukaddimesi), (*el-Kibrîtü’l-Ahmer alâ Hâmişi’l-Yevâkîr ve’l-Cevâhîr*, s. 143’ten naklen)

²⁰ eş-Şa’rânî, Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali Ebû Muhammed, *el-Kibrîtü’l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi’s-Şeyhi’l-Ekber*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1998, s. 94.

²¹ eş-Şa’rânî, *el-Kibrîtü’l-Ahmer*, s. 94.

Fütûhâtü'l-Mısriyye adlı eserinde, “Kelâmullah’tan hiçbir şeyin sâkıt olmadığına dâir itikadının taayyün ettiğini” belirttiğini ifade eder.²²

b) Müslim (ö. 261/875)’in *Sahîh*’inde geçen bir haberde Ebû Musa el-Eş’ârî şöyle demektedir:

“Muhakkak biz bir sûre okuyor ve onu kuvvet ve şiddet açısından Berâe’ye benzetiyorduk. Daha sonra ‘لو كان لابن آدم واديان من المال لا يتغى واديا ثالثا ولا يملأ’ جوف ابن آدم إلا التراب : Eğer Âdemoğlu’nun iki vadi dolusu malı olsa üçüncüyü de isteyecektir. Âdemoğlu’nun karnını ancak toprak doldurur (doyurur)’ kısımları hariç o sure bana unutturuldu.”²³

Cezâîrî bu haberi bazı sûrelerin sakıt olduğuna delil saymıştır.²⁴ Sünnî ulemaya göre ise bu ayet neshedilmiş ayetlerdendir. İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Bakara Sûresi’nde “*Herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak...*”²⁵ diye bahsedilen “yürürlükten kaldırma” ve “unutturma”ya Müslim’in hadîsinde zikredilen bu ayeti örnek verir.²⁶ Râzi (ö. 606/1209) bunu, hem kıraati hem de hükmü mensuh ayete örnek olarak zikreder.²⁷ Keza Suyûtî (ö. 911/1505) söz konusu hadîsin şerhinde aynı ayeti hatırlatarak, “Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında Allah bazı ayetleri nesh ederek onları insanlara unutturdu ve kalplerinden sildi” demektedir.²⁸ Yani rivayet, nesh edilen bir ayetle ilgilidir.

c) Cezâîrî, *Sünenu İbn Mâce*’den naklettiği “O, kendisine nazil olan recm ayeti gereğince recmetti, biz de O’ndan sonra recmettik”²⁹ rivayetini de tahrifu’l-Kur’ân’a delil gösterir. İbn Mâce’nin naklettiği bu rivayette İbn Abbas, Hz. Ömer’in: “Andolsun ki ben geçen zamanın tesiriyle insanların bozulma-

²² eş-Şa’rânî, *el-Kibrîtü'l-Ahmer*, s. 94.

²³ Bkz. Müslim, *Zekât*, 119 (1050).

²⁴ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 24-25 (Eserin mukaddimesi).

²⁵ Bakara, 2/ 106.

²⁶ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur’âni'l-Azîm*, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan 1998, I, 200.

²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, III, 640.

²⁸ es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *ed-Dîbâc alâ Sahîh-i Müslim b. Haccâc*, Dâru İbn Affan, Suudi Arabistan, 1996, III, 129.

²⁹ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 24 (Eserin mukaddimesi).

sından ve birinin bir gün ‘Allah’ın Kitabı’nda recmi bulamıyorum’ demesinden ve hep beraber Allah’ın farzlarından birini terk etmelerinden dolayı dalâlete düşmelerinden korkuyorum. Uyanık olun! Recm haktır. Deliller tahakkuk edince, hamilelik veya itiraf vuku bulunca” dediğini, kendisinin de ona “الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا الْبَيِّنَةُ،” ayetini okuduğunu, “Resûlullah recmetti ve biz de ondan sonra recmettik”³⁰ dediğini bildirir. Diğer hadîs kaynaklarında da “recm ayeti”nden bahsedildiği görülmektedir.³¹

Sünnî ulemaya göre söz konusu olan âyet tilaveti mensuh olan âyetlerdendir.³² Örneğin Aliyyü’l-Kârî (ö. 1014/1607), mevcut nakillerde Hz. Ömer’in bahsettiği recm ayetine sahâbenin itiraz etmemesinin sükûtî bir icmâ olduğunu ifade eder. Yani böyle bir ayet vardır ancak tilaveti mensuh olup hükmü baki kalan ayetlerdendir.³³

d) Cezâirî, birçok ahkâm ayetinin ve *el-Hal’* (الخلع) ve *el-Hafd* (الحفد)³⁴ sûrelerinin ortadan kaldırılmış olduğunu ifade eder. Ona göre bu durum sadece velâyetle alâkalı ayetlerin değil, daha fazlasının sâkit olduğunun delilidir.³⁵

Sünnî kaynaklarda *el-Hal’* ve *el-Hafd* sûreleri ile ilgili oldukça fazla rivayetin olduğu görülmektedir. Zerkeşî (ö. 794/1392) bunların, kitâbeti Mus-haf’tan ref’ edilmiş ancak hıfzı kalplerden kaldırılmamış olan sûreler olduğunu

³⁰ İbn Mâce, *Sünen*, Hudûd, 9.

³¹ Bkz. Müslim, *Hudûd*, 15; Ebû Dâvud, *Hudûd*, 23; Tirmizî, *Hudûd*, 7.

³² Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 200; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, III, 640; İbn Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdîrrahman b. Temâm, *el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2000, II, 22.

³³ Bkz. Aliyyü’l-Kârî, Ali b. Muhammed Ebû’l-Hasan Nûreddin el-Herevî, *Mirkâtü’l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü’l-Mesâbih*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2002, VI, 2328-2329.

³⁴ *el-Hal’* (الخلع) ve *el-Hafd* (الحفد) sûreleri diye bahsedilen şey Hanefîlerin vitir namazında kunut duası olarak okudukları dualardır.

³⁵ *el-Kummî*, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 25 (Eserin mukaddimesi).

söyler.³⁶ Keza Suyûtî'ye göre de bunlar hükmü baki, tilaveti mensuh sûrelerdir.³⁷

İbn Mes'ûd'un ve Übey b. Ka'b'in *el-Hal'* ve *el-Hafd'*i kendi mushaflarına kaydettikleri söylenmiştir.³⁸ Zerkânî (ö. 1367/1948) sahâbilerin, kendilerine mahsus mushaflarda, bazen anlamı bilinmeyen çeşitli kelimelerin açıklamalarını, bazen de kunut duası gibi şeyleri not etmiş olmalarının mümkün olduğunu belirtir. Onlar bu yazdıkları şeylerin Kur'ân'dan olmadığını biliyorlardı. Ayrıca yazılanlar, kendi anlayacakları şekilde ve kendilerine özeldi. Bazı anlayışı kıt insanlar ise mushafın içine kaydedilen her şeyi Kur'ân zannetmişlerdir.³⁹

Bu hususta Abdülfettah el-Hâlidî, sahâbenin tamamının İmam Mushaf üzerinde icma etmiş olduğunu, ne Übey b. Ka'b'in ne İbn Abbas'ın ne de İbn Mes'ûd'un *el-Hal'* ve *el-Hafd'* diye iki sureyi ihtiva eden şahsî mushaflarının bulunmadığını ve bu iddiaların yalan olduğunu belirtir. Bunların Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından namazda okunduğu ve Hz. Ömer'e namazda okuması için öğretildiği doğrudur ancak bunlar birer sure değil duadır.⁴⁰ Öte yandan Übey b. Ka'b'in bunları kendi mushafına yazdığına dair rivayetler âhaddir.

³⁶ ez-Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1957, II, 37.

³⁷ Bkz. es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz., VIII, 695-698; a. mlf., *Mu'tereku'l-Akrân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, I, 97; Aliyyü'l-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, III, 953.

³⁸ Bkz. es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti li'l-Âmme, Kahire 1974, I, 223; Mustafa Müslim, *Mebâhis fî Tefsîri'l-Mevdûi*, Dâru'l-Kalem, Beyrut 2005, s. 79; el-Enbârî, İbrahim b. İsmail, *Mevsûatü'l-Kur'âniyye*, Müessesetü Sicli'l-Arab, y.y., 1984-5, II, 81.

³⁹ ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-İrfan*, Matbaatu İsa el-Bâbi'l-Halebî ve Şürekâhu, tsz., I, 271.

⁴⁰ Bkz. el-Halidî, Salâh Abdülfettah, *el-Kur'ân ve Nakdu Metâni'r-Ruhbân*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk 2007, s. 276-277.

Âhad rivayetlerin ise sübûtu kat'i olan Kur'ân'a karşı hüccet tutulması doğru değildir.⁴¹

e) Cezâirî, Suyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserinden, Kur'ân'ın eksik olduğuna dair delil saydığı “Sizden biri asla, ‘ben Kur'ân'ın tamamını elde ettim’ demesin. Onun tamamını idrâk etmemiştir. Nitekim Kur'ân'ın büyük kısmı gitmiştir. Fakat ‘ben ondan ortaya çıkan kısmı elde ettim’ desin”⁴² rivayetini nakleder. Suyûtî bu rivayeti, hem lafız hem de hüküm olarak neshedildiği ifade edilen bazı ayetlerle ilgili olarak ve yine nesh sadedinde nakletmiştir. Nitekim Suyûtî'nin bu nakli yaptığı Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm (ö. 224/838) kendi eserinde, benzeri rivayetlerle birlikte İbn Ömer'den gelen bu rivayete, “nüzulünden sonra Kur'ân'dan ref'edilen ve Mushaflara yazılmayan kısımlar” başlığı altında yer vermiştir.⁴³

f) Cezâirî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*'dan iktibas ettiği şu rivayeti de tahrife örnek olarak zikreder: “Biz, Allah'ın Kitabı'nın mahrum kaldığımız kısmında: ‘الولد للفرش وللعاشر الحجر Çocuk doğduğu yatağa aittir, zina eden için ise taşlama cezası vardır’ diye okurduk.”⁴⁴ Suyûtî'nin İbn Abdilberr'in *Temhîd*'inden naklettiği bu rivayet de keza, hem lafzı hem de hükmü neshedilmiş ayetler sadedinde verilmiş bir örnektir.⁴⁵

Rivayette Hz. Ömer, önceden “إن انتفاءكم من آبائكم كفر بكم” ve “الولد للفرش وللعاشر الحجر” şeklinde iki ayeti okuduklarından bahsetmektedir.⁴⁶ Dolayısıyla

⁴¹ ed-Düleymî, Ekrem Abdu Halîfeti Hamd, *Cem'u'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 295-299.

⁴² el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 24 (Eserin mukaddimesi). Bkz. Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, III, 82.

⁴³ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî; *Fedâilu'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1995, s. 321.

⁴⁴ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 24 (Eserin mukaddimesi), (*ed-Dürrü'l-Mensûr*, I, 102'den naklen).

⁴⁵ Bkz. İbn Abdilberr b. Âsım el-Kurtubî, *et-Temhîdu bima fî'l-Muvattai mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, Vizâretu Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Fas 1967, IV, 273-276.

⁴⁶ İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, IV, 276; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, I, 258.

Suyûtî'nin, Bakara Sûresi'nin 106. ayetinin⁴⁷ tefsirini yaparken zikrettiği bu rivayetin nesh ile ilgili olduğu açıktır ve yine bu konuda verilen başka örnekler de vardır.⁴⁸ Bu nedenle metinde geçen “فَقَدْنَا” fiilinin “kaybettik” anlamında değil “mahrum kaldık” anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen Cezâirî kelimenin sözlük anlamını tercih etmiş ve Kur'ân'ın bazı ayetlerinin kaybolduğu iddiasını bu rivayetle teyit etmeye çalışmıştır.

II. Fatiha ve Muavvizeteyn İle İlgili Rivayetleri Tahrife Delil Sayması

Cezâirî, *Mefâtîhu'l-Gayb*'da Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209)'nin “Eski kitaplarda İbn Mes'ûd'un Fatiha ve Muavvizeteyn Surelerinin Kur'ân'dan olduğunu kabul etmediğine dair haberler nakledilmiştir”⁴⁹ şeklindeki bir tek cümlesini alarak bunu tahrifu'l-Kur'ân'a delil saymıştır. Oysaki Râzî bu cümleden sonra şu yorumu yapar:

“Eğer biz, Fatiha'nın ve Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olduğuna dair naklin sahâbe zamanından beri tevatüren sabit olduğunu söylersek; o zaman bunu bilen İbn Mes'ûd'un inkârı, ya küfrü veya akıl noksanlığını gerektirecektir. Şayet bunların Kur'ân'dan olduğuna dair sahâbe zamanında hâsıl olan bir tevatür yoktur diyecek olursak; o zaman da ortaya Kur'ân'ın nakli asıl itibarıyla mütevatir değildir sonucu çıkar. Bu ise Kur'ân'ı yakînî bir hüccet olmaktan çıkaracaktır. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'dan bu şekilde gelen nakil bâtıl ve yalandır.”⁵⁰

Suyûtî *el-İtkân'da*, Râzî'nin bu konuyla ilgili yorumunu aynen nakleler ardından da Kâdı Ebû Bekir'in şu cümlelerini paylaşır:

⁴⁷ Bakara, 2/106: “مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” : Herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya unutturursak, onun yerine daha hayırlısını veya onun benzerini getiririz. Allah'ın her şeye kadir olduğunu bilmez misin?”

⁴⁸ Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, I, 255-258.

⁴⁹ Bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, 190; el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 22 (Eserin mukaddimesi).

⁵⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, I, 190;

“İbn Mes’ûd’dan bu şekilde yapılmış olan rivayet sahih değildir ve kendisinden hıfzedilmemiştir. Onun mushafından bunları silmiş veya ıskat etmiş olması onların Kur’ân’dan olduklarını inkâr anlamı taşımaz; sadece kitabetini kabul etmemek anlamına gelir. Çünkü İbn Mes’ûd’un izlediği metod, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in emrettikleri dışında bir şeyin Mushafa yazılmaması şeklindeydi. O, bunların yazılacağına dair de ne bir şey işitmiş ne de bir delil bulmuştu.”⁵¹

İbn Hazm (ö. 456/1064), *Muhallâ*’da, “Bu, İbn Mes’ud’la ilgili uydurulmuş bir yalandır. Nitekim Âsım kıraati İbn Mes’ûd ile doğrulanmıştır ve bu kıraatte Muavvizeteynle Fatıha bulunmaktadır” der.⁵² İmam Nevevî ise (ö. 676/1277) *Şerhu’l-Mühezzeb*’de; “Muavvizeteyn’in ve Fatıha’nın Kur’ân’ın sureleri olduğunda Müslümanların icmâi vardır. Kim bunu reddederse küfre girer. İbn Mes’ûd’dan konuyla ilgili yapılan nakiller ise sahih değildir ve batıldır” tespitini yapar.⁵³

Söz konusu nakillerin sahih olduğunu bildirenler de olmuştur. Örneğin İbn Hacer (ö. 852/1458), Buhârî Şerhi *Fethu’l-Bârî*’de, “İbn Mes’ûd’un bunu kabul etmediği sahihtir. Ahmed ve İbn Hibban onun Muavvizeteyn’i mushafına yazmadığını ileri sürmüştür”⁵⁴ der. Abdullah b. Ahmed’in *Ziyâdât-ı Müsned*’de tahrîç ettiği; Taberânî (ö. 360/970) ve İbn Merdûye’nin A’miş tarîkiyle Abdurrahman b. Yezid en-Nehâf’dan naklettiği haber ise şöyledir: “Abdullah b. Mes’ud, mushaflardan Muavvizeteyn’i silmiş ve bu ikisi Allah’ın Kitabı’ndan değil demişti.”⁵⁵

⁵¹ Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 271.

⁵² Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 271.

⁵³ en-Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Mecmû’ Şerhu’l-Mühezzeb*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, tsz., III, 396; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 271.

⁵⁴ İbn Hacer el-Askalânî, el-Hâfiz Ebû’l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali, *Fethu’l-Bârî Alâ Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 1959, VIII, 742; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, I, 271.

⁵⁵ Bkz. Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh İbn Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müessesetü’r-Risale*, Beyrut 2001, XXXV, 117 (hadis no: 21188); et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebû’l-Kâsım, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire tsz., IX, 235 (hadis no: 9150); İbn Hacer el-Askalânî,

Taberânî ve Bezzâr (ö. 383/993) yine isnadı sahih başka bir rivayette; İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyn'i mushaftan sildiğini ve "Nebî (s.a.v.) bu ikisiyle Allah'a sığınmamızı (taavvüz) emretmişti; bunları (namazda) okumazdı" dediğini nakleder.⁵⁶ Bezzâr, sahâbeden hiçkimsenin bu konuda İbn Mes'ûd'a mutâbaat göstermediğini ve Resûlullah (s.a.v.)'in Muavvizeteyni namazda okuduğunu doğruladıklarını söylemektedir.⁵⁷ İbn Hacer ise, İbn Mes'ûd ile ilgili rivayetlerin tekzip ve reddinin mümkün olmadığını; bunun, dayanak olmaksızın sahih rivayetlere ta'n etmek olacağını ve kabul edilemeyeceğini ifade ederek; "rivayetler sahih, te'vil ise ihtimal dâhilindedir" demiştir.⁵⁸

İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Müşkilü'l-Kur'ân*'da konuyla ilgili rivayetlerle ilgili şu tespiti yapar: "İbn Mes'ûd, Muavvizeteyn'in Kur'ân'a dâhil olmadığını zannetmiştir; çünkü o, Resûlullah'ın (s.a.v.) bu iki sureyle Hasan ve Hüseyin'i hıfz-ı İlâhî'ye emanet ettiğini (يُعَوِّدُ بِهِمَا) görmüştü."⁵⁹ Ayrıca İbn Mes'ûd kendisinin isabet ettiğini ve diğer sahâbenin ise yanıldığını söylemiştir. Mushafından Fatiha'yı çıkarması ise, asla bu sureyi Kur'ân'dan saymaması sebebiyle değildir. O, Kur'ân'ın ancak, herhangi bir şüphe, unutma, ziyade ve noksana karşı emniyete alma niyetiyle yazılıp iki kapak arasında toplandığı görüşündeydi. Fatiha Suresi'ni ise hem kısalığı hem de her bir ferdin öğrenmesinin vücûbiyeti açısından emniyette görüyordu.⁶⁰

Öte yandan Şîâ'nın en geniş ve temel kaynaklarından biri olan *Bihâru'l-Envâr*'da ve Seyyid Hâşim el-Bahrânî'nin, *el-Burhan fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı

Fethu'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî, VIII, 742; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 271.

⁵⁶ el-Bezzar, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basri, *Müsnedü'l-Bezzar (el-Bahrü'z-Zehhar)*, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut/ Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, 1988, V, 29 (hadis no: 1586); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 235 (hadis no: 9152); Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 271.

⁵⁷ Bezzar, *Müsnedü'l-Bezzar*, V, 29; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 272.

⁵⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, VIII, 743; Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 272.

⁵⁹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî, *Te'vilü Müşkil'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz., s. 34.

⁶⁰ Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 272.

eserinde İmam Cafer es-Sâdık'tan bu hususta sünnî ulemayı destekleyen şu rivayet nakledilmiştir:

“İmam Cafer es-Sâdık'tan Muavvizeteyn'in Kur'ân'dan olup olmadığı soruldu. O da, 'evet o ikisi Kur'ân'dandır' dedi. Bir adam, 'o ikisi İbn Mes'ûd kıraatine göre Kur'ân'dan değildir ve onun mushafında yoktur' deyince İmam Cafer: 'İbn Mes'ûd hata etmiştir -veya İbn Mes'ûd yalan söylemiştir- onlar Kur'ân'dandır' dedi.”⁶¹

Cezâîrî konuyla ilgili bir diğer rivâyet olarak Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı eserinden; İbn Mes'ûd'un Muavvizeteyni Mushaf'tan sildiğini, bunları okumadığını, “Kur'ân'dan olmayan şeyi ona karıştırmayın, muhakkak o ikisi Allah'ın Kitabı'ndan değildir. Peygamber (s.a.v.) onlarla sadece Allah'a sığınmayı emretti” dediğini nakleder.⁶²

Oysa ki Suyûtî, Bezzâr, Ahmed b. Hanbel, Taberânî ve İbn Merdûye tarafından sahîh tarikle İbn Abbas ve İbn Mes'ûd'dan nakledildiğini belirttiği bu rivayetin ardından; yine Bezzâr, Ahmed b. Hanbel, Taberânî, İbn Merdûye, Buharî, Nesâî, İbn Hibban ve daha birçok kaynaktan bu iki surenin Kur'ân-ı Kerîm'den olduğuna ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bunları namazda okuduğuna dair birçok rivayeti daha zikretmiştir.⁶³ Cezâîrî'nin, bağlam itibariyle yapılan bir nakli seçerek onunla kendi iddiasını desteklemeye çalıştığı görülmektedir.

Netice itibariyle Fatiha ve Muavvizteyn ile ilgili rivâyetlerin, Kur'ân'ın tahrifiyle ilgili olmadığı net bir biçimde ortadadır. Kaldı ki mevcut rivayetlerin geneline ve sünnî ulemânın konuyla ilgili görüşlerine bakıldığında Fatiha ve Muavvizteyn'in Kur'ân'dan olduğu şüphesizdir.

⁶¹ el-Meclisî, *Biharu'l-Envar*, LX, 24; LXXXII, 62; LXXXIX, 365; LXLII, 126; Seyyid Hâşim el-Bahrânî, *el-Burhan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Müessesetü'l-Bi'se, Kum, tsz., XV, 47. (hadis no: 12062)

⁶² Bkz. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII, 683; el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 22 (Eserin mukaddimesi),

⁶³ Bkz. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, VIII, 683-686.

III. Kıraat Farklılıklarını Tahrife Delil Sayması

Cezâirî, Subhî es-Salih'in *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*'ında şöyle dediğini nakleder:

“تجري من تحتها” cümlesinin “تجري تحتها”; “اوصى” kelimesinin “وصى”; “وما ايديهم” ve “سيقولون الله” cümlesinin sonundaki lafzullahın “سيقولون الله” ve “وما عملت” cümlesinin “وما عملته ايديهم” şeklinde okunması gibi fazlalıklarıyla meşhur çeşitli kıraatler yazıdan veya yazı tarzından kaynaklanmamıştır. Aksine bu ayetler nasıl kıraat edilmişse öyle yazılmıştır ve hepsi İmam Mushaf'ta bulunmaktadır.⁶⁴

Subhî es-Salih'e izafe edilen bu cümleler, görebildiğimiz kadarıyla ona ait değildir. Nitekim Suyûtî'nin *el-İtkan*'ından alıntı olan⁶⁵ bu bilgi, *Mebâhis*'te bulunan bir dipnotta geçmektedir.⁶⁶

Cezâirî'ye göre bu ifadeler Mushaf'ın ziyadeliklerle dolu olduğunun itirafıdır. Bu kıraatlerin hepsinin Allah katından inmediği açıktır; çünkü en fasih ve en belîğ olanı onların sadece biridir. Bu durumda ancak en fasih ve en belîğ olanı Hâlık'ın kelâmı olabilir. Mademki bu kıraatlerin hepsi İmam Mushaf'ta bulunuyor, o halde icmâlen de olsa Kur'ân'da Allah katından olmayan ziyadeliklerin bulunduğu bilgisi ortaya çıkmış oluyor.⁶⁷

Ehl-i Sünnet ulemanın, yukarıda örneği geçen bir takım kıraat farklarını tahrif veya noksanlık olarak kabul etmedikleri açıktır. Cezâirî'nin iddiasının tam aksine, Suyûtî, verdiği örnekteki kıraat farklarının sadece birinin doğru ötekilerin yanlış olduğunu değil; bunların hepsinin İmam Mushaf'ta mevcut kıraatler olduğunu ve bu okumaların hepsinin câiz olduğunu ifade etmek istemiştir.

IV. Bağlamından Koparılan Cümleleri Tahrife Delil Sayması

Cezâirî'ye göre Âlûsî (ö. 1270/1854) aynı şekilde tahrifle ilgili bir takım haberleri ortaya koyduktan sonra şöyle bir itirafta bulunur: “Bu konudaki

⁶⁴ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 23 (Eserin mukaddimesi).

⁶⁵ Bkz. Suyûtî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, IV, 181.

⁶⁶ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm, y.y., 2000, s. 86.

⁶⁷ el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, I, 23 (Eserin mukaddimesi).

rivayetler sayılanlardan çok daha fazladır.”⁶⁸ Oysaki Âlûsî “ahruf-u seb’â” konusunu izah ederken yedi harfin ne olduğuna dair çeşitli görüşleri belirtmiş bu arada Mushaf’ın bir araya toplanması ve çoğaltılması ile ilgili bir takım rivayetleri de zikretmiştir.⁶⁹

Hz. Osman’ın Hz. Ebû Bekir zamanında cem edilen Mushaf’ta asla bir eksiklik, fazlalık veya tağyir yapmadığını ifade eden Âlûsî, Şîa’nın Hz. Osman’a ve diğer halifelere bu konuda yaptıkları ithamların kesinlikle asılsız olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Konuyla ilgili görüşlerini ortaya koymak için Şîi müelliflerden Küleynî, Tabresî gibi bazı müelliflerin ıskat ve tahrifle ilgili rivayetlerini zikreden⁷¹ Âlûsî, Kur’ân’ın tahrif edildiği veya bazı âyetlerin sâkit olduğuyla ilgili fikirleri kesinlikle reddetmektedir.

Cezâirî ise, onun bağlam itibariyle yaptığı bu atıflardan sonra Ehl-i Sünnet’e ait kaynaklarda neshin varlığına delil sayılan bazı rivayetleri de zikrederek konuyla ilgili pek çok rivayetin bulunduğunu ifade etmesini⁷² Kur’ân’ın tahrifine dair bir “itiraf” olarak takdim etmiştir.⁷³

V. el-Cezâirî’nin “Tahrifu’l-Kur’ân”la İlgili Çelişkili İfadeleri

“Tahrifu’l-Kur’ân” başlığı altında yukarıda tasnif ederek verdiğimiz rivayetleri nakleden Cezâirî, Ehl-i Beyt imamlarının şüpheli hadîsleri Kur’ân’a arzetmeyi ve ona uygun olan hadîslerin alınmasını, muvafık olmayanların ise reddedilmesini emrettiğinden hareketle; Kur’ân’ın, İncil gibi tahrif ve tağyire uğramadığı sonucuna varmaktadır. Ne var ki bu durum ona göre, Kur’ân’ın bazı kısımlarının sâkit olduğu gerçeğini de değiştirmemektedir.⁷⁴

⁶⁸ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 22 (Eserin mukaddimesi), (*Rûhu’l-Meânî*, I, 24’ten naklen)

⁶⁹ Bkz. el-Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî, *Rûhu’l-Meânî fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’i’l-Mesânî*, thk. Ali Abdülbari Atıyye, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993, I, 21-24.

⁷⁰ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 24.

⁷¹ Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 24-26.

⁷² Bkz. Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, I, 26.

⁷³ Bkz. el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 22.

⁷⁴ el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 25 (Eserin mukaddimesi).

Şîh ve Sünnî Kaynaklarına Göre “Nesh” Meselesi

Ehl-i Sünnet’e mensup âlimlerin, neshe dair zikretmiş oldukları bir takım rivayetlerin Şîh müellifler tarafından tahrifu’l-Kur’ân’a delil sayıldığını yukarıdaki örneklerden anlamış bulunmaktayız. Aslında bu yaklaşım bir açıdan, “Kur’ân’da nesh yoktur” sonucunu doğurmaktadır. Nitekim neshin varlığı kabul edilse, Sünnî kaynaklardaki rivayetlerin tahrife delil sayılmaması gerekirdi. Şîh kaynaklarda ise Kur’ân’da neshin bulunmadığına dair ortak bir kanaatin olmadığı görülmektedir. Bazı görüşler şöyledir:

İmam Cafer’den yapılan rivayete göre neshle ilgili Bakara Sûresi 106. ayet, “مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا مِثْلُهَا” şeklindedir ve مِثْلُهَا ile مِنْهَا arasında “أَوْ” atf harfi yoktur. Nitekim Allah bir şeyi neshettikten sonra yine mislini getirirse zaten o şeyi neshetmemiş olacaktır. Ayetin kastı: “Biz bir imamı öldürürsek veya zikrini unutturursak onun sulbünden, ondan daha hayırlısını getiririz” demektir.⁷⁵ Hicrî 3. Asrın muhaddis ve müfessirlerinden Ali b. İbrahim el-Kummî, ayette geçen “neshetme”yi tefsir etmemiş, “unutturma” içirse, “hükümünü terk etmek” açıklamasını yapmıştır.⁷⁶ Meclîsî, İmam Ali er-Rıza’nın, “neshetme”yi ayetin hükmünü kaldırmak; “unutturma”yı ise yazısını kaldırmak ve kalpteki hıfzı silmek şeklinde açıkladığını nakletmektedir.⁷⁷ Kutbüddin er-Râvendî (573/1178) tıpkı sünnî müellifler gibi neshi, yalnız hükmü neshedilmiş, yalnız lafzı neshedilmiş, hem hükmü hem de lafzı neshedilmiş şeklinde üçe ayırmış, üçüncü kısma örnek olarak recm ayetini vermiştir.⁷⁸ Ebû Cafer’e göre ise “nâsîh” değiştiren demektir, unutturma ise mahvetme-yok etme anlamındadır.⁷⁹

Ehl-i Sünnet’e ait kaynaklarda “nesh” kavramı; “izâle”, “tebdil”, “tahvil”, “mevzuun bir mânadan diğer bir manaya nakli” gibi tariflerle açıklanmıştır.⁸⁰

⁷⁵ Meclîsî, *Biharu’l-Envar*, IV, 116; XXIII, 208.

⁷⁶ Bkz. el-Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, I, 58.

⁷⁷ Meclîsî, *Biharu’l-Envar*, IV, 104. Bu rivayeti Bahrânî de zikretmektedir, bkz. el-Bahrânî, *el-Burhan fî Tefsîri’l-Kur’ân*, I, 446.

⁷⁸ Bkz. er-Râvendî, Ebû’l-Hüseyn Kutbüddîn Said b. Abdillâh, *Fıkhü’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Mektebetü Ayetillahi’l-Uzma en-Necefi Mar’aşî, Matbaatu’l-Vilâye, Kum 1984-5, I, 223.

⁷⁹ Meclîsî, *Biharu’l-Envar*, IV, 116.

⁸⁰ Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 29; Suyûtî, *el-İtkân*, III, 66.

Nâsîh ve mensuh ilmi, tefsir yapacak olan kimsenin mutlak surette bilmesi gereken ilimlerdenidir. Hz. Ali'nin, bu ilmi bilmediğini ifade eden birine "Hem helâk oldun hem de helâk ettin" dediği rivayet edilmektedir.⁸¹ Nâsîh ve mensuh, ulemâ arasında ihtilâflı olan meselelerden biridir. Kur'ân'da neshin vuku bulmadığını iddia edenler varsa da genel itibarıyla nesh câiz ve vâki kabul edilmiştir.⁸² Buna göre Kur'ân'daki mensûhlar üç grupta incelenmiştir: a) Tilaveti ve hükmü birlikte neshedilenler. b) Tilâveti baki kalıp yalnız hükmü neshedilenler. c) Tilâveti neshedilip hükmü baki kalanlar.⁸³

Sonuç

Öncelikle Seyyid Tayyib el-Mûsevî el-Cezâîrî'nin, Sünnî tefsir-hadîs kaynaklarına yaptığı atıfların büyük kısmının bağlamından koparılmış cümlelerle yapıldığı görülmektedir. Bağlamından kopuk olarak nakledilen cümlelerin tam olarak neyi ifade ettiği ve hangi sadette ele alındığı ise asıl kaynağa gitmeden anlaşılamamaktadır.

"Tahrif", bir sözü değiştirme veya bir söz ile kastedilen anlamı saptırma anlamını ifade etmektedir. Cezâîrî'nin "Tahrifu'l-Kur'ân" başlığı altında sünnî kaynaklara yaptığı atıfların ise büyük kısmı nesh ile ilgili rivayetlerden oluşmaktadır. Yani nesh ile ilgili bu nakiller, Kur'ân'ın bir kısım ayetlerinin sâkit ve zâyi olduğuna delil sayılmıştır. Oysaki ıskat ve zâyi etmenin tahriften farklı şeyler olduğu, neshin ise tahrifle ilgisinin olmadığı açıktır. Öte yandan eğer bir ayetin neshi tahrif sayılacaksa, o zaman Kur'ân'da neshin varlığını kabul eden Şîî âlimlerin de tahrifçi olarak değerlendirilmesi gerekir. Şîî kaynaklarda ise bu hususta bir şeye rastladığımızı söyleyemeyiz. Şayet neshin tahrifle ilgisi yoksa o zaman Sünnî kaynaklarda bu konuda nakledilen rivayetlerin de tahrife delil sayılmaması gerekecektir.

Cezâîrî'nin Kur'ân'ın tahrifi konusunda nesh ile ilgili olmayan itirazlarının da isabetli olmadığı sonucuna varmamız mümkündür. Fâtiha ve Muavvize-teyn'le ilgili nakillerde, rivâyetlerin tamamını göz önüne almayıp sadece kendi iddiasını destekleyen birkaç rivayeti öne sürmesi meseleye bütüncül

⁸¹ Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 29; Suyûtî, *el-İtkân*, III, 66.

⁸² Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 30-34.

⁸³ Ayrıntı için bkz. Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 35-40; Suyûtî, *el-İtkân*, III, 70-87.

yaklaşmadığının bir göstergesidir. Dahası, Muavvizeteyn'in Kur'an'dan olmadığına dair iddiaların, bazı Şî hadîs kaynaklarına da muhalif olduğu görülmektedir. Kıraat farklarına dair nakillerin tahrife delil olarak kullanılması da aynı şekilde isabetli görünmemektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet'e göre, câiz görülen bütün kıraatler sahih Sünnet'le sabittir ve bunların tahrifle ilgisi yoktur.

Cezâîrî, "Tahrifu'l-Kur'an" başlığı altında bütün bu rivayetleri sıraladıktan sonra, ilginç bir şekilde Kur'an'ın İncil gibi tahrif ve tağyire uğramadığı sonucuna varmaktadır, diğer taraftan bu durum ona göre, Kur'an'ın bazı kısımlarının sâkıt olduğu gerçeğini de değiştirmemektedir. Cezâîrî'nin vardığı bu nokta, Kur'an'ın tahrifi meselesinde aynı çizgide durmayan Şî müelliflerin bireysel itirazlarına da kuşku ile bakmamıza yol açmaktadır.

Netice itibariyle Cezâîrî'nin Kur'an'ın tahrifi meselesinde ve bu sadette Ehl-i Sünnet'e ait eserlere yaptığı atıflarda bütüncül olmayan, parçacı ve taraflı bir üslup kullandığını söyleyebiliriz. Şî'nin en eski ve en önemli tefsirlerinden biri olan el-Kummî tefsirine yazdığı mukaddimede "Hüccetü'l-İslam" olarak takdim edilen Cezâîrî'nin bu yaklaşımı, aynı görüşü paylaşan diğer Şî âlimlerin *Tahrifu'l-Kur'an* meselesindeki tutumları hakkında da fikir verici niteliktedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdillâh İbn Muhammed b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî (ö. 241/855), *Müsned*, I-XLV, thk. Şuayb el-Arnaût / Âdil Mürşid ve diğerleri, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 2001.
- el-Âlûsî, Şihabuddin Mahmud b. Abdillâh el-Hüseynî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XVI, thk. Ali Abdülbari Atıyye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- Aliyyü'l-Kârî, Ali b. Muhammed Ebû'l-Hasan Nûreddin el-Herevî (ö. 1014/1607), *Mirkâtü'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtü'l-Mesâbîh*, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2002.
- Avâcî, Galib b. Ali, *Furukun Muâsıratun Tüntesebu İlâ'l-İslam ve Beyanu Mevkıfî'l-İslâmi Minha*, I-III, el-Mektebetü'l-Asriyyeti'z-Zehabiyye, Cidde, 2001.
- el-Bağavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd b. Muhammed b. el-Ferrâ (ö. 510/1116), *Meâlimu't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I-V, thk. Abdürrezzak el-Mehdî, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1998.
- el-Bahrânî, Seyyid Hâşim (ö. 1107/1686), *el-Burhan fî Tefsîri'l-Kur'ân*, tahkik: Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Müessesetü'l-Bi'se, Kum, tsz.
- el-Beydâvî, el-Kâdî Nâsirüddîn Ebî Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl (Tefsîru'l-Beydâvî)*, I-V, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyai't-Türâs, Beyrut, 1997.

- el-Bezzar, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdülhalik el-Basri (ö. 292/905), *el-Bahrü'z-Zehhar = Müsnedü'l-Bezzar*, I-IX, thk., Mahfuzurrahman Zeynullah, Müessesetu Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut/ Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, 1409/1988.
- ed-Düleymî, Ekrem Abdu Halîfeti Hamd, *Cem'u'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2006.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/ 889), *Sünen*, I-V, nşr. Mahmûd Avvâme, Dâru'l Kible/Cidde-Müessesetu'r-Reyyân/Beyrut-el-Mektebetü'l Mekkiyye/Mekke, 1998.
- Ebû'l-Meâlî, Mahmud Şükri b. Abdillâh b. Mahmûd b. Ebî's-Senâ el-Âlûsî (ö. 1342/ 1924), *Subbu'l-Azâb Alâ Men Sebbe'l-Ashâb*, thk. Abdullâh el-Buhârî, Advâu's-Selef, Riyad, 1997.
- el-Enbârî, İbrahim b. İsmail, *Mevsûatü'l-Kur'âniyye*, I-XI, Müessesetu Sicli'l-Arab, yayıneri yok, 1405/1984-5.
- el-Halidî, Salâh Abdülfettah, *el-Kur'ân ve Nakdu Metâmi'r-Ruhbân*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 2007.
- Hâmid Müsevhlî el-İdrisî, *el-Fâdıhu li-Mezhebi's-Şiati'l-İmâmîyye*, Mektebetü'r-Rıdvân, Mısır, 2007.
- el-Hayderî, Seyyid Kemal, *Sıyanetü'l-Kur'âni Mine't-Tahrîf*, yayıneri yok, tsz.
- İbn Abdilberr b. Âsım el-Kurtubî, Ebû Amr Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 463/ 1071), *et-Temhîdu bima fı'l-Muvattai mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, I-XIV, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî /Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Vizâretu Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, Fas, 1387/1967.
- İbn Atıyye el-Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman b. Temâm (ö. 542/ 1147), *el-Muharreru'l-Vecîz fı Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, I-V, thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed et-Temîmî er-Râzî (ö. 327/ 939), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetü Nizâr, Suudi Arabistan, 1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, el-Hâfız Ebû'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali (ö. 852/ 1448), *Fethu'l-Bârî Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki- Muhibbüddin el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1959.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî (ö. 276/ 889), *Te'vîlu Müşkîl'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbrahim b. Amir b. Ali er-Rühaylî, *el-İntisâr*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2003.
- İhsan-ı İlahî Zahîr el-Pakistanî (ö. 1407/ 1985-6), *eş-Şîa ve's-Sünne*, İdaretu Tercümani's-Sünne, Lahor, 1979.
- , *eş-Şîa ve'l-Kur'ân*, İdaretu Tercümani's-Sünne, Lahor, tsz.
- el-Kâsım b. Sellam b. Abdullâh el-Herevî el-Bağdadî (ö. 224/ 838), Ebû Ubeyd, *Fedâilu'l-Kur'ân*, Dâru İbn Kesîr, thk: Mervan el-Atıyye/Muhsin Harabe/Vefa Takiyyüddin, Beyrut, 1415/1995.
- Küleynî, Ebû Cafer Sikâtu'l-İslam Muhammed b. Yakûb b. İshak (ö. 329/ 940), *el-Usûl Mine'l-Kâfî (Usûlu'l-Kâfî)*, I-VIII, yayıneri yok, tsz.
- el-Kummî, Ebû'l-Hasan Ali b. İbrahim (ö. 307/ 920), *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Seyyid Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî, Müessesetu Dâri'l-Kitab, Kum, 1968.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferh el-Hazrecî Şemsüddîn (ö. 671/ 1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I-XX, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhin Atfîş, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1964.

- el-Mecclîsî, Muhammed Bakır (ö. 1110/ 1698), *Bihâru'l-Envâri'l-Câmia li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Athâr*, I-CX, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut, 1983.
- el-Mîlânî, Seyyid Ali el-Hüseynî, *Ademu Tahrîfi'l-Kur'ân*, Merkezu'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, Kum, 1421/ 2000-1.
- Muhammed b. Abdurrahman es-Seyf, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kur'ân*, Dâru'l-İman, İskenderiye, tsz.
- Muhammed Mâlullah, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kur'ân*, takdim: Muhammed Ahmed en-Necefî, Dâru'l-Va'yi'l-İslamî, Beyrut, 1986.
- Mustafa Müslim, *Mebâhis fi Tefsîri'l-Mevdûi*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 2005.
- Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık, İstanbul, 1995.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri (ö. 261/ 875), *Sahîh*, I-III, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî, İstanbul, 1992.
- en-Necefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızuddîn (ö. 710/ 1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, I-III, thk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, Beyrut, 1998.
- en-Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref (ö. 676/ 1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühhezzeb*, I-XX, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- er-Radavî, es-Seyyid Murtaza, *el-Burhan Alâ Ademi Tahrîfi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Emîre, Beyrut, 2005.
- er-Râvendî, Ebû'l-Hüseyn Kutbüddîn Saîd b. Abdillâh (ö. 573/1178), *Fıkhu'l-Kur'ân*, I-II, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Mektebetü Ayetillahi'l-Uzma en-Necefî Mar'aşî, Matbaatu'l-Vilaye, Kum, 1984-5.
- er-Râzî, İmam Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyn et-Teymî (ö. 606/ 1209), *Mefâtihu'l-Gayb*, I-XXXII, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1998.
- er-Ruhaylî, İbrahim b. Amir b. Ali, *el-İntisâr Li's-Sahbi ve'l-Âl Min İftirâti's-Semâvî'i'd-Dâll*, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medîne, 2003.
- Subhî es-Sâlih (ö. 1407/ 1986), *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-İlm, yayınyeri yok, 2000.
- es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman (ö. 911/ 1505), *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-IV, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm, el-Hey'etü'l-Misriyyeti li'l-Âmme, Kahire, 1974.
- , *ed-Dürri'l-Mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, tsz.
- , *ed-Dîbâc alâ Sahîh-i Müslim b. Haccâc*, I-VI, thk. Ebû İshak el-Huveynî el-Eserî, Dâru İbn Affan, Suudi Arabistan, 1996.
- , *Mu'tereku'l-Akrân fi İ'câzi'l-Kur'ân*, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- eş-Şa'rânî, Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali Ebû Muhammed (ö. 973/ 1565), *el-Kibrîtü'l-Ahmer fi Beyâni Ulûmi's-Şeyhi'l-Ekber*, tashih: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- et-Taberânî, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub Ebû'l-Kâsım (v. 360/ 971), *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XXV, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire, tsz.
- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa es-Sevre (ö. 209/ 825), *el-Câmiu's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî)*, I-V, Şirketü'l Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, Mısır, 1975.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzak el-Hüseynî Ebû'l-Feyz Murtazâ (ö. 1205/ 1790), *Tâcu'l-Arûs*, I-XL, Dâru'l-Hidâye, tsz.

- ez-Zehabî, Muhammed Hüseyin (. 1977), *et-Tefsir ve'l-Mfessirn*, I-II, Mektebetü Vehbe, Kahire, tsz.
- ez-Zemaher, Eb'l-Ksm Mahmûd b. Ömer (. 538/ 1143), *el-Kefu An Hakki't-Tenzîl*, I-IV, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1985.
- ez-Zerkânî, Muhammed Abdülazîm (. 1367/ 1948), *Menâhilü'l-rfan*, I-II, Matbaatu sa el-Bâbi'l-Halebî ve rekhu, tsz.
- ez-Zerke, Bedrüddin Muhammed b. Abdillah (. 794/ 1392), *el-Burhan f Ulûmi'l-Kur'n*, I-IV, thk. Muhammed Eb'l-Fadl brahim, Dâru hyai'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut/ Lübnan, 1957.

Kur'an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi

*Dr. Münteha Maşalı**

Öz: Günümüzde Kur'an söz konusu olduğunda Kur'an okumanın öneminden bahsedilmekte, konferans ve panel gibi ilmi toplantılarda olduğu kadar vaazlarda, hutbelerde ve dini sohbetlerde de sıklıkla bu türden değerlendirmelere gidilmekte, fakat Kur'an okuma ile neyin kastedildiği meselesine pek de değinilmemektedir. İşte bu makalede "Kur'an okuma" kavramından neyin anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiği üzerinde durulacak, bu yönüyle Kur'an okuma kavramı bir mahiyet ve içerik analizine tabi tutulacaktır. Bu çerçevede özellikle Kur'an okumanın kendini gösterdiği düzeyler ele alınacak, bu düzeylerin ifade ettiği anlam tahlile tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an okuma düzeyleri, tilavet, tedebbür, iktidâ, tertîl.

An Essay on how to read the Qur'an and recitation levels

Abstract: It is well known that nowadays the most repeated phrase, when the Qur'an be a question, is the sentence of "we have to read the Qur'an". In this article we emphasized the meaning of the concept of "reading to the Qur'an" and we accomplished the content analysis of this concept. In this context we studied the Quran reading levels and analyzed the meaning of these levels.

Keywords: Quran reading levels, tilawat, reflection, emulation, slow modulation.

İktibas / Citation: Münteha Maşalı, "Kur'an Okumanın Keyfiyeti ve Okuma Düzeyleri Üzerine Bir Tahlil Denemesi", *Usûl*, 15 (2011/1), 75 - 89.

Giriş

Bilindiği üzere pek çok ayette Kur'an okumanın önemine işaret edilerek bu yönde tavsiyelerde bulunulmuştur. Bu çerçevede Fâtır 35/29. ayette Kur'an okumak, zarar etme ihtimali bulunmayan bir ticarete benzetilmiş, Neml 27/92 ve Ankebût 29/45 ayetlerinde Hz. Peygamber, Allah'a kullukla olduğu gibi Kur'an'ı okumakla da emrolunmuştur. Yine pek çok ayette Kur'an okumanın müminlerin temel vasıflarından biri olduğuna işaret edilmiştir. Bu çerçevede Enfâl 8/2 ve Zümer 39/23 ayetlerinde, gerçek müminlerin ve Allah'a karşı derinden saygı duyanların Kur'an ayetlerini duyduklarında yüreklerinin titrediği,

** Nilüfer İlçe Müftülüğü, Uzman Vaize.

Kur'an'ın etkisiyle tüylerinin diken diken olduğu, Allah'a olan bağlılıklarının arttığı, dinledikleri ayetlerin etkisiyle içlerini bir huzur ve sükûnun kapladığı ifade edilmiş; İnşikâk 84/21. ayette ise inanmayanların kendilerine Kur'an okunduğunda ona karşı duyarsız kaldıkları ifade edilerek onların bu duyarsız halleri hayreti mücib olarak nitelendirilmiştir. Müzzemmil 73/7. ayetinde ise Kur'an okumak için özellikle gece vakitlerinin tercih edilmesi öğütlenmiş, gece saatlerinde okunan ayetlerin etkisinin çok daha güçlü olacağı ifade edilmiştir.

Kur'ânî beyanların yanı sıra Hz. Peygamber (sav) de Kur'an okumanın bir mümin için ifade ettiği öneme ve değere işaretle bulunmuşlardır. Nitekim bir hadislerinde "Ümmetimin en faziletli ibadeti, Kur'an tilavetidir" buyurmuşlar,¹ Kur'an okumanın tazammun ettiği fazilete de yeri geldikçe işaret etmişlerdir. Kur'an'dan bir harfi okuyan kimsenin bir iyilik/hasene işlemiş olacağını, her iyiliğe de on misliyle karşılık verileceğini dolayısıyla Bakara sûresinin başındaki "elif-lâm-mîm" müstakil harflerini okuyan bir kimsenin otuz sevap kazanacağını ifade buyuran nebevî beyan bunların başında gelir.² Hz. Peygamber (sav), Kur'an okuduğu esnada ortamı bir huzur ve güvenin kapladığını, o ortama meleklerin teşrif ettiğini bildirmişler;³ Kur'an okuyan mümini gerek tadı gerekse kokusu güzel olan bir turunca benzetmişler;⁴ normalde bir kişiyi kıskanmanın haram olmasına karşın gece gündüz Kur'an okuyan kimseyi kıskanmanın meşru oluşuna dikkat çekmişlerdir.⁵

-
- 1 Alâuddin Ali b. Abdülmelik b. Kâdî Han Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, nşr. Bekri Hayyânî-Saffet Sakka, Beyrut ts., I, 511 (2263-2265 no'lu hadisler).
 - 2 Tirmizî , "*Fedâilü'l-Kur'ân*", 16. Ayrıca bkz. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed b. Abdulvâhid el-Hayyâtî, Mağrib 1415/1995, I, 248; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ummâl*, I, 518.
 - 3 Buhârî, "*Fedâilü'l-Kur'ân*", 15.
 - 4 Buhârî, "*Fedâilü'l-Kur'ân*", 17.
 - 5 Buhârî, "*Fedâilü'l-Kur'ân*", 20. Gerek Buhârî ve Müslim gibi hadis kaynaklarının "*Fedâilü'l-Kur'ân*" kitaplarında gerekse Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû'l-Fadl er-Râzî (ö. 454/1062) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibi âlimlerin *Fedâilü'l-Kur'ân* isimli müstakil eserlerinde bu konuya ilişkin çok sayıda hadise yer verilmiştir.

Bu bağlamda şu sorunun izahı önem arz etmektedir: Zikri geçen ayet ve hadislerde tavsiye edilen “Kur’an okuma”, tam olarak nasıl bir “okuma”ya karşılık gelmektedir. Bir başka ifadeyle Kur’an okuma söz konusu olduğunda tek düzey ve tek tip bir okuma biçimi mi, yoksa muhtelif okuma düzeyleri ve biçimleri mi mevzu bahis olmaktadır? Bu soruların cevabının, Müslüman birey için Kur’an’ın özetle ne olduğunun tayin ve tespitinde gizli olduğu kabulünden hareket ettiğimizde, aslında sadece şu temel soruya verilecek cevabın, zikri geçen soru veya soruların tamamına cevap oluşturacak bir nitelik taşıdığı görülecektir. Söz konusu temel soru şudur: Müslümanlar için Kur’an’ın ana vasfı nedir? İslam düşünce geleneğinde Kur’an hakkında farklı zaviyelerden serdedilmiş muhtelif tavsiflerin bulunduğu bir vakiadır. Ancak bunların tamamını kuşatan ana tavsifin “Kur’an Müslümanlar için varoluş kaynağıdır” nitelemesi olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim İslam medeniyetinin Kur’an etrafında neşet etmiş olması, bu medeniyetin akli ve nakli ilimlerini Kur’an’a dayalı olarak dokumuş olması ve gelişimini Kur’an’ı esas alarak gerçekleştirmesi de bu yargıyı teyit etmektedir. Bu yüzdendir ki İslam medeniyetinin varlığını/mevcudiyetini Kur’an’a borçlu olduğunu, dolayısıyla Kur’an olmamış olsaydı İslam medeniyeti diye bir olgudan bahsetmenin mümkün olmayacağını söylemek asla indirgemeci bir tespit olmaz.⁶

Kur’an’ın Müslüman birey için varoluş kaynağı olması, onun hayatında Kur’an’ın mevcudiyetinden söz edilebilir olmasını zorunlu kılar. Peki Kur’an Müslüman bireyin hayatında nasıl mevcudiyet kazanacaktır? Ya da böyle bir mevcudiyetten bahsedebilmek nasıl ve ne zaman mümkün olacaktır? Bu varolma hali tek bir düzeyde mi görünüm arz etmektedir, yoksa onun tezahür ettiği muhtelif düzeylerin varlığından bahsetmek mümkün müdür? Bu çerçevede serdedilmesi mümkün olan bu ve daha başka sorulara cevap bağlamında Gazâlî’nin (ö. 505/1111) varoluş mertebeleriyle ilgili tasnifi bize yol gösterici olabilir. Şöyle ki, Gazâlî’ye göre bir şeyin varoluşu şu mertebelerde tahakkuk etmektedir: (1) Dış dünya itibarıyla bir varlığa sahip olma (el-vucûd fi’l-a’yân). (2) Zihinde bir varlığa sahip olma (el-vucûd fi’l-ezhân). (3) Dilde/lisanda bir

6 Bkz. Hasan Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2011, s. 203.

varlığa sahip olma (el-vucûd fî'l-lisân). Bunlardan ilki aslî/hakîki varolma halini, ikincisi ilmî/formel varolma halini, üçüncüsü ise lafzi/delaletsel varolma halini ifade eder. Gazâlî bu tasnifini “semâ/gök” örneği üzerinden şöyle izah etmektedir: “Semânın/göğün” dış dünyada bizatihi bir varlığı bulunmaktadır. Ancak onun, bunun dışında da bir varlığı söz konusudur ki o da bizim zihnimizdeki varlığıdır. Göğün bir de lisani varlığı söz konusudur. Bu onun seslerden mürekkep lafzî yönüdür. Nitekim biz göğü/semâyı ifade etmek için “sîn”, “mîm”, “elif” ve “hemze”yi telaffuz ederiz, böylece de o bizim lisanımızda varlık kazanır.

Gazâlî'nin teorisindeki bu mertebeler arasındaki ilişkiye gelince bu mertebelerden sonra gelen önce gelene delalet etmektedir. Dolayısıyla lisani varlık düzeyi zihnî varlık düzeyine, zihnî varlık düzeyi de aynî varlık düzeyine delalet eder. Bir başka ifadeyle “semâ” lafzı, “semâ” dendiğinde bizim zihnimizde oluşan surete delalet eder, zihnimizde canlanan bu suret ise dış dünyada/gerçek hayatta var olan semâyâ mutabıktır. Bu ilişki şu şekilde de ifade edilebilir: Semânın dış dünyada bir varlığı söz konusu olmamış olsaydı, onu zihnimizde canlandıramazdık, zihnimizde canlandıramamış olsaydık onu bilemezdik/hissedemedik, bilemediğimizde/hissedemediğimizde de onu lisanımızla ifade edemedik.⁷

Gazâlî'nin varoluş mertebeleriyle ilgili bu tasnifini esas alacak olursak şunu söyleyebiliriz ki bir Müslüman için Kur'an'ın varlığından bahsedebilmek ancak Kur'an'ın onun dünyasında aynî/fiilî, zihnî ve lisani düzeylerde mevcut olmasıyla mümkündür. Bu düzeyler aynı zamanda Kur'an'ı okuma düzeylerine de karşılık gelmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ı okumak dendiğinde üç çeşit okumadan bahsedilebilir ki bunlar “fiilî okuma”, “zihnî/tedebüren okuma” ve “lafzi/teberrüken okuma” düzeyleridir. Şimdi sırasıyla bu düzeylerin ne anlama geldiğini ve neye tekabül ettiğini açıklamaya çalışalım.

7 Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsna*, nşr. Mahmûd Bîcû, Dimaşk 1420/1999, s. 9-10. Gazâlî'nin varoluş mertebeleriyle ilgili bu taksimatı ve izahları, Teftazânî tarafından da benimsenmiştir. Bir farkla ki Teftazânî buna “hattî varlık” şeklinde dördüncü bir varlık mertebesini daha ilave etmiştir. Bkz. Sadeddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1419/1998, I, 342-343.

I. Kur'an'ın Bireyin Dünyasında Bilfiil Mevcudiyeti: Fiilî Okuma Düzeyi

Fiilî okuma Kur'an'ın bizim için canlı metin olması halini ifade eder ki Kur'an okumadan da kasıt esas itibariyle de bu tarz bir okumadır. Zira fiilî okuma Kur'an'ın bizim için damardaki kan gibi olmasını, onun bizden bağımsız ve ayrı bir şekilde bizim ötemizde, uzağımızda duran bir kitap, öylesine bir metin, sadece sayfası çevrilecek, gözle takip edilecek, dudakla telaffuz edilecek bir metin değil de hayatımıza, içimize işlemiş olarak bizde yaşaması gereken, söyledikleri bizim dünyamızda, duygumuzda karşılık bulması gereken bir kitap olması halini ifade eder. Dolayısıyla bu okuma biçiminde Kur'an'la irtibat zihni bir faaliyet ve bu faaliyetin gerektirdiği teknik bilgi üzerine değil, iman ve teslimiyet üzerine kurulu olur. Bu yönüyle de fiilî okuma, kelâm-ı ilâhînin telkin ettiği esas ve öğretilerin iman ve teslimiyete dayalı olarak benimsenip bilfiil hayata ve pratiğe aktarılması şeklinde gerçekleşir. Dolayısıyla Kur'an'ı fiilî olarak okumak, Kur'an'ın inanç, ahlak ve ahkâm olarak ifade edebileceğimiz temel öğretilerini içselleştirip gereğini yapmaktan ibaret olacaktır.

Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) “Biz bu mübarek kitabı/vahyi, onun ayetlerini tedebbür etsinler ve akl-ı selim sahibi olanlar ondan ibret dersi çıkarsınlar diye indirdik.” meâlindeki Sâd 38/29. Ayeti, tefsir çerçevesinde “Kur'an'ı tedebbür etme”yi “amel ile ona tabi olma” olarak izah etmesi; keza Hz. Ömer'in (ra) “Bir kimsenin Kur'an okuması sizi aldatmasın, o bir kelam olup onu hepimiz okuruz, siz amel eden kimseye itibar ediniz.”, yine Fudayl b. İyâz'ın (ö. 187/803) “Kur'an kendisiyle amel edilmek için inmiştir, oysa insanlar onu okumayı amel haline getirmişlerdir.” şeklindeki sözleri Kur'an'ı okumanın amele/eyleme sevk ettiği ölçüde ve oranda gerçek/hakiki bir okuma olacağı hususunu öne çıkarmakta, dolayısıyla da fiilî okumanın önemine işaret etmektedir.⁸

Kur'an'da, Kur'an'ın okunuşunu ifade etmek için ‘tilâvet’ tabirinin seçilmiş olması da esas itibariyle bu yönde bir delalet taşımaktadır. Nitekim Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) de ifade ettiği gibi ‘tilâvet’ kelimesi ilahi kitaplar için kullanılan bir kelime/kavram olup ‘mütâbaat’ anlamına gelmektedir. Ancak

8 Bkz. Hatîb Bağdâdî, *İktidâu'l-İlm el-Amel*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Beyrut 1404/1984, s. 70-71, 76.

burada söz konusu olan mütâbaat, hem bu ilahi kitapları kıraat etmeyi/okumayı, hem de bu kitapların içermiş oldukları emir, nehiy, terğîb ve terhîb kabilinden beyanların gereğini yapmayı tazammun etmektedir; bu yönüyle de ‘kıraat’ kelimesinden daha hususidir. Buna göre her ‘tilavet’ bir ‘kıraat’ olmakla birlikte her ‘kıraat’ bir ‘tilavet’ değildir. Bu yönüyle de Bakara 2/121 ayetinde geçmekte olan “yetlûnehû hakka tilâvetih” ibaresi, “Allah’ın vahyine gerek ilim gerekse amel olarak tabi olmak” anlamını ifade etmektedir.⁹

Fahredden er-Râzî (ö. 606/1210) anılan ayeti tefsirinde, ‘tilâvet’ kelimesinin ‘bilfiil uymak’ şeklinde bir anlama geldiğinden bahsetmiştir. Fahreddin er-Râzî’ye göre “ve’l-kameri izâ telâhâ/onu izleyen aya yemin olsun ki” şeklindeki Şems 91/2 ayeti ile dilde bir kimseye uyan/tabî olan kişi için söylenen “telâhu fi’len” şeklindeki kullanım da bu anlamı teyit etmektedir.¹⁰

Râgıb’ın zikri geçen değerlendirmelerini aktaran Hasan Mustafavî’ye göre ise ‘t-l-y’ maddesinin ifade ettiği asli anlam “bir şeyi öne almak ve ona halef olmak suretiyle onun ardında yer almak”tır. Bu yönde bir delalet ‘tilavet’ kelimesinde de gözlemlenmektedir. Şöyle ki Kur’an’ı tilavet eden kimse tilavetiyle Kur’an’ı ilan ve tebliğ etmesi, Kur’an’a karşı tazim ve teşrifte bulunması, Kur’an’a ittiba ve itaat etmesi suretiyle Kur’an’ı öne almış olmaktadır. Mustafavî’ye göre pek çok ayette geçen ‘tilavet’ kelimesi Kur’an’ın imam, kendisine uyulan/mukteda olduğuna, onu okuyanların onun peşinde yer aldıklarına, onu önder kıldıklarına, onun nuruyla aydınlandıklarına, onun ahkâmından istifade ettiklerine, onu dikkate aldıklarına, ona itibar ettiklerine, tilavet etmek suretiyle onu yüceltiklerine işareti içermektedir. Kıraat kelimesi ise tilavet kelimesinin delalet ettiği bu özel anlamları tazammun etmez. Çünkü kıraat yalnızca Kur’an kelimesinin telaffuzunu ve bu lafızların anlamlarının tespitini ifade eder, bunun ötesinde ameli bir duruma işareti ihtiva etmez.¹¹

Gerek Râgıb’ın gerekse Mustafavî’nin bu izah ve açıklamalarını şu şekilde özetlemek mümkündür: ‘Tilavet’ kelimesi ‘takibiyet’ anlamını ifade etmekle

9 Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut ts., s. 75.

10 Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtilu’l-Ğayb (et-Tefsîru’l-Kebîr)*, Beyrut 1981, IV, 35.

11 Hasan Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti’l-Kur’ân*, Tahran 1945, I, 424-426.

birlikte buradaki ‘takibiyet’, ‘ittiba’ anlamındaki bir takibiyetten ziyade ‘iktidâ’ anlamındaki bir takibiyettir; dolayısıyla da Kur’an bağlamında geçen ‘yetlûne’ lafzı ‘izlerler’ değil ‘uyarlar’ anlamına gelmektedir. Bu yönüyle “Kur’an’ı tilavet ederler” tabiri, “Okurlar, okuduklarına da bi hakkın iktida ederler.” anlamını ifade eder. Nafi’-İbn Ömer kanalıyla gelen bir hadiste Hz. Peygamber’in (sav) Bakara 2/121’deki “yetlûnehû hakka tilâvetih” cümlesini “ona hakkıyla tabi olanlar” şeklinde tefsir ettiğinin belirtilmesi, keza Ebû Rezîn el-Ukaylî’nin (ra) bu ibareye “ona hak ettiği şekilde tabi olanlar ve lâyıık-ı veçhile onunla amel edenler” şeklinde bir mana yüklemiş olması ‘tilavet’ kelimesinin delaletiyle ilgili bu izahları teyit etmektedir.¹²

II. Kur’an’ın Bireyin Zihninde Mevcudiyeti: Tedebbür Amaçlı Okuma

Kur’an’ın bizim hayatımızda bu şekil fiilî bir karşılık bulması, bizi Kur’an’la daha başka düzeylerde irtibata geçmeye sevk edecektir. Bunlardan biri de Kur’an’ı tedebbür amaçlı okuma düzeyidir. Şöyle ki Kur’an bizim hayatımızda, yaşantımızda bir karşılık bulduğu andan itibaren, o mübarek kelamla ilgili olan her şey bizim için anlamlı, önemli, değerli hale gelir ve bizim dikkatimizi çekmeye başlar. Kur’an’ın mana ve mesajını tespit etmeyi hedef alan tedebbür amaçlı okuma da bu andan itibaren bizim için değerli ve anlamlı hale gelir. Öte yandan Kur’an merkezli bir hayat pratiğini benimsemiş olarak ifade edebileceğimiz fiili okumanın sağlıklı olabilmesi için, Kur’an’ı tedebbür amaçlı okumaya ihtiyaç duyarız. Çünkü yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kur’an’ı fiilî olarak okumak, Kur’an’ın inanç, ahlak ve ahkâm olarak ifade edebileceğimiz temel öğretileri mucibince bir hayat pratiğini benimsemekten ibarettir. Anılan öğretilerin -bir başka ifadeyle Kur’an’ın bizden beklentilerinin- tespitinin, Kur’an’ın tedebbür amaçlı okunması sayesinde mümkün olacağı da bir gerçektir.

Öte yandan Kur’an bizim mebd-meadımızı ilgilendiren bir kitaptır. İnsanın kazıya kazıya, tırmalaya tırmalaya cevabını bir türlü bulamadığı “nereden geldik nereye gidiyoruz” sorusu başta olmak üzere mebd ve meâdı ilgilendiren bütün hayatî soruların cevabını en net bir biçimde Kur’an vazetmektedir. Bu

12 Bkz. Hatîb Bağdâdî, *İktidâü'l-İlm el-Amel*, s. 76-77.

yönüyle mebde ve meâdı ilgilendiren Kur'an'ı, hayatın içine katmak, dolayısıyla da Kur'an'ın taşıdığı mana ve mesaja muttali olmak her Müslümanın en öncelikli görevidir. Kur'an lafızlarınca taşınan mana ve mesajın tespit ve idraki ise Kur'an'ı tedebbüren okumayı zorunlu kılmaktadır¹³. Bu durumda Kur'an'ın okunması sıradan “bir kitap okuma” olarak değil bir hayat-memat meselesi olarak karşımıza çıkacaktır ve bu tarz bir okumanın gayesi de daha iyi nasıl Müslüman oluruz, Allah'a ubudiyetimizi nasıl artırırız olacaktır.

Muhasibî (ö. 243/857) *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân* isimli eserinde Kur'an'ın müminlerin mebde ve meâdını ilgilendiren bir kitap oluşunun, onu okumayı ve anlamayı anlamlı kılan vasıflardan birisi olduğu hususu üzerinde ısrarla durmuş ve özetle şunları söylemiştir:

“Allah kullarına kendilerini tanıtmak, gafillerin içine düştüğü uyusukluktan onları uyandırmak, kalplerini diriltmek, onları aydınlatmak, kalplerine şifa vermek, cahilliklerini gidermek, şeklerini yok etmek, içine düştükleri yanlışlıkları ortadan kaldırmak, hidayet yollarını açıklamak, hakikat adına oluşabilecek şüpheleri ortadan kaldırmak, şeytanın vesveselerini izale etmek için indirmiştir/lütfetmiştir Kur'an'ı. Dolayısıyla Kur'an'ın bu gönderiliş amacından istifade etmek isteyen kimse, onun mana ve mesajını tespit yönünde çok güçlü bir isteğe sahip olacaktır.”¹⁴

Bu bağlamda şunu ifade etmek gerekir ki Kur'an'ın mana ve mesajını tespite yönelik bir Kur'an okuma faaliyeti, Kur'an-ı Kerim'i özünde ona bağlı kalınacak bir hayat kitabı olarak okumayı beceremediğinde, bu tarz bir okumada Müslümanlıkla dipten bir bağ kurulamayacak ve daha iyi Müslüman olma şeklinde bir sonuca müncer olmayacaktır. Dolayısıyla böyle bir okuma, daha iyi nasıl Müslüman oluruz, Allah'a ubudiyetimizi nasıl artırırız şeklinde bir dert ve hedefi esas alan bir okuma olduğu zaman bir anlam ifade eder.

13 Bahattin Dartma, *Yeniden Kur'an'a Yönelmek*, İstanbul 2003, s. 44; Abdullah Emin Çimen, *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği*, İstanbul 2010, s. 40-41.

14 Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, nşr. Hüseyin Kuvvetli, yy., 1391/1971, s. 306-307.

Bilindiği üzere kıraat âlimleri kıraat/tilavet türlerini tahkîk, tedvîr, hadr ve tertîl şeklinde kısımlara ayırmışlardır. Kıraat âlimlerinin bu yöndeki değerlendirmelerine bakıldığında onların ‘tertîl’ ile diğer kıraat türleri arasında özde şöyle bir farklılık gözlemledikleri görülür: Tertîl okunan ayetlerin içerdiği mana ve mesajın tespitine imkân veren tedebbür amaçlı okuma iken, sair kıraat türleri yalnızca harflerin sahih bir biçimde telaffuzunu esas almaktadır.¹⁵

III. Kur’an’ın Bireyin Lisanında Mevcudiyeti: Teberrüken Okuma

Kur’an’ın bizim hayatımızda fiilî bir karşılık bulmasının bizi Kur’an’la irtibata geçirdiği bir diğer husus da onun bir metin olarak ve teberrüken okunmasıdır. Çünkü Kur’an eğer bizim hayatımızda bir karşılık buluyorsa, O’nun dışarıdan gelen aksu sadası ve terennümü de, o mübarek kelama ait olacağı için, bizim katımızda önemli ve değerli hale gelecektir. Çünkü Kur’an’ı hayat pratiği yapan kimse bilir ve inanır ki O sıradan bir beşerin kelamı değil, onu var eden Allah’ın yükseklerden gelen bir hitabıdır. Kur’an aracılığıyla bu Yüce Kudret ona tenezzül etmiş (inzal/tenzîl), onu muhatap yerine koymuş ve ‘Ey kulum!’ şeklinde hitapta bulunmuştur; onu dikkate almış ve muhatap kılmaya layık görmüştür. Kur’an bizim zihin dünyamızda böyle bir konuma ulaştığında, onun dışarıdan gelen aksu sadası bizde mutlak surette bir duygu inceliğine, bir kalp yumuşamasına yol açacaktır. Çünkü - manası bilinmese de- bir ilahi kelimadan duyulan sestir o. Nitekim bu gerçek Zümer 39/23 ayetinde “Rablerine karşı derin saygı duyanların tüyleri, Kur’an’ın etkisiyle ürperir.” şeklinde ifade buyurulmuştur.

Muhasibî’nin Kur’an’ı okumayı anlamlı kılan vasfın ne olduğuyla ilgili değerlendirmeleri bu anlattıklarımızı teyit eder niteliktedir. Zira Muhasibî’ye göre Kur’an okumayı anlamlı kılan vasıf, onun mütekelliminin Allah olmasıdır. Ona göre Kur’an’ı okumak ve anlamak, Kur’an’ın mütekellimi olan Allah’ın, muhatabın gönlündeki konumuna bağlı olarak bir değere sahip olur. Dolayısıyla mesele kişinin imanıyla doğrudan ilgilidir. Bir başka ifadeyle Kur’an’ın biza-tihi okunuşunu anlamlı ve değerli kılan şey, onun Allah’ın kelamı olmasıdır.

15 Bkz. İbnü’l-Cezerî Ebû’l-Hayr Muhammed, *en-Neşr fî’l-Kırâti’l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ’, Beyrut ts., I, 208-209.

Çünkü bu kelamın kimin sözü olduğu dikkate alındığında ve onun sahibinin kim olduğu düşünüldüğünde, onun okunuşunun ifade ettiği anlam ve değer de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Muhasibi bunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Kur’an’ın mütekellimi senin gönlünde yüce bir konuma sahip olduğunda, senin katında Allah Teâlâ’nın kelamını dinlemekten, onun sözlerinin manasını fehmetmekten daha yüce, daha üstün, daha faydalı, daha lezzetli ve daha hoş/tatlı bir şey olmaz: çünkü sen O’na karşı büyük bir sevgi ve hürmet beslemektesin. Zira o kelamın mütekellimi Allah Teâlâdır, dolayısıyla bir söze karşı olan ilgi, o sözün sahibine karşı duyulan sevgi ölçüsünde olur.”¹⁶

Muhasibi bu bağlamda “kıyâsü’l-gâib alâ’ş-şâhit” ilkesini işleterek meseleyi insani ilişkiler üzerinden temellendirmeye çalışır ve şöyle der:

“Bizler bir arkadaşımızın, bir âlimin ve önem atfettiğimiz bir kimşenin sözlerine, ona karşı duyduğumuz sevgi ve muhabbet ölçüsünde değer atfederiz; ona karşı duyduğumuz sevgi ve saygı ölçüsünde onun sözünü yüceltiriz, tekrarlarız, anlama yönünde bir çaba harcarız...¹⁷ Biri, diğerine gezip gördüğü yerlerin anlatımını içeren ve bunun dışında dünya ve âhiret saadetine ilişkin herhangi bir hususu ihtiva etmeyen bir hitapta bulunduğu, dinleyen kişi, yanında anlatan konumundaki bu arkadaşı belli bir değere ve saygınlığa sahip ise, ona kulak verir, kulak verirken de onun anlattıklarının manasını anlamaya çalışır. Bu kişinin böyle davranmasının sebebi, sözün sahibine karşı duyduğu sevgi ve hürmettir. Sözelimi bu iki arkadaştan anlatan, kendisini dinlediğini düşündüğü arkadaşının haddizatında onu dinlemediğini, zihninin ve gönlünün o esnada başka şeylerle meşgul olduğunu bilmiş olsa, muhatabına son derece kızar ve buradan muhatabının onun sözlerini dikkate almadığı, kendisine fazla değer vermediğinden dolayı da ifadelerine önem vermediği şeklinde bir sonuç çıkarır.”¹⁸

Muhasibi bu tespitinde son derece haklıdır. Çünkü bizler gündelik hayatımızda takdir ettiğimiz kimselerin sözlerine kulak veririz, değer atfettiğimiz kişilerin sesini duyduğumuzda mutluluk hissederiz, etkilenip heyecanlanırız, kal-

16 Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s. 306.

17 Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s. 302.

18 Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, s. 309-310.

bimiz çarpar. Hatta kimi zaman onların boş ve anlamsız sözlerini dahi can kulağıyla dinleriz. Yine kendisine hürmet ettiğimiz, saydığımız, huzurunda mahcup duruma düşmekten endişe ettiğimiz kişilerin bize bir şey söylemesinden müteessir oluruz ve bu teessürle kimi zaman ürpeririz. İşte gönlümüzde ayrı bir yeri bulunan kişilerin sözünü dinlediğimizde ve onların huzurunda bulunduğumuzda nasıl bu tarz farklı hisler içerisine giriyorsak, bizi var eden, varlığından haberdar eden Yüce Kudretin bize hitabı olan Kur'an'ın, bize seslenen bir kelam olarak, bu canlılıkta bu duyarlılıkta okunması ve dinlenmesi, bizde kaçınılmaz olarak huşûya yol açacaktır. Kendisini sevdiğimiz kimselerin hiçbir önem taşımayan sözlerini bile sırf onlara olan sevgimizden dolayı can kulağıyla dinlerken, bizim mebde ve meâdımızı ilgilendiren ve içinde asla boş, lüzumsuz bir şeyi barındırmayan ilahi kelama karşı duyarsız kalmamız mümkün olmayacaktır. Muhasibi'ye göre Kuran'ı anlamayan, Kur'an ibarelerinin mana ve medlüllerini tespit etme kudretinde olmayan bir kimsenin, onun mahza tilavetinden etkilenmesinin ve haz almasının sebebi de o kimsenin Allah'a karşı duyduğu hürmet ve saygıdan başka bir şey değildir. Öyle ki:

“Şayet Allah Teâlâ Kur'an'ı bizim anlamayacağımız bir dilde indirmiş olsaydı ve biz de Kur'an okunduğunda onun manalarını anlamasaydık, ancak şunu da mutlaka bilseydik ki Kur'an, yüceler yücesi olan ve benzeri bulunmayan Allah Teâlâ'nın kelamıdır; sonra da gerek bizler gerekse gökleri ve yeri mesken tutmuş bulunanlar kendinden geçseydi, bunda garipsenecek bir şey olmazdı. Hatta mahlukat Allah'ın bir kelamının bulunduğunu söyleseydi de bu kelamı işitmeseydi, sonra da o kelamın sahibinin büyüklüğü sebebiyle ona karşı saygı ve tazim yüzünden kendilerinden geçselerdi, bu da anormal olmazdı. Keza Kur'an'ı okuyan kimse onu Arapça olarak okusaydı, bizler de okunanı dinleseydik, fakat onun manasını anlamasaydık, ama o kimsenin, Yüceler Yücesi Allah Teâlâ'nın kelamını okumakta olduğunu bilseydik de Allah'a olan tazim ve iclâlden dolayı hepimiz oracıkta ölseydik, bu durum da yine garip/tuhaf bir hadise olarak değerlendirilemezdi.”¹⁹

Ancak modern dönemde Kur'an'ı hayatın içine katalım şeklindeki söylemle birlikte, Kur'an okumayı, mana ve mesajı tespitte hasretme anlayışı her zaman-

19 Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân*, s. 308.

kinden daha güçlü bir biçimde kendini hissettirmeye başladı ve buna bağlı olarak Kur'an'ın teberrüken okunmasına ve ezberlenmesine burun kıvrırma şeklinde bir yaklaşım hâkim hale geldi. Çünkü bu süreçte İslam dünyasının geri kalışının ana sebebinin İslam'ın yanlış anlaşılması olduğu, dolayısıyla da geleneksel İslam anlayışından kurtulmanın bir gereklilik arz ettiği, bunun ise ancak İslam'ın en sahih biçimde öğrenileceği kaynak olan Kur'an'a dönmekle ve onun telkin ettiği mana ve mesajın ortaya konmasıyla mümkün olabileceği yönünde değerlendirmeler öne çıktı. Bu bağlamda Kur'an'ı anlamadan okuyan kimseler eleştirilir olmaya başladı, avam-havas herkes Kur'an'ın anlamıyla buluşmaya çağrıldı. Bu yaklaşımın etkinliğini günümüzde de muhafaza ettiğini söylemek mümkündür. Zira günümüzde muhatap kitlenin dinî tahsil almamış insanlardan oluştuğu cami vaazlarında ve dinî sohbetlerde dahi “Kur'an'ı anlamayan iyi Müslüman olamaz” şeklindeki ifadeler çok sık rastlanmakta, anlamaksızın Kur'an okuyan kimseler eleştiri konusu yapılmakta, bu nitelikte okumaların hiçbir değerinin bulunmadığı söylenmekte ve son tahlilde teberrüken okuma itibarsızlaştırılmaya çalışılmaktadır.

Bu yaklaşım biçiminin ve ona eşlik eden değerlendirmelerin temel yanılması, manayı lafza indirgemek ve anlamın lafzın taşıdığından ötesinde bir başka boyutunun bulunmadığını düşündürmektedir. Oysa anlamın muhtelif boyutlarından ve yönlerinden bahsetmek mümkündür. Bu boyutlardan birinin belki de en önemlisinin lafzın/metnin delalet ettiği anlam boyutu olduğu bir gerçektir. Ancak anlamın bir de lafzın sınırlarını aşan hatta kimi zaman ondan tamamen bağımsız olan bir başka boyutu daha vardır. Bu boyutta delaletin tespiti zihinde tahakkuk eden aklî bir faaliyet değil, kalpte oluşan hissî/tecrübî bir faaliyet olarak gerçekleşir. Dolayısıyla burada anlam lafızda değil, kulağa gelen seste ve o sesin kalpte oluşturduğu duyguda tecelli eder. Bu faaliyeti besleyen şey de kişinin Kur'an'ın mütekellimi olan Allah'a karşı duyduğu iman ve bağlılık ile Kelam-ı İlahi olan Kur'an'a karşı duyduğu aşırı muhabbet ve onu okumaktan aldığı hazdır. Zira kişi Kur'an'ı Allah'a iman ve teslimiyet temelinde ve O'nun rızasını tahsilin ötesinde hiçbir kaygı gütmekten gönülden okuduğunda, onun gönlünde, lafzın delaletinin ötesine çıkan ve bir hissiyat olarak yaşanan derin anlamlar oluşur. Bilgiden/zihni süreçlerden ziyade duygusal süreçlerin önce çıktığı bu hissi anlamları oluşturan şey, lafız-mana arasındaki ilişki değil, kulun

Allah'ın azamet ve büyüklüğüne ve ilahi kelamın yüceliğine ilişkin içinde taşıdığı derin hissiyattır. Böyle bir hissiyatın eşlik etmediği tedebbürün sahih sonuçlar vermeyeceği de muhakkaktır.

Sonuç

Kur'an'ın okunmasında asıl olan bu okumanın bir fiili okuma olmasıdır, bir metin okuması değil. Fiili okuma Kur'an'ın bizim için canlı bir metin olması halini ifade eder. Böyle bir okumada Kur'an bizden bağımsız bir kitap, bir metin olmaktan çıkar, hayatımıza, yapımıza işlemiş bir şey olarak bizde yaşar, söyledikleri bizim dünyamızda, duygumuzda karşılık bulur. Bunun içindir ki Kur'an'da onun okunuşu 'tilavet' kavramıyla ifade edilmiştir. Zira 'peşinden gitme', 'takip etme' anlamlarına gelen 'tilavet' kelimesinin içerdiği takibiyet, 'ittiba' anlamından ziyade 'iktidâ' anlamını tazammun etmektedir. Öte yandan Kur'an'ın okunması öylesine bir kitap okuması değil, bir hayat-memat meselesidir. Çünkü "nereden geldik nereye gidiyoruz" sorusu başta olmak üzere mebde ve meâdımızı ilgilendiren soruların cevaplarını Kur'an'da bulmaktayız. Bu da, onu anlama amaçlı okumayı anlamlı, hatta zorunlu kılmaktadır. Tabii bütün bunlar, Kur'an bir metin olarak okunduğunda bunun bir kıymeti, değeri yoktur, şeklinde bir anlayışa müncer olmamak şartıyla geçerlidir. Çünkü Kur'an eğer bizim hayatımızda bir karşılık buluyorsa, onun aksu sadası da, terennümü de, o mübarek kelama ait olduğu için, bizim için önem arz edecektir. Manası hiç bilinmese, teberrüken okunsa bile bu böyledir. Çünkü bu durumda duyulan, ilahi kelamın sesidir ve bu ses bizde mutlak surette bir duygu inceliğine, bir kalp yumuşamasına yol açacaktır. Keza Kur'an, bizi var eden, varlığından haberdar eden Yüce Kudretin tenezzül buyurup bizi muhatap kıldığı bir hitap olarak okunduğunda, bize seslenen ilahi kelama bu canlılıkta, bu duyarlılıkta, bu şuurla kulak verdiğimizizde, onun okunması bizde mutlak surette huşûya yol açacaktır. İşte Kur'an okumayı ibadet kılan vasıf da budur.

Bütün bunlara rağmen modern dönemde Kur'an'ı hayatın içine katalım söylemiyle birlikte Kur'an'ın bu şekil okunmasına burun kıvrırma, Kur'an okudukça "Yine mi okunuyor!" gibi bir tavır takınma hali kendini hissettirmeye başladı. Bir başka ifadeyle Kur'an okumadan kasdın sadece tedebbür amaçlı okuma olduğu, teberrüken okumanın hiçbir kıymetinin bulunmadığı ifade edilir hale geldi. Oysa gelenekte 'tedebbüren okuma' ve 'teberrüken okuma', hiçbir

zaman birbirine alternatif ve zıt iki okuma biçimi olarak görülmemiş, tam tersine birbirini tamamlayan iki kıraat şekli olarak değerlendirilmiştir. Nitekim kaynaklarımızda selefin her iki tarz okumada bulunduğu dair hayli bilgi nakledilmektedir. Bu nakillere bakıldığında selefin kimi zaman sevap kazanma amacı güderek ‘kesreti kıraati’ esas aldığı, buna bağlı olarak da Kur’an’dan daha fazla bölümü okumaya imkân veren kıraat tarzını (hadır) tercih ettiği, kimi zaman da tedebbürü esas aldığı ve buna imkân veren okuma tarzını (tertîl) tercih ettiği görülmektedir.

Öte yandan şurasını da asla unutmamak gerekir ki Kur’an hem bizim mebde ve meadımızı ilgilendiren bir kitaptır, hem de bizi var eden Yüce Kudretin kendisiyle bize seslendiği mübarek kelimedir, bu yönüyle o, hem zihin dünyamızı hem de gönül dünyamızı mamur eder; böyle olduğu için de tedebbüren de okunur, teberrüken de okunur. Tedebbür amaçlı okunması ile teberrük amaçlı okunması arasında bir mahiyet farkı yoktur, suret farkı vardır. Kur’an’ı okuyan ve dinleyen kimsenin, onun, kimin kelamı olduğunu bir an olsun dikkatten uzak tutmaması gerekir. Kur’an’ın mütekeliminin Allah oluşu gerçeği biraz olsun düşünüldüğünde, bu noktada havsala biraz olsun zorlandığında, Kur’an-ı Kerim’in nasıl bir kelim olduğu ve onu okumanın bütün yönleriyle ve boyutlarıyla ne kadar değerli olduğu kendiliğinden anlaşılacaktır.

Kaynakça

- Abdullah Emin Çimen, *Hafızlık Tarihi ve Türkiye’de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği*, İstanbul 2010.
- Alâuddîn Ali b. Abdülmelik b. Kâdî Han Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-Ummâl fî Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef’âl*, nşr. Bekri Hayyânî-Saffet Sakka, Beyrut ts.
- Bahattin Dartma, *Yeniden Kur’an’a Yönelmek*, İstanbul 2003.
- Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb (et-Tefsîru’l-Kebîr)*, Beyrut 1981.
- Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ Şerhu Esmâillâhi’l-Hüsnâ*, nşr. Mahmûd Bîcû, Dimaşk 1420/1999, s. 9-10
- Ebû İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed b. Abdulvâhid el-Hayyâtî, Mağrib 1415/1995
- Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmü’l-Kur’ân*, nşr. Hüseyin Kuvvetli, yy., 1391/1971.
- Hasan Hanefî, *Gelenek ve Yenilenme*, çev. M. Emin Maşalı, Ankara 2011.
- Hasan Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti’l-Kur’ân*, Tahran 1945.
- Hatîb Bağdâdî, *İktidâu’l-İlm el-Amel*, nşr. Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, Beyrut 1404/1984.

İbnü'l-Cezerî Ebû'l-Hayr Muhammed, *en-Neşr fi'l-Kırâti'l-Aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut ts.

Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*.

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut ts.

Sadeddin Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1419/1998.

Erken Dönem Hanefî Mezhebi Eserlerinde ve Osmanlı Dönemi Nükûllü Fetvâ Mecmualarında “Kitâbu’l-eşribe”

Nergiz ÖNCE*

Öz: İçecekler konusunu ele alan bu makalede, erken dönem Hanefî mezhebi eserlerinde içeceklerle ilgili var olan tartışmalara her içecek özelinde yer verilerek mezhep imamlarının konuyla ilgili görüşlerini nasıl belirledikleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte erken dönem Hanefî literatürünü esas alan ve bu döneme göre daha pratiğe yönelik olan Osmanlı fetvâ mecmualarında hangi içeceklerin ilk dönemden itibaren tartışıla gelindiği, yeni ne tür içecekler ortaya çıktığı ele alınmıştır. Ayrıca bunlarla ilgili hüküm verilirken erken dönemdeki görüşlerin takip edilip edilmediği bir diğer ifadeyle şeyhülsâmların seleflerinin neresinde durdukları tespiti çalışılarak dönemin içeceklerle ilgili fikhî görüşlerini anlamak amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefî mezhebi, Osmanlı dönemi, fetvâ, kahve, uyuşturucu, içecekler.

“Kitab al-Ashribah” in the Early Period of Hanafi School’s Books and Fatwa Collections With Nuqul in the Ottoman Period

Abstract: This article presents specific discussions about each kinds of “drinks” in early period writings of Hanafi school of Islamic jurisprudence and it also tries to analyze the methodology of Hanafi imams in making their decisions about the drinks. Furthermore, in this study, more practical Ottoman fatwa journals which based on early period Hanafi literature are surveyed to discover what kinds of drinks were being discussed since the early periods and kinds of new drinks were introduced. Additionally, it is aimed to comprehend fiqh opinions of that period drinks by figuring out whether or not the early period was followed, in other words, how the Sheikhu Islams followed their predecessors while ruling a fatwa about the drinks.

Keywords Hanafi School of Islamic Jurisprudence, Ottoman period, fatwa, coffee, drug, drinks.

İktibas / Citation: Nezgiz Önce, “Erken Dönem Hanefî Mezhebi Eserlerinde ve Osmanlı Dönemi Nükûllü Fetvâ Mecmualarında “Kitâbu’l-eşribe”, *Usûl*, 15 (2011/1), 91 - 124.

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Öğrencisi

Giriş

Hız. Muhammed (s.a.v.) zamanında tedrici bir şekilde yasaklanmış olan içkilerin hangileri olduğu ve ayette geçen “hamr” kelimesinin kapsamı öteden beri tartışılan konulardan biridir. Bu konuda Hanefîler özellikle Ebû Hanîfe haram içeceklerin halkasını dar tutmakla ithaf edilmiştir. Söz konusu tartışmaları ve iddiaları anlayabilmek için bunların çıkış noktasının bilinmesi gerektiği düşüncesindeyiz. Bu sebeple klasik dönem Hanefî mezhebi eserlerinde bu mevzunun nasıl ele alındığının iyi tespit edilmesi gerekmektedir.¹ Bununla birlikte mezhep birikimini ve pratiğini görebilmek adına fetvâ mecmualarının incelenmesinin önem arz ettiği açıktır.

Biz de bu noktalardan hareketle fıkıh literatüründe içeceklerin incelendiği bölüm olan “kitâbu’l-eşribe”yi öncelikli olarak mezhebin temel eserlerinden tarayarak Hanefîler’in ilk dönemden itibaren sarhoş edici içeceklere nasıl yaklaştıklarını ve mezhep içerisindeki görüş ayrılıklarını belirleyeceğiz. Daha sonra Hanefîler’in içeceklere dair yaklaşımlarında herhangi bir değişimin olup olmadığı, varsa hangi noktalarda ortaya çıktığının tespiti için de Osmanlı fetvâ mecmualarına başvurarak içeceklerle ilgili mezhep görüşlerinin nasıl geliştiğini tespite çalışacağız.

Bütün bunlar gerçekleştirilirken iki farklı dönemde ele alınan literatürdeki konuların işleyişinin paralellik arz etmesini sağlamak ve çalışmanın hacmini makul tutmak adına klasik dönemde kitâbu’l-eşribe geçen tabhu’l-asîr, bâbu’t-ta’zîr gibi alt başlıklara ayrıca yer verilmeyecek, hadler kısmı da ayrıntılı bir şekilde anlatılmayacaktır.

Üç ana bölümde işlenecek olan makalenin ilk bölümünde, temel eserlerden içeceklerle ilgili en geniş yelpazeyi sunan Mervezî’nin *el-Kâfî* adlı eseri çerçevesinde içeceklerin tanıtımları ve ilgili hükümleri belirtilecek, ikinci

¹ Hanefî mezhebi klasik dönem eserleri ile İmam Muhammed’in yazdığı, *el-Câmiü’s-sagîr*, *Kitâbu’l-âsâr*, Ebû Yûsuf’a ait *Kitâbu’l-âsâr*, İmam Muhammed’in eserlerini bir araya getiren Mervezî’nin *el-Kâfî* adlı eseri, Mervezî’nin çağdaşı olan Tahâvî ve Cessas’ın *Muhtasaru’t-Tahavî*, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, *Şerhu Muhtasari’t-Tahavî*, *Muhtasaru İhtilâfî’l-fukahâ* adlı eşribe bölümü bulunan kitaplar kastedilmektedir.

bölümde temel tartışma noktalarından birine değinilecek, üçüncü bölümde ise konunun fetvâ mecmualarında ele alınış biçimleri klasik dönemle birlikte değerlendirilecektir.

A. Erken Dönem Hanefî Mezhebi Eserlerinde İçecekler

1. Hamr (خمر)

Sarhoş edici içeceklerden -ayette isminin geçmesine binaen- haramlığı kesin olarak bilinen içecek hamrdır. Hükmü bu kadar açık olan hamrın mahiyeti ise oldukça tartışmalıdır.

خمر kökünden gelen “hamr” kelimesi sözlükte bir şeyin örtülmesi, gizlenmesi, başka bir şeyle karışması, olgunlaşması, sahiplenilmesi gibi anlamlara gelmektedir.²

Ebû Hanîfe hamrı, “yaş üzüm suyunun/sırasının bir süre bekletildikten sonra kaynaması,³ keskinleşmesi ve köpüğünü atmasıyla oluşan içki” şeklinde tarif etmektedir.⁴ Ebû Hanîfe'nin diğerlerinden farklı olarak neden köpük atma şartını öne sürdüğü hususuna Cessas açıklık getirmiştir. Cessas, üzüm suyunun köpük attıktan sonraki haline “hamr” denileceği konusunda ittifak, köpük atmadan önceki hali için ihtilaf bulunduğunu, hükümlerin de kesin bilgilere dayandırılması gerektiğinden Ebû Hanîfe'nin ittifak mahallini benimsediğini belirtmektedir.⁵

² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, “hmr” md., Dâru'l-ma'ârif, Kahire, h. 1119; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, “hmr” md., thk. Abdüsettar Ahmed Ferrac, Vizaretü'l-İrşad ve'l-Enba', Kuveyt, 1965. (1 numaralı dipnot minion pro 10 punto onun dışındakiler times new roman 10 punto)

³ Burada “kaynamak” tan kasıt fermantasyon sonucu açığa çıkan CO₂ gazının sıvı yüzeyinde baloncuklar meydana getirmesi sebebiyle kaynama benzeri bir görüntünün oluşmasıdır. Yoksa gerçek manada ateş vb. ile kaynama kastedilmemektedir.

⁴ Mervezî, *el-Kâfi*, Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 68, vr. 14/a; Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, thk. Ebû'l-Vefa el-Efgânî, Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, h. 1370, s. 277; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, tahrir İbrahim Şemseddin, Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 2006, IV, 212; Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, Muhammed Abdullah Han, (Doktora Tezi), Câmiatu Ümmi'l-Kura Külliyyatü's-Şeria' ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, h. 1415, II, 636.

⁵ Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 636.

Bu durumla ilgili Serahsî'nin de açıklamaları mevcuttur. Öncelikle Ebû Hanîfe'nin "hamr" ı üzüm suyundan farklı bir madde olarak gördüğü, üzüm suyunun helalliğinin sabit olduğu ve sabitliği kesin olarak bilinen bir şeyin ancak benzeri bir kesinlik ile ortadan kalkabileceği ve bu kesinliğin sağlanması için de üzüm suyunun kaynadıktan sonra köpüğünü atması gerektiği belirtilmektedir. Sonrasında hadlerden yola çıkarak had sebeplerindeki noksanlığın şüpheye yol açabileceği ve bu şüphenin de haddi düşüreceği, haddin gerçekleşmesi için had sebebinin tam olarak meydana gelmesi gerektiği vurgulanmış hamr haddi için de aynı durumun geçerli olduğu dolayısıyla hamrın eksiksiz oluşması gerektiği bunun da ancak köpük atma ile mümkün olduğu zikredilmiştir.⁶

Ebû Yûsuf'a göre ise hamr, yaş üzüm suyunun bekletilip keskinleşmesi ile elde edilen sarhoş edici içecektir.⁷ Ebû Hanîfe'de olduğu gibi köpük atma şartı aramaz.⁸

Serahsî Ebû Yûsuf'un tanımını da yorumlamıştır. Ebû Yûsuf'a göre üzüm suyu keskinleştiği zaman sarhoşluk vasfı ortaya çıkmakta ve hamr meydana gelmiş bulunmaktadır. Üzüm suyunun köpüğünü atmış ya da atmamış olmasının bu duruma bir etkisi yoktur.⁹

İmam Muhammed'in, ilk dönem eserlerinde Cessas'ın Tahâvî şerhi hariç hamr ile ilgili bir tanımla bulunmadığı gibi Ebû Yûsuf veya Ebû Hanîfe'nin hamr tanımlarına her hangi bir itirazı ya da ziyadesi de mevcut değildir. Cessas'ın eserinde ise Ebû Yûsuf'un hamr tanımı zikredildikten sonra "bu aynı zamanda İmam Muhammed'in de sözüdür" ibaresi geçmektedir. Bazı fıkıh kitaplarında¹⁰ da görebileceğimiz bu ifadenin kaynağı Cessas olabileceği gibi

⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, Matbaatü's-saade, Kâhire, 1331, XXIV, 13. Konuyla ilgili benzer açıklamalar için bkz. Aynî, *a.g.e.*, IX, 501; Şeyhzâde, *Mecmau'l-ehur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, Dâru'l-ihyâi't-turasi'l-'arabî, h. 1316, II, 569.

⁷ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, s. 212; Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, s. 279; Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 636.

⁸ Tahâvî, *Muhtasari't-Tahâvî*, s. 279.

⁹ Serahsî, *a.g.e.*, XXIV, 13.

¹⁰ Serahsî, *a.g.e.*, XXIV, 13; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcut, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut,

bu cümleyi aktaranların bizim ulaşamadığımız rivayetlere veya eserlere sahip olma ihtimali de bulunmaktadır.

Bunların yanında *el-Câmiü's-sagîr*'in Sadru'sş-şehîd'e ait olan şerhinin bir nüshasında İmam Muhammed'in “Her sarhoş edici hamrdır”¹¹ ifadesine yer verilir. Fakat diğer bir nüshada aynı yerde bulunan ifade “Her sarhoş edici haramdır.”¹² şeklinde geçmektedir. Serahsî'nin Mebsût'u da ikinci rivayet destekleyen bilgileri ihtiva etmektedir.¹³

Tüm bunlar göz önüne alındığında, İmam Muhammed'in kimi zaman görüş bildirmemesi kimi zaman Ebû Yûsuf ile kimi zaman diğer mezheplerle aynı görüşü paylaşması ve her birini destekleyebilecek farklı rivayetlerinin aktarılması onun hamr tanımını ile ilgili net bir bilgiye ulaşılmasını güçleştirmektedir.

Yine ilk dönem Hanefî mezhebi âlimlerinden Tahâvî ve Cessas da Ebû Yûsuf'un tarifini benimsediklerini belirtmişlerdir.¹⁴

Hamrın tanımına ve ne olup-olmadığına dair özellikle Cessas ve Tahâvî ciddi tartışmalar yapmışlar ve çeşitli delillerle görüşlerini ispata çalışmışlardır. Çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından bu tartışmalara yer vermemekle birlikte, kısaca bu tartışmaların Hanefîler'in, hamrın yaş üzüm suyunun pişirilmeksizin bekletilip keskinleşmesiyle meydana gelen bir içecek olduğu, başka hiçbir içeceğe hamr denilemeyeceği denilse bile bunun mecaz kapsamında değerlendirilip hükümlerinin kıyas edilemeyeceği, şeklindeki iddiaları ile karşıt görüşler ve bu görüşlere karşı serdedilen delillerden meydana geldiği söylenilebilir.¹⁵

1997, VI, 406; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukaha*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1984, s. 325.

¹¹ Sadru'sş-şehîd, *Şerhu Câmiü's-sagîr*, Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 665, vr. 157.

¹² Sadru'sş-şehîd, *Şerhu Câmiü's-sagîr*, Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1544, vr. 97/a.

¹³ Serahsî, *a.g.e.*, XXIV, 4.

¹⁴ Tahâvî, *Muhtasaru't-Tahâvî*, s. 278; Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 636.

¹⁵ Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 324-328; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, IV, 211-215.

Diğer mezhepler ise ağırlıklı olarak hamrı; üzüm, hurma, mısır, buğday, bal... hangi maddeden olursa olsun sarhoş edici her türlü içki olarak tanımlamışlardır.¹⁶

Hamr ile ilgili hükümlere gelindiğinde mezhep içinde ittifak olduğu görülmektedir. Buna göre hamrın zaruret hali dışında zerre miktarı içilmesi haramdır. Müslüman bir kimsenin hamr bulundurması ve alım-satımı yasak olup, Müslüman birinin hamrı döküldüğünde tazmin yükümlülüğü doğmamaktadır. Hamrın tortusuyla taranmak, hamr içine bitki koyup koku olarak kullanmak, hayvana hamr içirmek mekruh kabul edilmiş, hamr ile tedaviye ise kesinlikle cevaz verilmemiştir. Hamrın necisliği de üzerinde ittifak bulunan noktalardan biridir. Önemli bir diğer husus ise hamrın sirkeleşmesi ya da sirkeleştirilmesidir. Diğer mezhepler kendiliğinden sirkeleşmesi ile dışarıdan müdahale yoluyla sirkeleştirilmesi arasında fark gözetirlerken Hanefî mezhebinde bu konuda mezhep içi bir ihtilaf söz konusu değildir. Sirkeleştirme ya da hamr içine balık, tuz gibi maddeler atma kimyasal işlemler olduğundan hamrın yapısını değiştirmektedir. Daha sonraki bölümde Osmanlı fetvâlarında geçen içeceklerle ilgili tartışmalar açısından bu husus önem arz etmektedir.

2. Seker (السكر)

Kuru hurma, mersin (İçkinin şiddetini arttırmak için kullanılan,¹⁷ Arap topraklarında çokça bulunan, düz arazi ve dağlarda yetişen, sürekli yeşil yaprağı bulunan ayrıca büyük bir ağaç haline de gelebilen bitki¹⁸) ve keşûttan (nebîz yapımında kullanılan, sarı renkte, yaprakları ve gövdesi bulunmayan bir çeşit bitki¹⁹) oluşan içecek. Genelde kuru hurmanın suda bekletilip pişirilmemiş

¹⁶ Sahnûn, *el-Müdevvene*, nşr. Zekeriyâ Âmirât, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, IV, 523; İbn Kudâme, *el-Mugnî şerhu Muhtasari'l-Hirakî*, Dâru'l-âlemi'l-kütüb, X, 495; Şirbinî, *Mugni'l-muhtâc*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997, IV, 246; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, s. 214-215; Cessas, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, s. 324.

¹⁷ *Lisânü'l-'arab*, “skr” md.

¹⁸ *Lisânü'l-'arab*, “evs” md.

¹⁹ *Lisânü'l-'arab*, “kş” md. Latince, *Artemisia Absinthium*, Türkçe karşılığı ise, *Pelin otu* dur. Papatyagillerden olup ilaç ve içki yapımında kullanılır. Ayrıca bkz. *Lisânü'l-'arab*, “frs” md.; *Tâcu'l-'arûs*, “frs” md.

hali için kullanılmıştır. Hurma hamrı olarak da adlandırılmıştır.²⁰ Ayrıca seker, nakî‘u’t-temr (kuru hurma hoşafı)²¹ ile eş anlamlı kullanılmıştır.

Kitaplarda geçen sekerle ilgili rivayetler genelde aynıdır. Ancak mezhep içerisinde hükümleri ile ilgili ihtilaflar bulunmaktadır.

Seker ismi bazı eserlerde özel olarak geçmemiş, kuru hurma nakî‘i olarak bahsedilmiş ve Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf tarafından mekruh görüldüğü belirtilmiştir.²² Ebû Yusuf’un kitabında Ebû Hanîfe’den Hammad yoluyla İbrahim en-Nehâf’in sekeri mekruh gördüğüne dair aktarılan rivayette Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’un sekeri mekruh kabul ettiklerini göstermektedir.²³ İmam Muhammed, sekeri kuru hurmanın pişirilmemiş hali olarak tarif etmiş ve hamr gibi haram olduğunu belirtmiştir.²⁴ Mervezî’nin ismi hamr olmasa bile hükümünün hamr gibi olduğunu belirten İbn Ömer’den aktardığı rivayet,²⁵ Cessas’ın sekerin haram olduğuna dair sıraladığı deliller bu iki müellifin İmam Muhammed’in görüşünü benimsediğini göstermektedir.

Tahâvî ise sekeri diğer nebizlerden ayırmak için bir neden görememiş Ebu Hanîfe ile Ebû Yûsuf’u bu konuda tutarsızlıkla suçlamıştır. Zira O ikisinin kullandığı delilin bir benzeri başka bir hadis bulunduğunu burada hamrın iki şeyden değil de beş şeyden yapıldığından bahsedildiğini ilkinin seçilmesinin mantikî bir gerekçesi olmadığını savunmuştur. (Cessas iki hadis arasında ayırım yaparken ilkinin sened açısından daha sağlam olduğundan bahsetmiştir.)²⁶ Tahâvî ayrıca, helal olduğu icma ile kabul edilmiş bir şeyin ancak haram kılındığını gösteren bir icma ile dışarıda tutulabileceğini, buna göre haram

²⁰ Cessas, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, II, 619; *Lisânü’l-‘arab*, “skr” md.; İmam Muhammed, *el-Câmiü’s-sagîr*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 849, vr. 87/a; Nesefî, *a.g.e.*, s. 318; *Tâcu’l-‘arûs*, “skr” md.

²¹ Buradaki hoşaf karşılaştırması tamamen sözlük anlamına dayanmaktadır. Yoksa bilinen manadaki hoşaf, meyve ya da kurularının şekerle birlikte suda kaynatılmasıyla oluşmaktadır. Bahsi geçen seker ise pişirilmeksizin elde edilen bir içecek türüdür ve sarhoş edici vasfı bulunmaktadır.

²² Tahâvî, *Muhtasariü’t-Tahâvî*, s. 278.

²³ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-âsâr*, s. 228.

²⁴ İmam Muhammed, *el-Câmiü’s-sagîr*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 849, vr. 87/a.

²⁵ Mervezî, *el-Kâfî*, vr. 11/a.

²⁶ Cessas, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, V, 328.

kılındığına iman ettiğinin hamr olduğunu, hamr olmayan içeceklerin haram kılındığına dair şahitlik edemeyeceğini, hamrın azının da çoğunun da haram olup diğer içeceklerden sarhoş edici miktarının haram bunun dışındakinin mübah olduğunu, aklî düşünme ve kıyasın da bunu gerektirdiğini belirtmiştir.²⁷

Sekerle ilgili olarak Tahâvî'nin yorumları hem O'nun içeceklerle ilgili görüşünü özetlemesi bakımından hem de mezhep imamlarına getirdiği eleştiriler bakımından oldukça önemlidir.

3. Ğubeyrâ (الغبيراء)

el-Kâfi'de “ğubeyrau's-seker” şeklinde tamlama olarak geçmektedir. Ğubeyra, toz rengi anlamına gelen “الأغبر” ın müennesi olan “الغبراء” kelimesinin ism-i tasgîridir. Ğubeyrau's-sekerin bahsi geçen renge benzemesinden dolayı bu ismi almış olmasının yanında kuru hurmadan pişirilmeden elde edilen nebîz için de kullanılma ihtimali bulunmaktadır.²⁸ Ebû Hanîfe ise ğubeyrânın bilinen bir ağaç olduğunu, yapraklarının ve meyvesinin renginden dolayı bu ismin verildiğini, olgunlaştığında ise kıpkırmızı olduğunu meyvesinin de bu isimle anıldığını söylemiştir. Ayrıca bu meyvelerden elde edilen sarhoş edici içkinin de adı olmuştur.²⁹ Ebû Hanîfe'nin tarifini yaptığı ğubeyrânın tam olarak ne olduğunu anlamak adına başvurduğumuz diğer kaynaklardan elde ettiğimiz bilgiler ışığında Türkçe karşılığının *üvez* olduğu ortaya çıkmıştır.³⁰ Latince *sorbus* olarak geçmekte olup gülgillerdendir.³¹ Pek

²⁷ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, s. 214, 215.

²⁸ Neseî, *a.g.e.*, s. 319.

²⁹ *Lisânü'l-'arab*, “ğbr” md.; *Tâcu'l-'arûs*, “ğbr” md.

³⁰ Tıp kitabı yazarı olan et-Türkmânî eserinde ğubeyrânın bilinen bir ağaç olduğu, meyvelerinin orta büyüklükteki bir zeytin kadar bulunduğu, hoş kekremsi (buruk) –içerdiği tanen sebebiyle- bir tada sahip olduğu, ondan elde edilen macunun ya da kurutulmuş meyvesinin ishale iyi geldiği, şerbetinin de şiddetli öksürüğe faydalı olduğu ve safrayı söküp attığı bilgisini vermiştir. et-Türkmânî, *el-Mu'temed fi'l-edviyeti'l-müfredede*, tsh. Mustafa Sakka, Dârü'l-ma'rife, Beyrut, ty.

³¹ H. Kemal Çağın, *Bitkilerin Gizli Dünyası II*, Bulut yay., İstanbul, 2004, s. 109.

çok türü bulunmaktadır. Ğubeyrânın ise sayılan özelliklerinden dolayı *sorbus aucuparia* olarak bilinen kuş üvezi olma ihtimali yüksektir.³²

Kullandığımız temel kaynaklarımız arasında sadece *el-Kâfi*'de bu içeceğin adı geçmektedir. Mervezî, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Muaz b. Cebel'i Yemen'e göndereceği zaman Muaz'a oranın halkını ğubeyrâu's-sekerden vazgeçirmesini emrettiği şeklinde bir hadis zikrederek³³ söz konusu içeceğin haram olduğu anlatmak istemiştir.³⁴

4. Fadîh (الفضيخ)

Yaş üzümden ya da ham hurmadan pişirilmeksizin yapılan, sarhoş edici içecek. Ayrıca fadîh, ham hurmanın kurutulduktan sonra bölünerek çiğ haliyle suda demlenmesi sonucu elde edilen içecek olarak da tarif edilmiştir.³⁵

Mervezî ve Cessas dışındaki müelliflerin eserlerinde fadîh ismine tesadüf edilmemektedir. Bu durum eserlerde ona ait hükümlerin olmadığı anlamına gelmemektedir. Zira Cessas fadîhle ilgili aktardığı bir rivayet sonrasında bunun nakî'ü't-temrin (kuru hurma nakî'i) tahrimine delil olarak kullanılabileceğini ifade etmiştir.³⁶ Ayrıca fadîhin nakî'ü'l-büsr (ham hurma nakî'i) olarak tanımlandığına da yer vermiştir.³⁷

Mezhep görüşü ise önceki iki içkide olduğu gibidir. Yani Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf mekruh, İmam Muhammed ile Cessas haram, İmam Tahâvî de sarhoş etmeyecek miktarı mübah kabul etmektedir.

³² Necati Güvenç Namıkoğlu, “Dişbudak Yapraklı Kuşüvezi”, *Türkiye'nin Ağaçları ve Çalıkları*, NTV yay., İstanbul, 2007.

³³ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 11/a; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Hamed b. Abdullah el-Cum'a, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 2004, VIII, 166.

³⁴ Ayrıca ğubeyrânın yenmesi ile ilgili hükümler için bkz. Takiyyüddin İbn Teymiye, *Risale fi hükmi ekli'l-ğubeyrâ*, Süleymaniye Ktp., Reisü'l-küttâb, nr. 01153, vr. 17-19/a.

³⁵ *Lisânü'l-'arab*, “fdh” md. ; Neseî, *a.g.e.*, s. 318; *Tâcu'l-'arûs*, “fdh” md.

³⁶ Cessas'ın söz konusu içeceğin ham hurmadan değil de kuru hurmadan elde edildiğini söylemesi fadîh yapılırken ham hurmanın kurutma işleminden geçmesi ile ilgili olabilir. Yoksa Cessas sekerin nakî'ü't-temr olduğunu özellikle belirtmiştir. Bir diğer ihtimalse sekerle fadîhin eş anlamlı olmasıdır.

³⁷ Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahavî*, II, 218.

5. Nakî‘ (النقيع)

Kuru üzümün suya atılıp tadı suya çıkıncaya kadar bekletip tanelerinden süzülmesiyle oluşan içecek. Kuru hurma ve diğer hububattan da yapılmaktadır.³⁸ “Nakîü’z-zebîb” (kuru üzüm nakîi), nakîü’t-temr (kuru hurma nakîi) şeklinde izafet terkibi olarak kullanılmaktadır. *el-Kâfi*’de bu terkiplerin başına bir de nebîz eklenmektedir. “نبيذ الزبيب المنقَّع” (kuru üzüm nakîinin farklı şekilde ifade edilmiş halidir.) “نبيذ الزبيب المعتق النقيع” (uzun süre bekletilmiş olan kuru üzüm nakîi anlamına gelmektedir.) gibi farklı varyasyonları mevcuttur.³⁹

Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf’a göre, kuru üzüm, ham hurma ve kuru hurma nakî’leri kaynadığı takdirde mekruhtur.⁴⁰ Ayrıca Cessas, Tahâvî’nin *İhtilâfu’l-ulemâ* adlı eserinin muhtasarında Ebû Yûsuf’un Ebû Hanîfe’den, kuru hurma nakî’inin haram olduğunu, ancak bu haramlığın hamrın tahriminden farklı olduğu şeklinde rivayette bulunduğunu belirtmiştir.⁴¹

İmam Muhammed diğer içeceklerden farklı olarak bunu tahrîmen mekruh olarak niteler.⁴²

6. Nebîzü’z-zebîb (نبيذ الزبيب)

Kuru üzümde elde edilen nebîz anlamına gelmektedir. Sadece kuru üzümde yapılan nebîz olarak ele alındığında içilmesinde herhangi bir beis görülmemektedir. Ancak yapılan bu nebîzin bekletilme süresiyle ilgili tartışmalar mevcuttur.

Mervezî’nin eserinde on gün ya da bir ay bekletilmiş olan kuru üzüm nebîzinin hamr olduğunu ve kaçınılması gerektiğine dair bir rivayet bulunmaktadır.⁴³ Yine bekletilmiş kuru üzüm nebîzinin pişmemiş halinin kaynama-

³⁸ *Lisânü’l-‘Arab*, “nk” md.; Nesefî, *a.g.e.*, s. 320; *Tâcu’l-‘arûs*, “nk” md.

³⁹ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 13/b, 14/a.

⁴⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, IV, s. 215.

⁴¹ Cessas, *Muhtasari İhtilâfu’l-‘ulemâ*, IV, 371.

⁴² İmam Muhammed, *el-Câmiü’s-sagîr*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 849, vr. 87/a.

⁴³ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 11/a. Aynı rivayet için bkz. İmam Muhammed, *el-Âsâr*, s. 228.

dığı sürece içilebileceği, kaynayıp keskinleşmesi durumuna onda hayır olmayacağı ifade edilmiştir.⁴⁴

Tahâvî Ebû Hanîfe’nin kuru üzüm nebîzinin bekletilmiş halini mekruh kabul ettiğini zikretmiştir. Ancak Cessas buna itiraz etmiş ve Ebû Hanîfe’nin pişirilmiş olduktan sonra bekletilip bekletilmemesi arasında bir fark gözetmediğini, Tahâvî’nin zikrettiği bu rivayetin bilinmediğini, mezhebin icmâ ettiği esas rivayetin Ebû Hanîfe’nin: “Dört şey hariç –hamr ve üçte ikisi gidip üçte biri kalana kadar pişirilmemiş olanlar- bütün nebîzler helaldir” sözü olduğunu belirtmiştir. Burada tam olarak dört şey geçmediği için onların “hamr, pişirilmiş üzüm suyu (üçte birinden fazlası kalacak şekilde pişirilen), nakî’ü’t-temr (seker) ve nakî’ü’z-zebîb olduğunu ayrıca açıklamıştır.⁴⁵ Cessas’ın ifadelerinden kuru üzüm nebîzinin pişirilmiş ve sonrasında bekletilerek keskinleşmiş hale gelen bir içecek olduğu anlaşılmaktadır. Serahsî Ebû Yûsuf’un da ilk etapta pişmiş halinden bahsettiğini ancak İbn Abbas’ın burada kastettiğinin kuru üzüm suyunun özellikle çiğ hali olduğunu ve gerçek manada “nbz” den müştak olan “nebîzin” kuru üzüm veya kuru hurmanın suya atılarak tadının suya çıkmasıyla elde edildiğini, fakat pişirildiğinde bu hal değişeceğinden nebîz isminin gerçek manada değil mecaz olarak kullanılabileceğini söylemiştir.

Sonuç olarak Mervezî, Tahâvî ve Serahsî nebîzü’z-zebîbi, kuru üzümün suyun içine atılarak tadı çıkana kadar bekletilmiş hali olarak ifadelendirmişler, bu süre zarfında içilmesinde bir sakınca görmeyip sarhoş edici hale gelecek kadar bekletilmişinin içilmemesi gerektiğini vurgulamışlardır. Cessas ise nebîzü’z-zebîbin pişirilmiş kuru üzüm suyu ve hükmünün mübah olduğunu, uzun süre bekletilip bekletilmemesinin de bu hükmü değiştirmeyeceğini dile getirmiştir.

7. Tılâ (الطلى)

Deve katranı anlamına gelmektedir. Kinaye yoluyla hamr için de kullanılmıştır. Üzüm suyunun üçte ikisi gidene kadar kaynatılmasıyla elde edilen içecektir. Müselles olarak da bilinir. Koyu kıvamı dolayısıyla develerin uyuz

⁴⁴ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 11/b.

⁴⁵ Cessas, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, II, 619.

vb. hastalıklardan kurtulması için kullanılan katrana benzediği için bu ismi almıştır.⁴⁶

Ebû Yûsuf'ta geçen ve daha sonra diğer eserlerde de gelecek olan bir rivayette üçte biri kalıncaya kadar pişirildiği net bir şekilde ifadelendirilmiş, Hz. Ömer ve Enes b. Mâlik'in tılâ içtiği ile ilgili rivayetlere yer verilmiştir.⁴⁷ Hz. Ömer'in içtiği tılâ müselles iken, Enes b. Mâlik'in içtiği munassaf (yarısı gidene kadar pişirilen) olarak geçmektedir.⁴⁸ Aynı haber İmam Muhammed'in eserinde de kayıtlıdır ve O bu görüşe katılmadığını, üçte ikisi gidip üçte biri kalana kadar pişirilmeyen tılânın içilmesinin uygun olmadığını (mekruh olduğunu) açıkça ifade etmiş ve Ebû Hanîfe'nin görüşü olduğunu söylemiştir.⁴⁹

İmam Muhammed üçte ikisi gidinceye kadar pişirilen üzüm suyunun içilmesinde ise bir sakınca olmadığına dair rivayete katıldığını ifade etmiş sonrasında İbrahim en-Nehâî'nin tılâyı sertleşinceye kadar bekletip sonra içtiği ve bunda bir beis görmediğine dair haberi sadece Ebû Hanîfe'nin sözü olarak nitelemiş kendi görüşünü belirtmemiştir.⁵⁰ Bir diğer eseri *el-Câmiü's-sagîr*'de de tılâ ve benzeri içecekleri içmede bir sakınca olmadığını (mübah olduğunu) zikretmiştir.⁵¹

Tahâvî *el-Muhtasar*'ında üzüm suyunun üçte ikisi gidip üçte biri kalana kadar pişirilip sonra kaynamış halinin içilmesinde Hanefî mezhebi imamlarının hepsine göre mübah olduğunu ifade etmiştir.⁵² Cessas da üçte biri kalacak şekilde pişirilen içecek hakkındaki rivayetlerin tevatür derecesinde meşhur olması sebebiyle mübah olduğunu belirtmiştir.⁵³

⁴⁶ *Lisânü'l-'arab*, "tla" md.; Nesefî, *a.g.e.*, s. 318; *Tâcu'l-'arûs*, "tla" md.

⁴⁷ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 227; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VIII, 130.

⁴⁸ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 227.

⁴⁹ İmam Muhammed, *Kitâbu'l-âsâr*, s. 709.

⁵⁰ İmam Muhammed, *Kitâbu'l-âsâr*, s. 708.

⁵¹ İmam Muhammed, *el-Câmiü's-sagîr*, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 849, vr. 87/a.

⁵² Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 281.

⁵³ Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 626.

8. Halitân (الخليطان)

“خلط” (karıştırmak) fiil kökünden türemiş olup, kuru üzüm ile yaş üzümün, kuru hurma ile yaş hurmanın ya da kuru hurma ile kuru üzümün...vb karıştırılmasıyla yapılan nebîz anlamına gelmektedir.⁵⁴

Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Mervezî’nin aktardığı Halitânla ilgili iki ortak rivayet bulunmaktadır. Birincisi İmameyn’nin eserlerinde kayıtlı olan: “İbn Ömer için kuru üzüm nebîzi yapılmıştı fakat o bundan hoşlanmadı ve cariyesine: “içine hurmalar at” dedi” şeklindeki haberdir.⁵⁵ Mervezî de aynı olayı aktarmıştır fakat rivayette nebîzi içen İbn Ömer değil Hz. Peygamber (s.a.v.), O’nun içine hurma atmasını söylediği kişi de Hz. Ayşe olarak geçmektedir.⁵⁶

Halitâna dair diğer rivayet İbrahim en-Nehâî’den: “Kuru hurma ve kuru üzümün karıştırıldığı nebîzi içmekte bir sakınca yoktur. O ikisinin karıştırılması ilk önce kıtlık vaktinde tıpkı yağ ve etin bir arada bulundurulmasının, bir adamın iki çeşit hurmayı bulundurmasının kerih görülmesi gibi kerih görül-müştü. Fakat bugün için bir sakınca kalmamıştır.” şeklinde nakledilmiştir.⁵⁷

Mervezî’nin eşribe bölümünün başında kullandığı ve Şeybânî’nin de yer verdiği halitânla ilgili önemli bir diğeri İbn Ziyad’dan aktarılan haberdir: “İbn Ömer bana öyle bir içecek içirdi ki neredeyse evimin yolunu bulamayacaktım. Ertesi gün O’nu bu durumdan haberdar ettim ve bana dedi ki: “Onun içine hurma ezmesi ve kuru üzümünden başka bir şey eklemedim.”⁵⁸

Buraya kadar olan kısımdan halitân içilmesinin mübah olduğu anlaşılıyor. Fakat son rivayette bulunan ifadeler halitânın İbn Ziyad’ı sarhoş ettiği ve bu durumda haram kabul edilmesi gerektiği gibi haklı bir itiraza sebebiyet verebilir. Serahsî de bu şüpheyi izale etmek için: “İbn Ömer’in sahabeler arasında zahidliği ve meseleleri iyi kavraması ile bilinen bir kimse olduğundan ne

⁵⁴ *Lisânü’l-‘arab*, “hlt” md. ; *Tâcu’l-‘arûs*, “hlt” md.

⁵⁵ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 226; İmam Muhammed, *el-Âsâr*, II, 700.

⁵⁶ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 13/a.

⁵⁷ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 226; İmam Muhammed, *el-Âsâr*, II, 701-702; Mervezî, *a.g.e.*, vr. 13/a.

⁵⁸ İmam Muhammed, *el-Âsâr*, II, 701; Mervezî, *a.g.e.*, vr. 11/a.

ayetlerde yasaklanan ne de kendisinin içmediği bir şeyi başkasına içirmesi düşünülebilir. İkrâm edilen bu içeceğin keskinleşmiş olduğunu ve bu nedenle evin yolunu doğrultamayacak kadar etkilendiğini belirtmiştik. Ancak bu etki gerçekte sarhoşluğun etkisi olmayıp, etki mübalağalı bir yolla ifade için bu şekil söylenmiştir. Aksi takdirde helal olmazdı. İbn Ömer’in hurma ve kuru üzümün başkasını eklemediğini söylemesi, hurma ve kuru üzümün pişirilerek azının içilmesinde keskinleşmiş bile olsa bir sakınca olmadığını göstermektedir” demiştir.

Serahsî’nin yaptığı doyurucu açıklamalarda dikkati çeken bir husus “hurma ve kuru üzümün pişirilmişleri” ifadesidir. Oysaki Mervezî ve Şeybânî’nin aktarımlarında böyle bir kayıt geçmemektedir. Daha önce kuru hurmanın ve kuru üzümün pişirilmeden bekletilip keskinleşmiş hallerinin Hanefiler tarafından haram kabul edildiğini ifade etmiştik. Serahsî halitânın keskinleşmiş bir içki olduğunu söylemesi ve bu iki maddenin pişirilmemiş hallerinden elde edilen içkinin hükmünün haram olması O’nu haklı çıkarmaktadır. Fakat halitânla ilgili farklı rivayetlerde bunların çiğ olarak suya atılıp uzun süre bekletilmeksizin içilmesinden bahsedilmiştir. Bu durumda halitaynın mübah kabul edilebilmesi için ya Serahsî’nin dediği gibi pişirilmesi (pişirilme sonrasındaki keskinleşmeyi sakıncalı görmemektedirler) ya da çiğ olarak suya atılıp mayalanmasına fırsat vermeyecek şekilde tüketilmesi gerekmektedir.

Klasik kaynaklarda bir de kuru üzüm ve kuru hurmanın dışında karıştırılarak meydana getirilen farklı içeceklerden söz edilmiştir. Mervezî eserinde bunları farklı alternatifleri de göz önünde bulundurarak ayrıntılı bir şekilde soru-cevap tekniğiyle işlemiştir. Bu sorular arasında, kuru üzüm nebîzinin ya da bal ve kuru hurma nebîzi karışımının içine yaş üzüm atılması, bal ve elmanın birlikte pişirilip yıllandırılması, süt ile buğdayın, kuru hurma ile keşût otunun birlikte pişirilmesi ile elde edilen içeceklerin hükümleri geçmektedir. Verilen cevaplardan karışımlarda dikkat edilmesi gereken hususların, yaş üzümün kaynatılmak suretiyle üçte ikisinin gitmesi ve elde edilen nebîzin içinde yaş üzüm bulunuyorsa şiddetlenmemesi olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵⁹

⁵⁹ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 15/a-15/b.

9. Buhtuc (البختج)

el-Kâfi'de “nebîzü'l-buhtuc” şeklinde geçmektedir. Arapçalaşmış bir sözcük olup, aslı Farsça “بخته” şeklindedir. Pişirildikten sonra bekletilerek keskinleşip sarhoş edici hale getirilen ve tortusuyla birlikte içilen içecektir.⁶⁰ Üzüm suyunun üçte ikisi gidip üçte biri kalıncaya kadar pişirildikten sonra giden miktar kadar suyun üstüne eklenip tekrar çok az pişirilerek keskinleşip köpüğü atana kadar bekletilmesiyle elde edilen içecek olarak da tarif edilmiştir.⁶¹

Eserlerimizden *el-Kâfi*'de ismi “nebîzü'l-buhtuc” şeklinde geçmektedir. Buhtuc için soru cevap şeklinde içilmesinde bir beis olmadığı belirtilmiş, içinde bulunan madde, yapım şekline dair her hangi bir bilgi verilmemiştir. Ancak öncesinde Hz. Ömer'in tılâ ilgili rivayeti bulunmakta, üçte ikisi gidinceye kadar pişirilen içkinin mübah kabul edildiği, sonrasında ise munassafa dair hüküm, yarısı ya da daha azı gidinceye kadar pişirilene ise ruhsat vermediği, geçmektedir.⁶² Bu cümlelerden yola çıkarak müellifin yarısından azı gidecek şekilde pişirilenlere ruhsat vermediği için buhtucun üçte ikisi gidene kadar pişirilenlerden olduğu dolayısıyla içilmesinde bir beis görmediği düşünülebilir.

10. Bitâ' (البِتْعُ)

Yemen halkının baldan elde ettikleri sarhoş edici içeceğin adıdır.⁶³ Bitâ'a dair farklı rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan biri Ebû Mûsâ'dan aktarılan rivayettir: “Rasulullah beni ve Muaz'ı Yemen'e göndereceği zaman biz: “Ey Allah'ın rasulü orada buğday ve arpadan yapılan iki içecek bulunmaktadır. Bunlardan ilkinе mizr ikincisine bitâ' denir. Onlardan içelim mi?” dedik. Rasulullah da: “İçin fakat sarhoş olmayın!” dedi.⁶⁴

⁶⁰ *Lisânü'l-'arab*, “bhtc” md. ; *Tâcu'l-'arûs*, “bhtc” md.

⁶¹ Neseî, *a.g.e.*, s. 318.

⁶² Mervezî, *a.g.e.*, vr. 14/a.

⁶³ *Lisânü'l-'arab*, “bt” md.; Neseî, *a.g.e.*, s. 318; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, s. 217; *Tâcu'l-'arûs*, “bt” md.

⁶⁴ Tahâvî, *a.g.e.*, IV, 220.

Tahâvî'nin eserine aldığı bu rivayet hem bita' için zikredilen rivayetin tam tersi manaya gelmesi hem de bita'ın baldan değil de arpadan yapıldığını ifade etmesi açısından ilginçtir.

Tahâvî bir diğer eserinde nebîzlerin kuru hurmadan, kuru üzümünden, baldan ya da mısırdan yapılmasının yıllanıp yıllanmamasının bazılarının bazılarıyla karıştırılıp karıştırılmamasının pişirildikten sonra bir sakıncası olmadığı ile ilgili Ebû Hanîfe rivayetini aktarmıştır. Bu da yine baldan yapılan nebîzin mübah olduğunu belirtmektedir.

Musa el-Eşarî'den gelen rivayetin bir benzeri Cessas'ın eserinde geçmektedir: “el-Eş'arî'den: “Rasulullah beni ve Muaz'ı Yemen'e göndereceği zaman dedim ki: “Ya Rasulallah bizi göndereceğin yerde sarhoş edecek derecede keskin bita' ve mizr denen içecekler vardır.” dedi ve Rasullah'a sözü bırakınca cevâmi'ul-kelim bir cevap verdi: “Benim haram kıldığım sarhoşluk namazdan alıkoyacak sarhoşluktur” dedi”. Cessas bu haberi aktardıktan sonra bu içeceklerin azının namazdan alı koyacak kadar sarhoş edici olmadığını söylemiş, böylece sarhoş edici miktara gelmeyen kısmının mübah olduğunu kasdetmiştir.⁶⁵

11. Mizr (المزْر)

Buğday, arpa gibi hububattan yapılan içeceklere dense de esas olarak mısır nebîzinin adıdır.⁶⁶

Yukarıda bita' ile ilgili rivayet ve hükümlerden bahsedilirken mizr de beraberinde anılmıştır. (Bita'ya dair açıklama ve rivayetler daha önce geçtiği için burada tekrarına lüzum görmüyoruz.) Dolayısıyla bu konudaki görüşler aynıdır. Hanefîler'e göre mizr de pişirilmekle elde edilen bir içkidir ve pişirildikten sonra keskinleşip sarhoş edici hale gelmesi hükmünü değiştirmez. Yani sarhoş edici miktara gelinmediği müddetçe içimi mübahdır.

⁶⁵ Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 625.

⁶⁶ *Lisânü'l-'arab*, “mzr” md.; Neseffî, *a.g.e.*, s. 318; Tahâvî, *a.g.e.*, s. 217; *Tâcu'l-'arûs*, “mzr” md.

Bütün bu sayılan içeceklerin dışında bir de dut, incir, şeker kamışı, fânîz,⁶⁷ nâtif⁶⁸ melas⁶⁹ ya da pirinçten elde edilen içeceklerin hükmü sorulmuş ve bunlardan yapılan bütün nebîzlerin içilebilir olduğu cevabı verilmiştir.⁷⁰

Ayrıca benc (haşhaş) bitkisine *el-Kâfi*’de kısaca değinilmiş, sadece tedavi amaçlı kullanımından bahsedilmiş ve kişinin aklî melekelerine bir zararı olması halinde kullanımının uygun olmadığından söz edilmiştir.⁷¹

Eşribe bölümlerinde yukarıda verilen bilgilerin dışında bu içeceklerin alım-satımı, tazmini, necisliği, başka maddeye dönüştürülmesi, sarhoş edici içeceklerle tedavinin hükmü, sarhoşluğun tanımı, sarhoşun tasarrufu, hadler, üzüm suyunun pişirilmesi ve ta’zîre dair ciddi tartışmalar ve kıymetli bilgiler mevcuttur.

B. Çoğu Sarhoş Edenin Azı da Haram mıdır?

Nebîzlerin sarhoş etme özelliği olmayanları ittifakla helaldir. Bir diğer ittifak mahalli sarhoş edici miktardaki nebîzin haram olduğudur. İhtilafli kısım ise çok içildiğinde sarhoş eden bir içkinin azının da haram olup olmadığıdır. Bu tartışma daha sonra gelecek olan fetvâ mecmualarında geçen içeceklerle ilgili hükümleri anlamak için de son derece önemlidir.

Çalışmamızda adı geçen bütün eserlerde görebileceğimiz aynı zamanda diğer mezheplerin de delil olarak kullandığı, tartışmaların odak noktası "ما أسكر كثيره فقليله حرام" (çoğu sarhoş edenin azı da haramdır) rivayetidir.⁷²

Rivayetin *el-Kâfi* ile İmam Muhammed’in *el-Âsâr* adlı eserinde geçen şekillerinin önemine binaen zikredilmesi gerekmektedir.

عن إبراهيم قال: قول الناس: "ما أسكر كثيره فقليله حرام" خطأ إنما أرادوا السكر حرام فأخطؤه.⁷³

⁶⁷ Bir çeşit tatlıdır. Arapçaya Farsçadan girmiştir. Lisânu’l-‘arab, “fnz” md.

⁶⁸ Badem, ceviz ve fıstıktan oluşan bir tür tatlı. Lisânu’l-‘arab, “ntf” md.

⁶⁹ Şeker üretiminde billurlaşan şekerden sonra kalan posa. TDK, “melas” md.

⁷⁰ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 15/a.

⁷¹ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 13/a.

⁷² Ebû Dâvud, “Eşribe”, 5; Tirmizî, “Eşribe”, 2; İbn Mâce, “Eşribe”, 10; Nesâî, “Eşribe”, 25.

إبراهيم قال: "ما أسكر كثيره فقليله حرام" خطأ من الناس إنما أرادوا: السكر حرام من كل عن شراب.⁷⁴

Ebû Yûsuf'un kitabında da bir benzeri bulunmaktadır. Söz konusu ibare ise şöyledir:

عن إبراهيم قال: قول الناس كل مسكر حرام خطأ منهم إنما أرادوا السكر حرام خاصة.⁷⁵

Yukarıda geçen ilk iki rivayet birbirine oldukça benzemektedir. Her ikisinde de İbrahim en-Nehâî'nin "İnsanların çoğu sarhoş edenin azı da haramdır sözü yanlıştır" şeklinde söylediği kısım aynıdır. Birincisinde bununla sarhoşluğun haram olduğunu ve insanların yanıldığını tekrardan belirtirken, ikincisinde her içeceğin sarhoşluk veren miktarının haram olduğu anlatılmak istenmiştir. İmam Muhammed bunun Ebû Hanîfe'nin sözü olduğunu belirterek kendisinin bu görüşe katılmadığını belirtmiştir.⁷⁶ Ancak Tahâvî'nin ve Cessas'ın eserlerinde İmam Muhammed'in "Çoğu sarhoş edenin azını terk etmem benim için daha sevimsizdir fakat haramdır diyemem" şeklindeki sözü aktarılmıştır.⁷⁷ Dolayısıyla aslında İmam Muhammed'in de bu konuda Ebû Hanîfe gibi düşündüğü ancak rivayetin hadis olarak kabul edilmemesine itiraz getirdiği yorumu yapılabilir.

Bunun dışında Cessas da benzer şekilde "Çoğu sarhoş edenin azı için söylenen doğru değildir" cümlesini sarf etmiştir. en-Nehâî'de olduğu gibi ilk bakışta buradan Cessas'ın rivayeti hadis olarak kabul etmediği anlaşılabilir, fakat devamında anlatmak istediğinin başka bir şey olduğu ortaya çıkmaktadır. Cessas bu ibareyi Hz. Peygamber'in hadisi olarak nitelemiş, insanların bunun yorumunu yanlış yaptıklarını ifade etmiştir. Hadisin zahirinden anlaşılmanın haram olan çoğunun azının da haram olduğudur. Ancak iyice bakıldığında Rasulullah'ın (s.a.v.) çoğu sarhoş edenin azı sarhoş etmese de haramdır demeyip kendisinin de söylediği gibi azı da sarhoş ediyorsa haramdır dediğini belirtmiştir.

⁷³ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 13/b.

⁷⁴ İmam Muhammed, *el-Âsâr*, s. 714.

⁷⁵ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 227.

⁷⁶ İmam Muhammed, *a.g.e.*, s. 714.

⁷⁷ Tahâvî, *el-Muhtasar*, s. 278; Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 619; Cessas, *Muhtasaru İhtilâfi'l-'ulemâ*, IV, 372.

Cessas farklı bir vecheden yaklaşarak, sarhoş etmeyen azının haram olduğu doğru kabul edildiğinde bunun sarhoşluk kastıyla ilk içilenden sarhoş olma sınırına kadar içilenlerin hepsinin haram kabul edildiğini söylemiştir. Görüşünü, içen kimsenin ma’siyet kastı olduğunu ve hepsini içmek istediğini, bunun aynı hırsızlık ya da zina için yola çıkan kimsenin attığı her adımın günah olması gibi değerlendirdiğini, dolayısıyla kişinin sarhoş olana kadar içmeye niyet etmesi halinde içtiğinin az miktarının da haram olacağını ifade etmiştir.⁷⁸

Serahsî bu konudaki görüşlerini açıklarken ilk olarak Cessas’ın niyetle ilgili ifadelerini kullanmıştır. Sonrasında hadis ile kastedilenin son kadeh olduğuna dair iddiasını gündeme getirmiştir. Çünkü O’na göre hadiste sarhoşluk veren miktarın azından bahsedilmekte ve bu da son kadeh olmakta, tamamı haram kabul edildiğinde hadisin zahirinin gerektirdiği şekilde bu çoğun azı olmamaktadır. Bir örnek üzerinden daha net anlaşılacağı kanaatindeyiz. Diyelim bir kimse çoğu sarhoş eden nebîzlerden kadeh kadeh içmeye başlasın ve beşinci kadehte sarhoş olmuş olsun. Bu kişinin içtiği beşinci kadeh -sarhoşluk sınırını ifade etme anlamında- “son kadeh” tir ve azıyla kastedilen de bu son kadehin az miktarıdır.

Serahsî kaplarla ilgili kısımda geçen rivayeti,⁷⁹ nebîzlerin azının içilmesinin caydırıcılık amacıyla yasaklandığı sonrasında ise azının içilmesine dair izin geldiği şeklinde yorumlamıştır. Bu durumda Serahsî aralarında tearuz olduğu düşünülen iki rivayeti cem etmiş, hadisin yasak zamanında karşı tarafın anladığı şekliyle var olduğunu, nesh ile birlikte hükmünün kalktığını ifade etmiştir.⁸⁰

Bu açıklamaların dışında müellifler farklı rivayetlerle görüşlerini desteklemişlerdir. Bunlardan biri Hz. Peygamber’in veda haccı sırasında gerçekleştirdiği belirtilen hadisedir. İbn Abbas’tan (r.a.) rivayet edilmiştir: “Rasulullah’a bir nebîz getirildi. Onu koklayınca kaşlarını çattı ve köleye uzatınca yanındakiler: “Ya Rasulallah bu helal midir yoksa haram mıdır?” diye sordular. Bunun üzerine Hz. Peygamber onu geri getirmesini söyledi ve beraberinde bir maşraba da su istedi. O suyu nebîzin üstüne döktü ve şöyle dedi: “İçecekleri-

⁷⁸ Cessas, Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî, II, 625.

⁷⁹ İmam Muhammed, *a.g.e.*, II, 713; Tahavi, *el-Muhtasar*, s. 226.

⁸⁰ Serahsî, *a.g.e.*, XXIV, 17.

niz şiddetlenirse onu (n sertliğini) su ile kırınız.”⁸¹ Benzer bir rivayet *el-Kafi*’de geçmektedir. İbrahim en-Nehâî’den aktarılmıştır: “Hz. Ömer’e içki kabıyla birlikte sarhoş bir göçebe getirildi. Ömer onun için bir çıkış yolu aradı. Ancak adamın aklı yerinde olmadığı için çıkar yol bulamadı. Kendine gelene kadar hapsedilmesini emretti ve sonra ona had vurdu. Ömer adamın beraberindeki kaplarını istedi. Kabın içinde bulunan nebîzi tattı ve sonra nebîzi başka bir kaba aktararak üzerine su ekleyip içti ve arkadaşlarına da içirip şöyle dedi: “Şayet içeceğiniz sizi şüpheye düşürürse onu su ile kırın.”⁸² Yine Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Müslüman bir kimsenin evine gidildiğinde sunduğu içecek ile ilgili soru sorulmaması, endişe edildiği takdirde ise sertliğinin su ile kırılması tavsiyesine yer verilmiştir.⁸³

Mezkûr rivayetlere dayanarak sarhoş edici özelliği bulunan hatta had gerektiren içkiye su katılması ile mübah hale geldiği ya da tam tersi hamr üzerine su katılmakla mübah hale gelmeyeceği dolayısıyla bunların da mübah kabul edilemeyeceği gibi görüşler dile getirilebilir. İkinci görüşte belirtilen hamrın haram olduğu ve sulandırılarak helal hale gelmeyeceği kısmı doğrudur. Buna binaen nebîzlerin su katılarak hamrda olduğu gibi helal hale gelmeyeceği düşüncesi, nebîzlerin de hamr gibi su katılmadan önce haram olduklarında geçerlidir. Yani hamr gibi haram olan bir içecek su katılmakla helal hale gelmez. Bu durumda hadiste bahsi geçen içeceklerin su katılmadan önceki hallerinin de mübah olduğu anlaşılır. Aksi takdirde haram olan bir içeceğin su katılmakla mübah hale getirildiği düşüncesi doğar ki bu da yanlıştır.⁸⁴ Had vurulması meselesine gelince hadiste de zaten sarhoşluk durumu belirtilmiştir. Hz. Ömer o kişiye içtiği nebîzden dolayı değil sarhoş olduğu için had uygulamış ve içkinin üzerine su ekleyerek sarhoş etmeyecek miktarını da içmiş ve içirmiştir.

Ayrıca daha önce geçen bita’, mızr ve kaplarla ilgili rivayetlerde, söz konusu içkilerin içilip içilemeyeceği sorusuna, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “için fakat sarhoş olmayın” şeklinde cevap verdiği görülmüştür. “Sarhoş olmayın!”

⁸¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VIII, 103; Nesâî, “Eşribe”, 48.

⁸² Mervezî, *a.g.e.*, vr. 13/a.

⁸³ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, IV, 222.

⁸⁴ Tahâvî, *a.g.e.*, IV, 222.

şeklindeki uyarı cümlesi sarhoş olma gibi bir ihtimali barındırmakta yani bahsi geçen içkilerin sarhoş edici özelliği bulunduğunu göstermektedir. Bu durumda Hz. Peygamber’in tanıdığı ruhsat sarhoş etmeyen miktar hakkındadır.

Keskinleşmiş nebîzle ilgili kuvvetli görülen hemen bütün müelliflerin zikrettiği bir diğer rivayet İbn Abbas’tan nakledilmiştir:

”حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب“⁸⁵

Tahâvî’ye göre bu hadisten hamrın ‘aynı ile diğer içkilerin sarhoş edici miktarının aynı mesabede olduğu anlaşılmalı ve sarhoş edicilerin az miktarının mübah olduğu sabit olup, bu hüküm tahriminden önceki mübahlık üzere devam etmektedir.⁸⁶ Mervezî, İbn Abbas’ın (r.a.) konuya dair başka bir rivayetini zikretmiştir:

”الكأس المسكر هي الحرام“

Mervezî ayrıca Ebû Yûsuf’un bu rivayete dair yorumuna yer vermiştir. Daha önce geçen sarhoş edici kadeh ile ilgili görüşleri netleştirmesi ve orijinal açıklamalar içermesi sebebiyle doğrudan aktarıyoruz: “Bu aynı elbisedeki kan gibidir. Az miktarı namazı bozmaz ancak çok olursa namaz geçerli olmaz. Yine bir adamın kazancından kendisine ve ailesine harcamasına benzer. Eğer nafakasında israfa giderse uygun olmaz. Benzer şekilde nebîzin yemeklerin üstüne içilmesinde bir sakınca yoktur fakat sarhoşluk caiz değildir. Çünkü bu aşırı gitmektir. Sarhoşluk sınırına geldiğinde içmeyi bırakacaksınız! Görmez misin ki süt ve buna benzer helal içecekler bile çok içmekle sarhoş edici hale geliyorsa içilmesi uygun değildir. Yine bilmez misin ki haşhaşla insanın tedavisinde bir beis yoktur. Fakat akı gidecek sınıra ulaşırsa bunu tedavi için kullanmak doğru değildir.”⁸⁷

Ebû Yûsuf bütün bunlarla helal olan bir şeyin haram hale gelebileceğini anlatmıştır. İfade tersten ve içecekler özelinde okunduğunda çok içilmekle

⁸⁵ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmaniyye, Haydarabad, 1925, VIII, 297.

⁸⁶ Tahâvî, *a.g.e.*, IV, 224.

⁸⁷ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 11/b.

sarhoş olunarak haram hale gelen nebîzin azının içilmesi mübah olmaktadır fikri çıkmaktadır.

Özetle yapılan tartışmalar sonucunda müelliflerimizin sahabe ve tabûnun keskin nebîz içtiklerine dair tevatür derecesinde, hatta Hz. Peygamber'in (s.a.v.) de bu içkilerden içtiğine dair rivayetlerin bulunması çoğu sarhoş eden nebîzin azının mübah olduğu kanısını kuvvetlendirmiştir. Ancak İmam Muhammed'in bu içkileri haram kabul etmeyip uzak durmayı tercih etmesi,⁸⁸ Tahâvî'nin de bu yolu benimsemesi ayrıca Ebû Yûsuf ve sonrasında Cessas'ın bu durumu niyete bağlaması Hanefî mezhebinin çoğu sarhoş edici içeceklerle ilgili görüşlerini şekillendirmiş ve oldukça etkili olmuştur.

C. Eşribe Bölümünün Fetvâ Mecmualarında Ele Alınışı

İlk dönemlerden itibaren İslâm toplumunda bulunan fetvâ verme işleminin İslam hukukunun tedvini ve İslâm medeniyetinin gelişmesiyle birlikte kurumlaştığı, fıkıh edebiyatında yer aldığı ve konuyla ilgili müstakil eserlerin yazıldığı görülmektedir.⁸⁹

Fetvâ mecmuaları, Osmanlı Devleti'nde şeyhülislâm ve müftülerin Türkçe fetvâlarının ya da birden fazla şeyhülislam fetvâsının bir araya getirilip derlenmesi sonucu oluşturulmuştur.⁹⁰

İlk dönemden itibaren alanında otorite kabul edilen kişilerin görüşünün bahsi geçen meselenin doğruluğuna delil olarak kullanımı fetvâ mecmuaların-

⁸⁸ Ebû Hanîfe'den de benzer bir rivayet aktarılmıştır: “Nebizin haram olduğuna dair fetvâ ver karşılığında sana dünyaları verelim deseler vermem. Çünkü haramdır dediğimde bazı sahabeleri fâsıklıkla suçlamış olurum. Eğer nebîz içersen sana dünyaları vereceğiz deseler gereğine inanmadığım için içmem.” (İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr 'alâ Dürri'l-Muhtâr*, İstanbul, 1984, VI, 453.)

⁸⁹ Fahrettin Atar, “Fetvâ” md., *DİA*, XII, 490.

⁹⁰ Emine Arslan, “Nukûllü Fetvâ Mecmûaları ve Mehmed Fıkhî'nin el-Evcibetü'l-kani'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri”, (Doktora Tezi), İstanbul, 2010, s. 41.

da da devam etmiş, XVI. yüzyılda ise fetvâlara kaynak gösterilmesi meselesi zorunlu hale gelmiş ve nükûllü fetvâ mecmuaları ortaya çıkmıştır.⁹¹

Söz konusu fetvâ mecmualarından, fetvânın verildiği dönemdeki fıkıh düşüncesinin genel manzarası, siyasal ve sosyal olaylarda şeyhülislamlığın işlevinin niteliği, hangi tür meselelerin yüzyıllar boyunca sorulmakta olduğu ve bu meselelerde şeyhülislamların seleflerine bağlı kalıp kalmadıkları gibi bilgiler elde edilebilir.⁹²

Biz de bu bilgilerden yola çıkarak Osmanlı döneminde içecekler konusu nasıl ele alınmış, temel eserlerde bulunan içeceklerin dışında ne tür içeceklerin tüketilmeye başlandığı, klasik Hanefî çizgisinin neresinde durulduğu gibi sorulara cevap arayacağız. Bunun için de fetvâların kaynaklarının belirtildiği nükûllü fetvâ mecmualarından muteber olarak kabul edilen *Fetâvâ-yı Fevziyye*, *Netîcetü’l-fetâvâ*, *Fetâvâ-yı Alî* ve *Behcetü’l-fetâvâ* adlı eserleri incelemeyi uygun gördük.⁹³

Eserlerden *Fetâvâ-yı Fevziyye* ve *Netîcetü’l-fetâvâ*’da içeceklere tahsis edilen bir bölüm bulunmamaktadır. *Fetâvâ-yı Alî*’de sadece bir tane içeceklerle ilgili fetvâ varken, *Behcetü’l-fetâvâ*’da geniş bir içecek yelpazesi mevcuttur.

Aşağıda içecekler bölümü bulunan iki fetvâ mecmuasındaki eşribe bölümlerinin latinize edilmiş hali verilecek sonrasında buralarda bahsi geçen içeceklerin tanımları yapılacak ve son olarak da klasik dönemle ilişkisi irdelenecektir.

⁹¹ Emine Arslan, “Osmanlı Dönemi Nükûllü Fetvâ Mecmuaları”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 2008, sayı:5, s. 131-132.

⁹² Emine Arslan, *a.g.e.*, s. 60.

⁹³ Söz konusu mecmuaların muteber kabul edilme nedenleri için bkz. Ali Himmet Berkî, “Osmanlı Türklerinde Yüksek İftâ Makamı”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1970, cilt: IX, sayı: 102-103, s. 427; Emine Arslan, *a.g.m.*, s. 136.

D. Eşribe Bölümü Bulunan Bazı Nüküllü Fetvâ Mecmuaları

1. Fetâvâ-yı Ali (Çatalcalı Ali Efendi)⁹⁴

Vişnâb demekle ma'rûf olup müskir olan şerbetin sekr vermeyecek miktarı telehhi kasdınız içmek helal midir?

el-Cevâb: İmam Âzâm Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf katlarında helaldir. İmam Muhammed katında haramdır. Fî zemâninâ İmam Muhammed kavliyle iftâ ihtiyâr olunmuştur.

2. Behcetü'l-fetâvâ (Yenişehirli Abdullah Efendi)⁹⁵

Halen bilâd-ı İslâmiye'de şâyî'-i istimal olan kahvenin şürbü helal midir değil midir?

el-Cevab: Helaldir.

Benc ve haşhaş ve afyon ekl etmek helal midir?

el-Cevab: Değildir.

Bu surette eşyâ-i mezkûreden birini ekl eden kimesneye ne lazım gelir?

el-Cevab: Ta'zîr-i şedîd.

⁹⁴ 1674-1686 yılları arasında şeyhülislamlık yapmış olan Çatalcalı Ali Efendi'nin Osmanlı Devleti'nde günlük hayatta karşılaşılan problemlerle ilgili 4412 fetvâyı içeren, klasik fıkıh kitap-bâb usulüne göre tertip edilmiş, genelde kısa cevaplardan oluşan ve sayfa kenarında nüküllerini bulunduran muteber fetvâ mecmuasıdır. (Mehmet İpşirli, "Çatalcalı Ali Efendi", *DİA*, VIII, 234; Cengiz Kallek, "Fetâvâ-yı Ali Efendi", *DİA*, XII, 438.)

⁹⁵ 1718-1730 yılları arasında şeyhülislamlık yapmış olan Yenişehirli Abdullah Efendi'nin fetvâlarını toplayan eseridir. Abdullah Efendi hayattayken fetvâları derlenmişse de düzensiz olması istifadesini güçleştirdiğinden Abdullah Efendi'nin hizmetinde bulunmuş olan Fetvâ Emîni Mehmed Fıkhî el-Aynî eseri tekrardan klasik fıkıh kitaplarının sistematığıne göre derlemiş, ilk kitaptan sonra verilen fetvâları da dâhil etmiştir. Ayrıca istifade edenlere kolaylık sağlamak amacıyla cevaplara kaynak teşkil eden hükümleri, kaynağın adını bâb ve faslına da belirterek Arapça metinleriyle kaydetmiş ve bu mecmuaya *Behcetü'l-fetâvâ* adını vermiştir. (Ahmet Özel, "Behcetü'l-fetâvâ", *DİA*, I, 346; Mehmet İpşirli, "Abdullah Efendi, Yenişehirli", *DİA*, II, 100-101.)

Bu surette haşîşe zer‘ ve bey‘ edenlere ne lazım olur?

el-Cevab: Ta‘zîrle zecr ve men‘.

Haşîşe envâından ganja demekle maruf olup beyne’n-nâs isti‘mâli şâyi‘ olan şeyin ekl ve şürbü helal midir yoksa haram mıdır?

el-Cevab: Haramdır. Bu surette ol ganja isti‘mâl edenlerden bazının katl bazının aklını izâle eden ve dahî bazı mefâside müeddi olmakla isti‘mâl edenleri zecr ve tazir-i şedîd ve enva‘-i ‘ukûbetle zecr ve men‘ hükkâm-ı zevil-ihtirâma lazımdır ve bey‘ edenler dahi tazir-i şedîd ile zecr ve men‘ olunup bey‘ ettiği şeyi ihrak lazımdır.

Bu surette “Ganjanın isti‘mâli helaldir deyub ekl ve şürb edenlere umûr-i gaybiye münkeşife olur.” Deyub ceheleyi idlâl ve ol şeyin isti‘mâline tahrîz ve tergîb eden şahsın emr-i veliyyü’l-emr ile katl etmek meşru mudur?

el-Cevab: Meşrudur katlinde ecr-i cezl vardır.

Hamrdan tabhla taktîr olunan arak-ı ma‘rûfun katresi mi haram mıdır yoksa sekri mi?

el-Cevab: Katresi haramdır.

Nebîz-i temr ya zebîb ya ‘asel ya tîn ya şa‘îr bunların emsalinden ittihâz olunub müskir olan hamrın gayrı şerbetlerin sekr vermeyecek miktarları telehî kasdınsız içilmek haram mıdır yoksa helal midir?

el-Cevab: Kalîli ve kesîri haramdır.

3. Fetvâ Mecmualarında Adı Geçen İçecekler

Vişnâb: Vişne şurubu, şerbeti.

Kahve: Arapça’da kahve kelimesinin, iştah kapatıcı olması itibariyle “hamr” olarak isimlendirildiği sonrasında Yemen’de yetişen ağacın tanelerinin kavrulup, suyla kaynatılması sonucu elde edilen içecek için kullanıldığı görülmektedir.⁹⁶ Osmanlı’da ve bugünkü manada kahve, kökboyasığiller famil-

⁹⁶ Lisânu’l-‘arab, “khv” md., Tâcu’l-‘arûs, “khv” md.

yasında yer alan bir ağacın meyve çekirdeklerinin kavrulup öğütülmesi ile elde edilen tozun su ile karıştırılmasıyla yapılan içeceğin adıdır.⁹⁷

Ganja: Hint kenevirinin kuru parçalarının “resin” (sakız) formunda işlenmesiyle elde edilen marihuana (esrar/kannabis) için kullanılan yaygın adlardan birisidir. Argoda ganga, gonca gibi kullanımları mevcuttur.⁹⁸

Benc: Afyon gibi uyuşturucu ve keyif verici ban denen bir nebat ve bunun tohumu, esrar.⁹⁹

Haşhaş: Gelincikgiller familyasından olup kapsülünden afyon, tohumundan yağ elde edilen 30-200 cm boyunda otsu bir bitkidir. Tarım, hayvancılık ve tıp gibi alanlarda da kullanılmaktadır.¹⁰⁰

Afyon: Olgunlaşmamış haşhaş kapsüllerinin özel olarak kesilmesiyle ortaya çıkan katılaşma özelliği bulunan sütlerin bir araya toplanarak yoğrulmasıyla elde edilen uyuşturucu ve ağrı kesici madde.¹⁰¹

‘Aarak: “‘Aarak” kelimesi ter, damla, damıtılmış şey gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰² Aynı zamanda palmiye ve pirinçten elde edilen sarhoş edici içkinin de adıdır. Ayrıca “rakı” da bu kökten gelir. Rakı, farklı gıda maddelerinden yapılırsa da esas olarak kuru ya da yaş üzümün parçalanarak suda bekletilmesiyle elde edilen sumanın içine anason koyularak bakır imbiklerde damıtılmasıyla elde edilen alkollü içkidir.¹⁰³ Burada bahsi geçen “‘arak” için hamırdan taktir yoluyla elde edildiği ve yaygın olduğu bilgisi verilmiştir. Bu bilgiler ışığında “‘arak” ile kastedilenin “rakı” olduğunu net bir biçimde söyleyebiliriz.

⁹⁷ TDK,, “Kahve” md.

⁹⁸ Gülsüm Ertekin, “Madde Kültürü Üzerine Bir Çalışma”, Bağımlılık Dergisi, 2001; 2(1): 16-20; <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/256556/hashish> (18 Nisan 2013)

⁹⁹ Ferit Develioğlu, “benc” ve “beng” md., *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, 121, 1

¹⁰⁰ Turhan Baytop, “Haşhaş” md., *DİA*, XVI, 403; Ferit Develioğlu, “haşhaş” md., *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, s. 510.

¹⁰¹ Turhan Baytop, “Haşhaş” md., *DİA*, XVI, 403.

¹⁰² Tâcu'l-'arûs, “rk” md.

¹⁰³ Orhan Gözen, “Türk Rakılarının Bazı Uçucu Bileşikleri Üzerine Bir Araştırma”, (Yüksek Lisans Tezi), 2005, s.12.

4. Fetvâların Değerlendirilmesi

İlk olarak fetvâlarda haram-mübah kapsamında değerlendirilen içeceklerden bahsetmek gerekmektedir. Buna göre mezkûr içeceklerden sadece kahve mübah kapsamına alınmış, ‘arak, nebîz-i temr, nebîz-i zebîb, nezbîz-i ‘asel ve nebîz-i şa‘îrin bir damlası dahi haram kabul edilmiş yine vişnâb haram görülmüştür. Bu içeceklerin dışında benc, haşhaş, afyon ve ganja gibi uyuşturucu maddeleri kullanmak haram kabul edilmiş, bu maddeleri satan kimseler için ta‘zîr, zecr ve men‘ gibi çeşitli cezâî müeyyideler uygun görülmüştür.

Bahsi geçen içeceklerden ‘arak ve kahve ortaya çıktığı zaman dilimi itibarıyla klasik dönem Hanefî kaynaklarında mevcut değildir.¹⁰⁴ Ancak bu iki içecek klasik dönemde konulan kriterlere göre değerlendirilebilir.

Kahve, klasik dönemde haram ya da mekruh kabul edilen içeceklerdeki özelliklerden hiçbirini barındırmamaktadır. Fakat kahvenin Osmanlı’da içimi çok tartışılmış hatta Ebussuud Efendi tarafından ehl-i keyf tarafından genelde içki sonrası tüketilmesi, kahvehanelerde boş vakit geçirilmesi gibi sebeplerle haram kabul edilmiş, O’nun dışında da kahvenin haram veya mübah olduğuna dair risaleler kaleme alınmıştır.¹⁰⁵ Fakat Behcetü’l-fetâvâ’da kahvenin içimi Timurtâşî’nin *el-Fetâvâ* adlı eserine dayanılarak mübah kabul edilmiştir.

‘Arağ diğer adıyla rakı Osmanlı zamanında yaygın bir hal almış bazıları tarafından Ebu Hanîfe’nin görüşüne nispetle mübah kabul edilmiştir. Ancak klasik dönem eserlerinde de görüldüğü üzere yaş üzümünden yapıldığı takdirde rakının mübah kabul edilebilmesinin imkânı yoktur. Zira ‘arak, fetvâda belirtildiği üzere hamırdan damıtma yoluyla elde edilen bir içkidir. Damıtma işlemi fiziksel bir işlem olup hazırlanan içeceğin alkolünün ayrıştırılıp derecesinin

¹⁰⁴ Kahve ilk olarak Habeşistan’da yiyecek maddesi olarak ortaya çıkmış, XV. yüzyılın başlarında Yemen’de tanınarak yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı Toplumunda içecek olarak yaygınlık kazanmıştır. İdris Bostan, “Kahve” md., DİA, XXIV, 203.

¹⁰⁵ İdris Bostan, “Kahve” md., DİA, XXIV, 203. Risalelerden bazıları için bkz. Muhammed b. Abdüsselam el-Malikî, “Manzume fî cevazi şürbi’l-kahve”, Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 672-011, vr. 150-152; el-Makdisî, “Esile ve’l-vecibe fî hükmi şürbi’l-kahve”, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1041-013, vr. 216-219; “Risale fi massu’d-duhan ve şurbü’l-kahva ve bali’l-efyon”, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3212, vr. 51b-53.

yükseltilmesinden ibarettir ve baştaki hamr olma özelliğini değiştirmez. Kuru üzümün suda bekletilip keskinleşmesiyle sarhoş edici hale gelen içecek, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre tahrimen mekruhtur ve içilmesi yasaktır. Ebû Hanîfe farklı olarak köpük atma şartı aramıştır.

Nebîz-i temr (kuru hurma nebîzi), nebîz-i zebîb (kuru üzüm nebîzi), 'asel (bal), tîn (incir), şa'îr (buğday) ve benzeri maddelerden yapılan içeceklerin içimi sarhoşluk kastı olmaksızın dahi bir damlasının bile içimi haram kabul edilmiştir. Bu haramlık, el-'Ayıntâbî'nin *el-Menba' fî Şerhi'l-Mecma'* adlı eserinde İmam Muhammed'in telehhi kastı olsun olmasın İmam Şâfi ve İmam Malik gibi mezkûr içkileri haram kabul ettiği görüşüne dayandırılmaktadır.¹⁰⁶

Öncelikle birinci bölümde bu içecekler hakkında açıklama yaptığımız için ikinci kez tariflerine lüzum görmedik. Ancak klasik dönemdeki hükümlerini hatırlatmakta fayda görüyoruz. Buna göre nebîz-i temr ve nebîz-i zebîb Cessas'ın kabul ettiği şekilde pişirilmiş ise içiminde bir beis görülmemektedir. Ancak çiğ halinin suda bekletilmesiyle elde edilen içki olarak kabul edildiğinde içimi mekruh kabul edilmiştir. Hurma ve üzüm dışındaki gıda maddelerinden elde edilen içkilerin sarhoş etmeyen miktarı mübah kabul edilmiştir.

Fetvâda geçen "telehhi kasdınız" önemli bir ifadedir. Zira içeceklerle ilgili Ebû Yûsuf sarhoş olma amaçlı içki içmenin aşırıya gitmek olduğunu belirtmiş ve içiminin caiz olmadığını söylemiş, Cessas da Ebû Yûsuf'un bu görüşünü benimsemiş ve mezhep görüşü de bu yönde olmuştur.

İmam Muhammed'in genelde sarhoş edici içkileri haram kabul ettiğine dair görüşünün yanında *el-Câmiü's-sagîr* adlı eserinde tılâyı mübah kapsamında değerlendirdiği, nebîzin on günden fazla bekletilmiş halini mekruh, nakî'u'z-zebîbi dahî tahrimen mekruh kabul ettiği görüşleri de mevcuttur. Yine Tahâvî'nin *el-Muhtasar* adlı eserinde geçen çoğu sarhoş edenlerle ilgili "haramdır diyemem fakat terk etmem benim için daha iyidir" cümlesi de ondan gelen farklı bir rivayettir. Ancak daha sonraki dönemlerde İmam Muhammed'den aktarılan farklı rivayetlerle onun diğer mezheplerle birlikte hareket ettiği düşüncesi yaygınlık kazanmıştır.

¹⁰⁶ Ahmed b. İbrahim b. Eyyüb el-Ayıntâbî el-Hanefî, *el-Menba' fî Şerhi'l-Mecma'*, Konya Karatay Yusufâğa Ktp., nr. 5356, vr. 192/b.

Vişnâb için de yukarıdaki cümleler geçerlidir. Hatta matbu nüshasında, *Behcetü’l-fetâvâ*’ da verilen kaynak ve görüşler kullanılmıştır. Ancak yazma nüshalarından birinin kenarında Ebussuud Efendi’nin boza ile ilgili fetvâsına yer verilmiştir. Bu fetvâyâ göre sarhoş edici bir madde katılmasa bile bozanın içimi mübah görülmemiştir. Tabi bu fetvânın verilmesinde, bozahanlerin o dönemde kapatılması etkili olmuş olabilir. Kahvedeki gibi içeceğin - kendisinden değil de- içildiği ortam ve onu içen kimselerden dolayı yasaklanmış olması da ihtimal dâhilindedir.

Uyuşturucu maddelere gelindiğinde benc, haşhaş ve afyonun içimi haram kabul edilmekle birlikte bu maddelerin haramlığının hamrdan farklı olduğu ve bu sebeple had uygulanamayacağı dolayısıyla ta’zîr-i şedîdle içen kimsenin cezalandırılacağı, satımının da engellenmesi gerektiği söylenmiştir.

Yine haşîşe cinsinden ganjanın da yenmesi ya da içilmesi haram kabul edilmiştir. Ganja ile ilgili hükümler diğer üç uyuşturucu maddeden daha ağırdır. Ganjadan bahsederken insanın aklını izale eden, katle kadar götüren ve kötülöklere yol açan bir madde olduğu ve satımının engellenmesi, var olan kısmın da yakılması/yok edilmesi gerektiği söylenmiştir. Hatta ganjanın kullanımını hususunda insanları özendiren, tahrik eden kimselerin katli dahi caiz görölmüştür. Buradan anlaşıldığı kadarıyla ganja sadece uyuşturucu amacıyla kullanılan ve diğer üçüne göre daha ağır tesirleri bulunan bir maddedir.

Bu dört uyuşturucu maddeden klasik dönem eserlerinde sadece benc geçmektedir. Bencin o zaman için tedavi amaçlı kullanıldığı ancak kişinin aklını giderecek derecede zararı gelmesi halinde kullanımının caiz olmadığı belirtilmiştir.¹⁰⁷

Fetvâlarda önemli bir diğer husus cezalardır. Ta’zîr, zecr ve men’den bahsedilirken hiç biri için had uygun görölmemiştir. En dikkat çekici ceza ise ganjayı toplumda yaymak isteyenlere uygun görölen katli cezasıdır. Hanefîler’e göre genelde ta’zîr cezası had cezasını aşamaz.¹⁰⁸ Ancak topluma büyük zararı dokunan, sürekli tekrar eden ve bir türlü engellenemeyen suçlar için ölüm cezasının uygulanabileceğini savunanlar olmuş ve Osmanlı’da buna

¹⁰⁷ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 13/a.

¹⁰⁸ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 12/b.

benzer pek çok ta'zîr cezası verilmiştir.¹⁰⁹ Ganjanın reklamının yapılması ve insanları bu maddeye özendirmek de bu kapsama dâhil edilmiş olacak ki katl cezası uygun görülmüştür.

Klasik dönemde ise hamrdan az olsun çok olsun içen kimse ile diğer içeceklerden sarhoş olan kimselere had cezası uygulanması gerektiği belirtilmiş, hadd-i hamr ve hadd-i sekr olarak isimlendirilmişlerdir. İçeceklerle ilgili ta'zîr cezası sadece Ramazan ayında hamr içen ya da sarhoş olan kimse ile ilgili geçmektedir. Bu kişiye had dışında yirmi celde daha vurulmuş ve Ramazan orucunu bilerek kötü bir şekilde terk ettiği için böyle bir ceza takdir edildiği belirtilmiştir.¹¹⁰ Katl ile ilgili olarak da Cessas, Rasûlullah'tan (s.a.v.) sarhoş olan kimseye had uygulanması gerektiği bunun üç defa gerçekleşeceği dördüncüde hala vazgeçmiyorsa kişinin katlinin gerektiğini belirten bir rivayete yer vermiştir.¹¹¹

Sonuç

İçecekler bölümü ile ilgili iki farklı dönemdeki Hanefî literatürünün incelendiği bu çalışmada ilk olarak kısaca temel problem noktalarından bahsettik.

Sonrasında klasik dönemde içeceklerin nasıl ele alındığını görmek adına her içeceği ayrı ayrı ele alarak bu konuda mezhep imamlarının ittifak ve ihtilaf ettiği noktalar ile gerekçelerini belirtmeye çalıştık.

Buna göre Ebû Hanîfe'nin haram içecekleri bir bütün olarak, hadleri ve hükmün inkârı durumunu da göz önünde bulundurarak, ele aldığını tespit ettik.

Ebû Yûsuf'un genelde Ebû Hanîfe ile aynı görüşleri paylaştığı, birkaç hususta İmam Muhammed'le aynı görüşte olduğunu gözlemledik.

İmam Muhammed'in ise içecekler konusuna diğer iki imamdan daha temkinli yaklaştığını, bununla birlikte içecekler konusunda sürekli diğer mezhep-

¹⁰⁹ Tuncay Başoğlu, "Tazir" md., *DİA*, XXXX, 201.

¹¹⁰ Mervezî, *a.g.e.*, vr. 16/b.

¹¹¹ Cessas, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, II, 229-230; Tirmizî, *Hudûd*, XV. Ancak Merginânî katl hükmünün nesh olup kırbaçlama ile ilgili durumun devam ettiğini, bu konuda sahabe icması bulunduğunu söylemiştir.

lerle birlikte hareket ettiği düşüncesinin de çok isabetli olmadığı kanısına vardık.

Tahâvî, Ebû Hanîfe ile İmameyn’in mekruh kabul ettiği birkaç içeceğin mübah olduğuna dair deliller sunarak haram olan içeceklerin dairesini en dar tutan fakih olarak karşımıza çıkmış, aynı zamanda İmam Muhammed’in çoğu sarhoş edenle ilgili görüşüne katılmış, bu teâruz gibi görünen durum ise O’nun hadisleri cem etme çabasından kaynaklanmıştır.

Cessas ise Ebû Yûsuf gibi genelde Ebû Hanîfe’nin görüşlerini benimsemiş, birkaç mevzuda İmam Muhammed’in tarafında yer almış ve içeceklerle ilgili mezhep görüşlerinin oluşmasında çok etkin bir rol oynamıştır.

Diğer mezheplerin ise içecekler hakkında genelde Hanefî mezhebinden farklı bir çizgide ilerlediklerini, mevcut görüş ayrılıklarının da büyük oranda hamrın mahiyeti probleminden kaynaklandığını gözlemledik.

İçeceklerle ilgili temel tartışma noktalarından ve bugün hâlâ dinamiğini koruyan “çoğu sarhoş edenin azı da haramdır” mevzusunun çok önemli olduğunu anlamış olduk. İlk dönemlerde bu konudaki mezhep görüşünün, eğlence ya da sarhoş olma kastı olmaksızın, çoğu sarhoş edenin -Ebû Hanîfe’nin mekruh gördüğü dört içki hariç- azının içilebileceği yönünde şekillendiğini, böylelikle Hanefî Mezhebi’nin diğer mezheplerden farklı bir yaklaşım sergilediğini müşahede ettik.

Osmanlı fetvâ mecmualarında ise -fetvânın doğası gereği- konuların klasik dönemdeki eserlere göre daha pratik bir şekilde işlendiği gördük. Bununla birlikte ilgili kimseler tarafından istifade edilmesi için konulan nükûl kısımlarının bulunması hükümlerin mesnedine ulaşmamızı kolaylaştırmış ve tartışmalara ışık tutmuştur. Böylelikle mezhep çizgisinin o dönemde nasıl gerçekleştiğini anlamamızı sağlamıştır.

Klasik dönemde de tartışmalı olan nebîzlerin Osmanlı zamanında da tekrar problem olarak sorulması bu konuda mezhebin ilk dönemden farklı bir tavır aldığını göstermesi açısından önemlidir. Zira ilk dönemde hurma ve üzüm dışındaki gıda maddelerinden yapılan içkilerden sarhoş olmayacak miktar mübah görülüyorken Osmanlı döneminde bir damlası bile haram kabul edilmiştir.

Kahve mübah görülürken, rakının haram kabul edilmesi, yeni içecek çeşitleri ile ilgili hükümlerin, sedd-i zerâî prensibinden çok, sarhoş edici olma ya da akıl sağlığına zarar verme gibi kriterler göz önünde bulundurulmuş verildiğini göstermektedir.

Uyuşturucu maddelere gelindiğinde ise erken dönem eserlerinde bu maddelere -çok fazla kullanım alanı olmadığı için- pek tesadüf edilemezse de uyuşturucu bir maddenin akıl sağlığına zarar vermesi halinde tedavisinin caiz olmadığına dair bir hüküm bulunmaktadır. Osmanlı döneminde ise ganja, haşhaş, afyon gibi farklı uyuşturucu çeşitlerinin olması, bunlara ağır cezalar konması o dönemde uyuşturucunun sadece tedavi maksadıyla kullanılmadığını göstermektedir. Diğer içkilerde de dikkat edilen bir husus olmakla birlikte uyuşturucu ile ilgili yasaklamalarda toplum menfaatinin gözetilmesi daha ağır basmıştır. Zira ganja ile ilgili ölüm cezası da bunun açık örneğidir.

Sonuç olarak erken dönem Hanefî mezhebi eserlerinde içecekler daha kavramsal ve detaylı işlenmiş, ayetler, hadisler, sahabe uygulaması ve içeceklerle ilgili her türlü hüküm göz önünde bulundurulmuş hükümler belirlenmiştir. Müteakip dönemlerde ve Osmanlı zamanında ise –ele aldığımız mecmualar çerçevesinde- klasik dönemde belirlenen niyet şartı, sarhoş olmama kastı gibi kıstaslar kabul görmemiş, bunun yerine sarhoş edici her içkinin damlası dahi haram kabul edilmiştir. Fetvâlarda uyuşturucu ile ilgili katı cezaların verilmesi de, içeceklerle ilgili hükümlerde toplum menfaatinin ve düzeninin de gözetildiğini bir başka ifadeyle maslahat ve sedd-i zerâî prensiplerine dikkat edildiğini göstermiştir.

KAYNAKÇA

- ARSLAN, Emine, “Nüküllü Fetvâ Mecmuaları ve Mehmed Fıkhî'nin el-Evcibetü'l-kani 'a Adlı Eserinin Bunlar Arasındaki Yeri”, (Doktora Tezi), İstanbul, 2010.
- _____, “Osmanlı Dönemi Nüküllü Fetvâ Mecmuaları”, *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 2008, sayı:5, s. 131-132.
- ATAR, Fahrettin, “Fetvâ” md., *DİA*, XII, 490.
- el-AYİNTÂBÎ, Ahmed b. İbrahim b. Eyyûb el-Hanefî, *el-Menba' fî Şerhi'l-Mecma'*, Konya Karatay Yusufâğa Ktp., nr. 5356.
- BAYTOP, Turhan, “Haşhaş” md., *DİA*, XVI, 403.
- BAŞOĞLU, Tuncay, “Tazir” md., *DİA*, XXXX, 201.
- BERKÎ, Ali Himmet, , “Osmanlı Türklerinde Yüksek İftâ Makamı”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 1970, cilt: IX, sayı: 102-103, s. 427.

- BEYHAKÎ, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü’l-kübrâ*, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabad, 1925.
- BOSTAN, İdris, “Kahve” md., *DİA*, XXIV, 203.
- CESSAS, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhavi, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, 1985.
- _____, *Muhtasarü İhtilâfi'l-'ulemâ*, thk. Abdullah Nezir Ahmed, Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1995.
- ÇAĞIN, H. Kemal, *Bitkilerin Gizli Dünyası II*, Bulut yay., İstanbul, 2004.
- DEVELİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, Ankara, 1986.
- EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. El-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebi Dâvûd*, İstanbul, 1992.
- EBÛ YÛSUF, Yâkub b. İbrahim, *elÂsâr*, tashih Ebû'l-Vefâ Afgânî, Matbaatü'l-istikâme, h. 1355.
- ERTEKİN, Gülsüm, “Madde Kültürü Üzerine Bir Çalışma”, *Bağımlılık Dergisi*, 2001, 2(1).
- GÖZEN, Orhan, “Türk Rakıplarının Bazı Uçucu Bileşikleri Üzerine Bir Araştırma”, (Yüksek Lisans Tezi), 2005.
- HÂN, Muhammed Abdullah, “Şerhu Muhtasari't-Tahâvî”, (Doktora Tezi), *Câmiatu Ümmi'l-Kura Külliyyatü's-Şeria' ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye*, h. 1415.
- HEYET, *Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara, 2005.
- İBN EBÎ ŞEYBE, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim, *el-Musannef*, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 2004.
- İBN MANZÛR, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru'l-ma'ârif, Kahire, h. 1119.
- İBN KUDÂME, Muvaffakkuddin Abdullah b. Ahmed, *el-Mugnâ şerhu muhtasari'l-Hirakî*, Dâru'l-'âlemi'l-kütüb, ty.
- İBN MÂCE, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, İstanbul-1992.
- İBN TEYMİYYE, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalîm, *Risale fi hükmi ekli'l-ğubeyrâ*, Süleymaniye ktp., Reisü'l-küttâb nr: 01153.
- İPŞİRLİ, Mehmet, “Çatalcalı Ali Efendi”, *DİA*, VII, 234.
- _____, “Abdullah Efendi, Yenişehirli”, *DİA*, II.
- KALLEK, Cengiz, “Fetâvâ-yı Ali Efendi”, *DİA*, XII, 438.
- MÂLİKÎ, Muhammed b. Abdüsselam, *Manzume fi cevazi şürbi'l-kahve*, Süleymaniye ktp., Mihrişah Sultan, nr. 672-011.
- MAKDÎSÎ, Ebû'l-Feth b. Abdüsselam, *Esile ve'l-evcibe fi hükmi şürbi'l-kahve*, Süleymaniye ktp., Esad Efendi, nr. 1041-013.
- MERGÎNÂNÎ, Burhaneddin Ebu'l-Hasan Ali b. Ebû Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, Dâru'l-fikr, 1980.
- MERVEZÎ, Hâkim eş-Şehîd, *el-Kâfi*, Süleymaniye ktp., Molla Çelebi, nr. 68.
- NAMIKOĞLU, Necati Güvenç, “Dişbudak Yapraklı Kuşüvezi”, *Türkiye'nin Ağaçları ve Çalları*, NTV yay., İstanbul, 2007.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, İstanbul, 1992.
- NESEFÎ, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Tilbetü't-talabe fi istilâhi'l-fikhiyye*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1893.
- ÖZEL, Ahmet, “Behcetü'l-fetâvâ”, *DİA*, I, 346.
- SADRÜŞŞEHÎD, Hüsameddin Ebu Muh. b. Ömer b. Abdülaziz, *Şerhu Câmiü's-sagîr*, Süleymaniye ktp., Carullah, nr. 665.
- _____, *Şerhu Câmiü's-sagîr*, Süleymaniye ktp., Fatih, nr.1544.

- SAHNÛN, Abdüsselam b. Saîd Tenuhi, *el-Müdevvene*, nşr. Zekeriya Âmirât, Dâru'kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, ty.
- ŞEYBÂNÎ, Ebû Abdullah Muhammed b. Hasan b. Ferkad el-Hanefî, *el-Âsâr*, Dâru'n-nevâdir, Kuveyt, 2008.
- _____, *el-Câmîü's-sagîr*, Süleymaniye ktp., Laleli, nr. 849.
- ŞEYHİZÂDE, Damad Abdurrahman Gelibolulu, *Mecmau'l-ehur fi şerhi mülteka'l-ebhur*, Dâru'l-ihyâi't-turasi'Arabî, h. 1316.
- ŞİRBİNÎ, Şemseddin el-Hafîb Muhammed b. Ahmed, Mugni'l-muhtâc, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1997.
- TAHÂVÎ, Muhtasaru't-Tahâvî, thk. Ebü'l-Vefa el-Efgani, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kahire, h. 1370.
- _____, Şerhu meâni'l-âsâr, tahrîc İbrahim Şemseddin, Darü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, 2006.
- TİRMİZÎ, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, Sünen-ü Tirmizî, İstanbul, 1992.
- TÜRKMÂNÎ, Muzaffer Yusuf b. Ömer b. Ali, el-Mu'temed fi'l-edviyeti'l-müfrede, tsh. Mustafa Sakka, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty
- ZEBÎDÎ, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, Tâcu'l-'arûs, thk. Abdüssettar Ahmed Ferrac, Vizaretü'l-İrşad ve'l-Enba', Kuveyt, 1965.
- Risale fi massu'd-duhan ve şurbü'l-kahva ve bali'l-efyon, Süleymaniye ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3212.
- <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/256556/hashish> Erişim tarihi: 18.04.2013.

Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu: Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması

*Recep ARDOĞAN**

Öz: Halkul'-Kur'an tartışmasının kelâm ilminde önemli bir yeri olmuştur. Önce Cehmiyye, daha sonra Mu'tezile, Kelâmullahın Allah'ın sıfatı değil fiili olduğunu ve Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunmuştur. Çünkü o, kelimeler, harfler ve seslerden oluşur. Bunların her biri de bir diğerinden sonra varlık alanına gelir.

Ehl-i sünnet de başlangıçta kelâmın sıfat, Kur'an'ın da yaratılmamış olduğunu söylemiştir. Ama daha sonra Ehl-i sünnetin iki kelâm ekolü olan Maturidiyye ve Eş'ariyye, kelâm-ı nefsi ve kelâm-ı lafzi ayrımı yapmıştır. Onlara göre harfler, sesler ve kelimenin ötesinde bir nefsi kelâm vardır. Hâdis olan, kelâmın hakikati değil ona işaret eden, harfler, sesler ve ibarelerden oluşan lafzi kelâmdır. Böylece onlar, Mu'tezilenin argümanlarını dikkate alarak yeni bir görüş ortaya koymuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, halkul'-Kur'an, mahlûk, harf, ses, kelâm-ı nefsi, Mu'tezile, Ehl-i sünnet

Reflections Mu'tezilites' Opinion of Createdness of Quran on The Theologies of Ash'ariyyah and Maturidiyyah: The Concept of "Interior Speech"

Abstract: Whether the Holy Quran is created or not initially had been an important debate subject in the Islamic theology. At first and Jahmiyyah afterwards Mu'tezilites had asserted that Kalâmullah (The Speech of God) is not a divine attribute but an action of God. According to them The Holy Quran is created, because it consists of words, letters and voices and meanings. Each of them is coming into existence after the other.

In the beginning, Ahl al-Sunnah has asserted that the kalam is one of the attributes of God and so The Holy Quran isn't created. But afterwards the two theological schools of Ahl al-Sunnah i.e. Ash'ariyyah and Maturidiyyah have said the speech splits into two: divine interior speech and its pronunciation. They say that there is the divine interior speech beyond the utterances, letters, words and their pronunciation. Taking the arguments of Mu'tezilites into the consideration, they put forth a new opinion for consideration.

Keywords: Kalam, createdness of Quran, created, letter, voice, interior speech, Mu'tezilites, Ahl al-Sunnah

İktibas / Citation: Recep Ardoğan, "Mutezile'nin Halkul'Kur'an Fikrinin Eş'ariyye–Maturidiyye Kelâmına Nüfuzu", *Usûl*, 15 (2011/1), 125 - 159.

* Doç. Dr., KSÜ İlahiyat Fakültesi, ardoğan46@gmail.com.

Giriş

Kelâm, dizeli lafızlar ile onların altındaki manaları aynı anda ifade eden bir kavramdır.¹ O, “anlam ifade edecek şekilde düzenlemiş harfler ve sesler” olarak anlaşıldığı gibi bir soyutlamayla “mana”ya da işaret etmektedir. Kelâmullah da Allah’ın sözü, konuşması demektir.

Allah’ın kelâm sıfatının olup olmadığı tartışıldığı gibi ilahî kelâmın ezelî mi yaratılmış mı olduğu konusunda da ihtilaf derinleşir. “Halku’l-Kur’an (Kur’an’ın yaratılmışlığı)” tabiri bu ihtilafa işaret eder. Bu konuda selef ile halef arasındaki tartışma ve çekişmenin bir benzeri olmadığı söylenebilir.²

Halku’l-Kur’an meselesinin âlimler nezdindeki önemini göstermek üzere üç olgudan söz edebiliriz:

İlki, kelâm eserlerinde, Allah’ın kelâm sıfatı ile ilgili bahislerin ve Kur’an’ın yaratılmış olup olmadığına ilişkin tartışmaların dikkat çekici bir derinlik ve uzanımına sahip olmasıdır. Halku’l-Kur’an meselesine kelâm ile ilgili hemen her eserde yer verilmesi, bazen bu konuyla ilgili tartışmanın -eserin hacmini düşününce- hayli ayrıntılı olarak ele alınması dikkat çekicidir.

İkincisi, bazı kitaplarda Hz. Peygamberin doğrudan Kur’an’ın veya Kelâmullahın mahlûk olmadığını bildirdiği rivayetlerin yer almasıdır. Bu rivayetlerin, ilk hadis kaynaklarında değil, halku’l-Kur’an meselesinin itikadi bir tartışma konusu hâline gelmesinden sonraki hadis ve kelâm kitaplarında yer aldığı tespit edilir. Bu durum, isnat açısından sahih görülmeyen bu rivayetlerin

¹ er-Rağıb el-İsfahânî, Ebu’l-Kasım el-Huseyn, *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’ân*, İst. 1986, 660.

² İbn Teymiyye, Ebu’l-Abbas Takıyyü’-d-Dîn Ahmed b. Abdulhâlim (728/1328), *et-Tis’îniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Aclân, Mektebetü’l-Maarif, Riyad, 1420/1999, I, 230-231. İlahî vahyin tabiatı konusunun tartışma konusu yapılmasında, Hristiyan teolojinin etkileri olduğu kabul edilir. Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, 31.

metin açısından da sahih olma ihtimalini zayıflatmaktadır. Çünkü Hz. Peygamberin hakkında açıklama yaptığı bir meselenin daha sonraları değil ilk dönemden itibaren tartışma konusu olması gerekirdi.³

Üçüncüsü, halku’l-Kur’an konusundaki ihtilafın siyasi gücün baskı ve şiddet yoluyla dogma aşıladığı bir devrin yaşanmasına neden olmasıdır. Bu, İslam tarihinde, benzeri bulunmayan ve el-Mihne adı verilen bu devir, el-Me’mun’un 218/833 yılında Kur’an’ın mahluk olduğunu resmî bir görüş olarak ilan etmesiyle başlamıştır. el-Me’mun, görevlilerine bu görüşü benimseyip benimsemedikleri konusunda âlimleri imtihan etmelerini emretmiştir. Böylece halku’l-Kur’an görüşü, siyasi iktidar eliyle halka benimsetilmeye çalışılan “zorunlu dogma” hâlini almıştır. Bu durum, Mu’tasım ve el-Vasık döneminde de devam etmiştir. Halife el-Mütevekkil, halifeliğinin ikinci yılında (234/848), halku’l-Kur’an konusundaki tartışmaları ve Kur’an’ın mahlûk olduğu görüşü açıklamayı yasaklamıştır. Böylelikle yaklaşık 16 yıl süren Mihne Dönemi sona ermiştir.⁴

Halku’l-Kur’an meselesi de ilahî sıfatlar ve zât ile ilişkisi konusundaki tartışmaların uzantısıdır. Halku’l-Kur’an görüşü, sıfatlarla ilişkilendirilebilecek tartışmalar arasında Mu’tezile’nin daha üstün olduğu bir konuydu. “Kur’an” kavramıyla anlaşılan manaların/tanımların bir kısmının yaratılmış olduğu açıktır. Bu durumda Mu’tezile, meânî sıfatlara ilişkin görüşünü, hadisçilerin ve selefle bağlılık iddiasında olan âlimlerin henüz tartışmadığı ve çeşitli yönlerinin farkına varmadığı ve tesâdüm-i efkârla tebellür eden bir görüşe ulaşmadığı bir ortamda halku’l-Kur’an üzerinden dayatmıştır.

Halku’l-Kur’an meselesiyle ilgili tartışmanın “teklîf-i mâ-lâ yutâk” yani Allah’ın insana gücünü aşan bir yükümlülükle sorumlu tutmasının caiz olup olmadığı konusuna da uzandığı görülür. Allah’ın insana güç yetmiyeni teklif etmesinin caiz olduğunu ileri süren Eş’arîler, Allah, ezelî kelâmında hem insanlara iman etmelerini emredildiğine hem de Ebu Leheb’in iman etmeyeceğine

³ Yavuz, Yusuf Şevki, “Halku’l-Kur’ân”, *DİA*, XV (İst. 1997), XV, 371.

⁴ Bkz. Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, Ank. 1989, s. 211-213; Kutlu, Sönmez, “Haricîlik, Mürcie, Mu’tezile”, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Ankuzem Yayınları, Ankara, 2007, s. 74.

işaret edildiğine dikkat çeker. Bu durumda Ebu Leheb'in iman etmesi, imkansızdır, mantıken çelişkilidir. Çünkü kendisinin iman etmeyeceğine işaret eden ayetlere iman ettiğinde kendini mümin olarak tanımlamamış olur; onları inkâr etmesi de zaten küfürdür. İlahi kelâm ezeli olduğunda, Kur'an'da yer alan emir ile haber arasında, nüzul sebepleri ve zamanları farkı da olsa, Allah'a aidiyeti noktasında zaman farkı olmayacaktır. Bu durumda önce iman emri gelmiş, Ebu Leheb'in inkrcılığı karakter hâline getirmesi üzerine de onun iman etmeyeceği haberi gelmiş değildir. Emir ve haber, aralarında zaman farkından söz edilemeyecek şekilde ezeli'dir. Bu açıdan Ebu Leheb'in iman edebilmesi söz konusu olamaz.

Halku'l-Kur'an konusu, kader konusuyla da ilgilidir. Eş'arfi ve Maturidi kelâmcıların kaza ve kaderi temellendirmeye yönelik bahislerde Kur'an'ın ezeli oluşunu da bir argüman olarak kullandıkları görülür.

Bu değinilen hususlar halku'l-Kur'an konusunun kelmi tartışmalar arasındaki yerini ve kelâm tarihindeki önemini göstermektedir. Bununla birlikte, bu makalenin amacı, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığını tespit etmek değildir. Ayrıca, bu konuda ortaya konan görüşleri vermek ve değerlendirmesini yapmak da değildir. Zaten bu yönüyle konu, hem çok sayıda araştırmada ele alınmış hem de bir makalenin kapsamını açmaktadır. Bu makalede amaçlanan, halku'l-Kur'an konusunda Mu'tezile'nin görüşlerinin Ehl-i sünnet kelâmına etkileri gösterilmeye çalışılacaktır. Bunun için bu konudaki farklı görüşlerin gelişim tarihi incelenecek, bu süreci ana hatlarıyla çizen bilgilerle yetinilecektir. Bu bakımdan makale, belli bir mesele çerçevesinde kelâm tarihi çalışması konumundadır. Bu nedenle de makalenin kelâm tarihi için önemli bir katkı olacağını düşünüyoruz.

Burada Müslüman ilim adamının müsteşrikler karşısındaki bir önyargıdan kurtulması gerektiğini, bu makalede izlenen yöntemi dile getirmek açısından da belirtmek gerekir. Bu nyargı, müsteşriklerin veya Batı dillerinde yazanların bir konuyu ele aldığında, iyi bir araştırma yaptıkları, farklı bilgiler keşfettikleri, orijinal yaklaşımlar ve görüşler ortaya koyduğu şeklinde'dir. Nitekim, konunun kaynaklarından yeterince araştırılmadığı, orjinalitesi olmayan Batı dillerindeki bazı teliflerin tercüme edilerek hakemli dergilerde yayımlandığı da görülmektedir. Yine Türkçe telif edilmiş bir makalenin de mütemmim olması için, sözü

şuradan buradan dolaştırıp Batı dillerindeki makalelere atıfta bulunmak gerektiği şeklinde bir algı bilimsel hakemlerde görülebilmektedir. Bilimsel hakemin, “son zamanlarda Batı dillerinde veya Türkçe telif edilmiş makalelere bakılmalı” şeklinde “ezber/klişe” eleştiriler yerine; künyesini vererek “bu konuyla doğrudan ilgili” şu ve şu araştırmalara bakılmalı denmesi, usul olarak daha doğrudur. İşte, bu makalenin teması ve amacıyla doğrudan ilgili bir çalışma olmadığı için de, illaki müsteşriklere ait bir makale veya kitaba atıfta bulunmayı zorunlu görmedik.

Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı, diğer bir ifadeyle kelâmın Allah'ın sıfatı mı yoksa fiili mi olduğu konusunda temelde iki kıyas vardır. Bunlar aşağıdaki gibi ifade edilebilir:

Birinci kıyas	İkinci kıyas
- Allah'ın kelâmı <i>onun sıfatıdır</i> . [küçük önerme] - <i>Allah'a sıfat</i> olan her şey kadimdir. [büyük önerme] - O hâlde Allah'ın kelâmı da kadimdir.	Allah'ın kelâmı, <i>peşpeşe varlık alanına gelen dizili harflerden oluşur</i> . [küçük önerme] <i>Peşpeşe varlık alanına gelen dizili harflerden oluşan</i> her şey hâdistir. [büyük önerme] O hâlde Allah'ın kelâmı da hâdistir. ⁵

Çelişik önermelerin her ikisinin de doğru olması imkânsızdır. Bu nedenle kelâmcılar yukarıdaki iki kıyastan birini geçersiz saymak zorunda kalmışlardır. İki küçük öncülde kelâm ile kastedilen, Allah'ın onunla mütetekellim olduğu şeydir. İki sonucun çelişik olduğu da sabittir. Bu durumda her grup, bazı mukaddimleri reddetmiştir.⁶ Aşağıda bunlar ayrı ayrı ele alınacaktır.

1. Cehmiyye ve Mu'tezile

Allah'ı yaratılanlara teşbihten kaçınmak için ilahî sıfatların nefyedilmesi, Ca'd b. Dirhem'in etkisindeki Cehmiyye ile başlamış, daha sonra bu görüş Mu'tezile'de devam etmiştir. Cehmiyye ve Mu'tezile, yukarıdaki ilk kıyasın “Allah'ın kelâmı *O'nun sıfatıdır*.” şeklindeki küçük önermesinin tevhit ilkesine aykırı olduğunu kabul eder.

⁵ Kıyasların “*ortak terim*”i italik yazılmıştır.

⁶ el-Beyâdî, Kemaleddin Ahmed b. Hasen b. Yusuf, *İşârâtü'l-Merâm min Ibârâti'l-İmâm*, nşr. Yusuf Abdurrazzâk, Kahire 1368/1949, s. 134.

Çünkü kelâmın ezeli sıfat olması hâlinde ezeli varlıkta çokluk, hâdis kabul edilmesi durumunda da Allah'ın hâdislere mahal olması söz konusu olacaktır.

Mutezile'ye göre, Allah, zatıyla mütekellimdir; Kelâm, Allah'ın sıfatı değil, fiilidir; zat-ı ilahî dışında hâdis bir varlıkta kaimdir. Mu'tezile'ye göre ilahî kelâm, yalnızca belli bir düzen üzere harfler ve seslerin ardı ardına hudûsundan ibarettir. Hâdis ve yaratılmış olduğu için Allah'ın zatıyla kaim değildir. Allah dışında bir varlıkta kaimdir. Allah'ın mütekellim oluşu da onun ses ve harfleri, Cebrail, Peygamber ve Levh-i Mahfuz'da veya ağaç gibi başka bir şeyde var etmesinden ibarettir. Allah'ın Hz. Musa'ya seslenmesi ve peygamberlere vahyetmesi, kelâmı yaratmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla Mu'tezile kelâmın Allah'ın sıfatı değil fiili olduğunu, lafzî kelâm dışında onun bir hakikati olmadığını ileri sürer ve kelâm-ı nefsiyi kabul etmez.⁷

Mutezilenin halku'l-Kur'an'a ilişkin başlıca delilleri şunlardır:

a. Naklî deliller:

1. Kur'an için yaratma anlamına gelen sözcüklerinin kullanılması

Mu'tezile'ye göre Kur'an'da Kur'an hakkında “جعل” fiilinin kullanılması onun yaratılmış olduğu bir delildir. “Biz, onu düşünüp anlayasınız diye Arapça bir Kur'an yaptık (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ).”⁸ ayetindeki “جَعَلْنَاهُ” ifadesi, “yarattık” anlamına gelir.⁹

⁷ Kâdî Abdulcebbar, ebu'l-Hasen ibn Ahmed el-Esdâbâdî el-Hemedânî, “el-Muhtasar fî Usulî'd-Dîn”, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed İmâra, Müessesetu Dari'l-Hilal, 1971, 193; *el-Muğnî fî Ebvâbi'-Tevhîd ve'l-Adl (Halku'l-Kurân)*, VII, thk. Taha Huseyn, İbrahim el-Ebyârî, Kahire 1380/1960, VII, 3; er-Rassî, el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail, “Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi't-Teşbîh ani'llâhi'l-Vâhidi'l-Hamîd”, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetu Dâri'l-Hilâl, 1971, s. 109; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V, thk. İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1416/1996, III, 11; er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer (606/1210), *el-Erba'ûn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud, Beyrut 2009, s. 175.

⁸ Zuhuf 43/3.

⁹ er-Rassî, “Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi't-Teşbîh ani'llâhi'l-Vâhidi'l-Hamîd”, 109.

Kâdî Abdülcebbar, “Allah vardı, başka hiçbir şey yoktu, sonra zikri (Kur'an) yarattı. (كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر).” ve “Allah Tevrat'ı eliyle yaratmıştır (إن الله خلق (التوراة بيده).”¹⁰ rivayetlerini de Kur'an'ın yaratılmış olduğuna delil gösterir. Kâdî Abdülcebbar'ın müteşabih hadisleri, aklî bir konuda delil göstermesi dikkat çekicidir. Aslında rivayet, Ehl-i sünnet kaynaklarından rivayet “yazdı” şeklinde gelmektedir.¹¹ Onun “yarattı” şeklinde düzeltmeyle bu rivayete yer vermesi, görüşünü ispat konusundaki hırsını göstermektedir.

2. Kur'an için “muhtes” ve aynı kökten gelen başka kelimelerin kullanılması

“Rab'lerinden kendilerine yeni bir hatırlatma gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak ve kalpleri gaflette olarak dinlemesinler (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُخَدَّثًا إِلَّا (اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَنُونَ لِأَنَّهُمْ قُلُوبُهُمْ وَأَسْرَأُ النَّجْوَى...”¹² ayetinde “zıkr (ذِكْرٌ)” için “muhtes” nitelenmesinde bulunulması da halku'l-Kur'an'a delil olarak gösterilmiştir.¹³ Çünkü muhtes, ezeli değil sonradan olan demektir.

Bazı ayetlerde Kur'an'ın hadîs olarak nitelenmesi¹⁴ de Mu'tezile tarafından Kur'an'ın sonradan varolduğu ve mahlûk olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹⁵

3. Hz. İsa'nın Allah'ın kelimesi olarak nitelenmesi

Hiz. İsa, yaratılmış olduğu halde Kur'an'da Allah'ın kelimesi olarak nitelenmiştir.¹⁶ Allah'ın kelimesi yaratılmış olduğuna göre kelâmı da yaratılmıştır.¹⁷

¹⁰ Bkz. Müslim, “Kader”, 2.

¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kurân)*, VII, 215, 223.

¹² Enbiyâ 21/2.

¹³ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kurân)*, VII, 87.

¹⁴ Tahâ 20/113; Kalem, 68/44.

¹⁵ er-Rassî, “*Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi't-Teşbîh ani'llâhi'l-Vâhidi'l-Hamîd*”, 109-110.

¹⁶ Nisâ 4/171; Âl-i İmrân 3/45.

¹⁷ er-Rassî, “*Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi't-Teşbîh ani'llâhi'l-Vâhidi'l-Hamîd*”, 109.

Ahmed b. Hanbel'e göre bu ayetlerde söz edilen kelime, Allah'ın “Ol! (كُنْ)” kelimesidir. Bu kelime mahluk değildir ama Hz. İsa mahluktur. Çünkü Hz. İsa kelimenin kendisi değil kelimeyle var olandır.¹⁸

4. Vahyin zaman içinde gerçekleşmiş olması

İlahî kitaplar için kronolojik sıralama söz konusudur: “*Bundan (Kur'an'dan) önce bir rehber ve bir rahmet olarak Mûsâ'nın kitabı da vardı (وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى) (İmâmâ ve Rَحْمَةٌ...)*”¹⁹ Ayrıca Kur'an'ın bir nüzul süreci olduğu, bazı ayetler bazı ayetlerden sonra geldiği herkesçe bilinmektedir. Bir şeyden sonra gelme de hudus âlametidir.²⁰ Bu da onun ezeli olmadığı, yaratılmış olduğu anlamına gelir.

5. Vahiy için nüzulün söz konusu olması

Kur'an'da Kur'an'ı ve diğer ilahî kitapların nazil olduğundan, Allah tarafından indirildiğinden söz edilir:

“Allah sözün en güzelini, ikizli, ahenkli bir kitap olarak indirdi (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ) (تَنْزِيلُ) (الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي)...”²¹ “Kitab'ın indirilişi Hakîm Allah katındandır (اللَّهُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ)”²² İlahî kitaplardan, inzâl ve tenzîl kavramlarıyla söz edilmesi de Mu'tezile'ye göre hudûs alâmetidir.²³

Eş'arîler ve mâturîdîler, Zuhuf 43/3. ayette Kur'an'ın Arapça olmasını, Yusuf 12/2. ayette inzâl edilmesini, asıl kelâmullaha değil ona delalet eden ibareye hasredilir. Çünkü Kur'an'ın Arapça olması İlahî nefiste [Allah'ın kendinde] kaim kelâm dışındaki ibarenin sıfatıdır.²⁴

¹⁸ ibn Hanbel, Ahmed *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1393, s. 32.

¹⁹ Ahkâf 46/12.

²⁰ Kâdî Abdulcebbar, “el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn”, 194.

²¹ Zümer 39/23. ayrıcabkz. Yusuf 12/2 vd.

²² Ahkâf 46/2.

²³ Kâdî Abdulcebbar, “el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn”, 194.

²⁴ el-Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkandî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Said Özervarlı, İst. 2005, s. 82-83.

Enbiyâ 21/2. ayette “Muhdes” olarak nitelenen “Zikr” de kelâmın hakikati değil ibaresi ve nazmdır veya Nebi (s.a.v.)'in öğüdüdür.²⁵

Mâturîdî kelâmcı Alâeddin el-Üsmendî, halku'l-Kur'an konusunda ayetlerin delil olmayacağını söyler. Ona göre Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı, akli bir meseledir ve bu konuda (doğru bir sonucu ulaşmanın) yolu akıl ve kesin delildir. Dolayısıyla nassların tevile açık zahirlerine tutunmak doğru değildir.²⁶ Bu yaklaşım, Kur'an'ın yaratılmamış olduğunu, akıl yürütmeye yer veren bir sistematik içinde temellendirmek yerine nakille yetinen; ayet ve Hz. Peygamberden gelen hadisler bulunmadığında da sahabe ve tabiûndan rivayet edilen sözleri temel alan ehl-i hadisin yaklaşımından tamamen farklıdır. Ehl-i sünnet kelâmı, nassın delaleti ve zahirî mana ayrımı yapmakta, zahirî mananın zannî olduğunu kabul etmekte ve onu alıp almakta akla başvurmaktadır. Akla aykırı ise zahirî manayı almak yerine tevile başvurmaktadır. Zahirî mana, onu tevil etmeyi gerektiren kesin bir delil yoksa esas olmaktadır. Fahrüddin er-Razî de “lafzî delillere tutunma kesin bilgi ifade eder mi?” sorunu yanıtlarken akıl ile nakli ayıran ve bu nedenle de naklin zahirinde kalan yaklaşımı dolaylı olarak eleştirmektedir. O, ayrıca, bir delilin tüm öncüllerinin, akıl yürütmeden tamamen uzak biçimde naklî olmasının imkânsız olduğunu vurgular.²⁷ Kelâmcılara göre nakille delillendirmeyi, nakille bildirileni aklın mümkün görmesi şartına bağlar. Aksi hâlde nakil tevil edilir.²⁸ Gazalî sonrasında Ehl-i sünnet kelâmının yöntem haline gelen bu anlayış, “zahir” ve “tevil” kavramlaştırması ile akıl yürütmeye yer açarlar. Ayrıca ele alınan konular; 1) yalnızca nakille, 2) yalnızca akılla 3) hem akıl hem de nakille bilinenler üçe ayrılmıştır. el-Üsmendî'nin yukarıda verilen yaklaşımı da yalnızca akılla bilinen konularda zahirî anlamı içinde naklin delil olamayacağını vurgulamaktadır. Ona göre, bu konu, akılla bilinen ve istidlal yoluyla bir hükme varılan *akliyyât* içinde yer alır. Böyle bir konuda naklin, akıl açısından imkansız olan zahiri manasını almak, bunun için

²⁵ el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 80, 83; el-Bâkılânî, *Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Müessesetu Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1407/1987, s. 271.

²⁶ el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 82.

²⁷ er-Razî, *el-Erbe'ân fî Usûli'd-Dîn*, 411-413.

²⁸ el-Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed (v. 505-1111), *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, nşr. Mustafa el-Kabani el-Dimeşkî, Mısır ts. (el-Matbaatü'l-Edebiyye), s. 95.

de akli reddetmek, yanlıştır. Bu yaklaşım, naklin de temelini yıkmaya götürür. Zira naklin doğruluğunun dayandığı nübüvvet de akılla temellenir.²⁹

b. Akli deliller

1. Kelâmın Allah'ın zatının aynı olmaması

Mutezile açısından kelâm, Allah'ın gayrıdır. Allah'ın zâtı (c.c.) dışında kadîm varlık olmadığına göre kelâmın hâdis ve yaratılmış olması gerekir.³⁰ Allah'ın meânî sıfatlarının varlığının taaddüd-i kudemaya yani kadim varlıkların çokluğuna yol açacağına dayalı bu görüşe karşı Ehl-i sünnet kelâmı sıfatların zâtın aynı da gayrı da olmadığını; zattan ayrı olarak hariçte var olmadıkları için Allah dışında kadimlerin varlığı anlamına gelmeyeceğini söyler.

2. Ezelde maduma hitabın doğru olmaması

Mutezile'ye göre ilahî hitabın ezeli, olması makul değildir. Çünkü bu durumda ya hitap ettiği insanlara ezelik ya da Allah'a hikmetsizlik ve eksiklik atfetmek gerekir. Çünkü maduma emir, nehiy ve haberle hitap etmek abes ve sefehtir.³¹ Örneğin, Allah, "...Allah Mûsa ile de hitaben konuştu (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى)". (تَكَلَّمَ)³² buyurmuştur. Eğer kelâmı ezeli olsaydı, Hz. Musa yokken onunla konuştuğunu ezelde bildirmiş olması gerekirdi. Bu da yalandır.³³

3. Kelâmın harfler ve kelimelerden oluşması

Başlı ve sonu olan, harflerden meydana gelen kelimelerin kadîm sayılması imkânsızdır; dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olması aklen zorunludur.

²⁹ es-Senûsî, Abu Abdillah Muhammed b. Yûsuf ibn Ömer, *el-Umdetü ehli't-Tevfik ve't-Tesdîd fî Şerhi Akideti ahli't-Tevhid*, Matbaat-i Cerideti'l-İslâm, Mısır, 1316, s. 276.

³⁰ er-Rassî, "*Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi't-Teşbîh ani'llâhi'l-Vâhidi'l-Hamîd*", 109.

³¹ Kâdî Abdulcebbâr, "*el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*", 194; el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, "*Risâle fi'l-Akâid*", *İslam Akaidine Dair Eski Metinler -I-*, nşr. Y. Z.Yörükan, İst. 1953, s. 11.

³² Nisâ 4/164.

³³ el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 80.

Ayrıca Kur'an emir-nehî, va'd-vaîd, haber gibi değişik muhtevalara sahiptir. Bu husus Kur'an'ı Allah'ın zatî bir sıfatı saymayı imkânsız kılar.³⁴

4. Algılanabilir olması

Allah'ın kelâmının işitilebilir oluşu da Mu'tezile tarafından onun yaratılmış olduğuna delil gösterilmiştir. Çünkü işitme duyusu arazları algılamaktadır. Bu nokta, Eş'arîler ve Mâturîdiler arasında kelâm-ı nefsînin işitilmesinin mümkün olup olmadığı tartışmasını getirmiştir.

2. Kerrâmiyye, Haşeviyye ve Hanbelîler

Kerrâmiyye, yukarıda verilen ilk kıyasın “Allah’a sıfat olan her şey kadimdir.” şeklindeki büyük önermesini reddetmiştir. Onlara göre Allah, zatında harfleri ve sesleri yaratır ve bu hâdis kelâm, ilahî zâtta kaim olur.³⁵

Dolayısıyla, Kerramiyye ile Hanbelîler, Allah'ın kelâmının harfler ve sesler olduğunda birleşmişlerdir. Ancak, onu Hanbelîler kadim kabul ederken Kerramiyye, hâdis varlıkların Allah'ın zatında kaim olmasını mümkün gördükleri için onun kelâmının da hâdis olduğunu ileri sürmüştür.

Haşeviyye ve başta Hanbelîler olmak üzere Ehl-i hadis ise yukarıdaki ikinci kıyasın “Peşpeşe varlık alanına gelen dizili harf ve seslerden oluşan her şey hâdistir.” şeklindeki büyük önermesini reddetmiştir. Ancak onlar, Müşces-sime’de görülen aşırılıklardan da uzaktır. Mücessime, “...Allah Mûsa ile de hitaben konuştu (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا).”³⁶ ayetini Allah'ın dil ve iki dudakla konuştuğu, kelâmın Allah'tan insanlardan çıktığı gibi çıktığı şeklinde anlamıştır.³⁷ Oysa Ehl-i hadis, Allah'ın zatını tasavvur ve tehayyüle karşıdır. Aslında, Ehl-i hadis ilk önce halku'l-Kur'an konusunda görüş bildirmekten uzak durmuştur.

³⁴ Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, XV, 372-373.

³⁵ eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *Nihâyetu'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, London 1934, s. 114, 288; el-*Milel ve'n-Nihal*, I-II, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut 1415/1995, I, 125; er-Râzî, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, 175.

³⁶ Nisâ 4/164.

³⁷ er-Rassî, “*Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi't-Teşbîh ani'llâhi'l-Vâhidi'l-Hamîd*”, 109.

Ahmed b. Hanbel de Kur'an'ın lafızlarının mahluk veya gayr-i mahluk olduğunu söylemeyi nehyetmiştir.³⁸ Ancak, Ehl-i hadis, daha sonra Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşünü benimsemiştir. Bununla birlikte, onlar arasında da bazı noktalarda farklılaşmalar olmuştur. Bu noktanın iyi anlaşılması için Kur'an'ın üç anlamını ayırt etmek gerekir.

- a. Okuma ve telaffuz olarak Kur'an.
- b. Metin ve lafız olarak Kur'an.
- c. Mana olarak Kur'an.

Kur'an'ın okunması, ezberlenmesi ve yazılması, insanlar tarafından telaffuzu, ehl-i sünnetin genel görüşüne göre, Allah tarafından insan için yaratılan fiillerdir. Bu fiiller insanın kesbidir. Ancak ehl-i hadisten "Haşeviyye" olarak nitelenen bazıları, bunun da mahluk olmadığını savunmuştur.³⁹ Onların harfler ve seslerin; hatta mushaf bir yana onun cildi ve kılıfının da kadim olduğunu söyledikleri de ifade edilir.⁴⁰ Onlardan bazılarına göre Hz. Musa, Allah'ın kelâmını, vasıtasız olarak, sürüklenen bir zincir sesi şeklinde işitmiştir.⁴¹

Hanbelî âlim Ebû Mansur el-İsfahânî de Kur'an'ın tilavet edildiği, okunduğu, işitildiği yazıldığı ve tasarrufta bulunduğu şekliyle de mahlûk olmadığını vurgular.⁴² İbn Cerîr et-Taberî de bu görüştedir.⁴³ Hadis ehlinden bazıları

³⁸ İbnu'l-Cevzî, ebu'l-Ferec Abdurrahman (508-596), *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü İblîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1421/2001, s. 79.

³⁹ İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, I, 199; Kalaycı, Mehmet, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *A.Ü.İ.F.D.*, LI:2(2010), ss. 399-431, s. 414.

⁴⁰ el-Îcî, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıfî İlmî'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts., s. 293; İbn Ebî Şerîf, Kemalüddin Muhammed b. Muhamemd b. Ebî Bekr (906/1501), *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere*, (*Kitabu'l-Musâyere* içinde), Çağrı Yayınları, İst. 1979, s. 73; es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Ankara, 1995, s. 33.

⁴¹ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 121-122.

⁴² Ma'mer el-İsfahânî, Ebû Mansur, "Kitâbü'l-Menâhic", *Akâid Risaleleri*, nşr. Ali Nar, Beyan Yay., İst. 1998, s. 30.

⁴³ Ebu Ya'lâ, Kâdî Muhammed b. Huseyn b. Muhammed ibn Ferrâ, *İbtâlî't-Te'vîlât li-Ahbâri's-Sifât*, thk. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed en-Necdî, Kuvveyt 1407, s. 49.

Kur'an'ın telaffuzunun mahluk olmadığını söylemiş, bununla okuyanın sesinin değil işitilen Kur'an'ın mahluk olmadığını kastetmişlerdir.⁴⁴

Ehl-i hadise göre Kur'an lafız olarak da mana olarak da yaratılmamıştır. Örneğin, İbn Teymiyye, “kelâm-ı nefsi” kavramını reddeder. Allah'ın kelâmı, Kur'an'ın harfleri ve manalarıdır; anlamlar hariç yalnızca harfler veya harfler hariç yalnızca manalar değildir.⁴⁵ “Kur'an, Allah'la kaim harf ve sestir” görüşü yanında “Kelâmullah Allah'ın zatında kaim manadır” demek de bidattir. Doğrusu, “Kur'an Allah'ın kelâmıdır, mahluk değildir.” demekle yetinmektir.⁴⁶ Ancak İbn Teymiyye, sistematik oluşturamama gibi bir sorun içindedir. Bu, kanaatimizce, *zahire bağlı kalmak* ile *aklî meselelerde tartışmaya girmek* arasındaki uyumsuzluktan kaynaklanmaktadır.

3. Ehl-i Hadis Kelâmcılar

Ehl-i hadis içinden, akaidin tespit ve temellendirilmesinde aklî delillere de yer vermek suretiyle Ehl-i sünnet kelâmının doğuşuna basamak olan el-Hüseyin el-Kerâbisî, İbn Küllâb ve Hâris el-Muhâsibî, halku'l-Kur'an tartışmasında da yeni bir görüş ortaya koydukları görülmektedir. Bu âlimlerin hepsi de hicrî III. Yüzyıl ortalarında vefat etmişlerdir.

Ehl-i hadis arasında ilk önce, el-Hüseyin el-Kerâbisî, Kur'an'ın telaffuzunun ve nutkunun mahluk olduğunu, ileri sürmüş, bu nedenle de Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarınca dışlanmıştı. Ahmed b. Hanbel onun savunduğu görüşün Cehmîyye'ninkinden farklı olmadığını söylemiştir.⁴⁷ Benzer bir tepkiyle aynı dönemde hadis âlimlerinden el-Buhârî de karşılaşmıştır. O, insana ait fiiller olan kıraat, hıfz ve kitâbetin mahluk, ancak bunlara konu olan metnin ise mahluk olmadığını kabul etmiştir. Bu görüşü, başta Muhammed b. Yahya ez-Zühî olmak üzere, Kur'an denebilecek her şeyin mahluk olmadığını iddia eden Ehl-i

⁴⁴ İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, I, 197.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *el-Akâdetü'l-Vâsitiyye*, M.Ü.İFAV Yay., İst. ts., s. 12.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, I, 115, 228. bkz. İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye fi'l-Akâdeti's-Selefiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Suudi Arabistan 1418, s. 141.

⁴⁷ el-Hatîb el-Bağdadî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut ts., VIII, 31-32, pr. 4139.

hadis tepkiyle karşılaşmıştır.⁴⁸ Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikri, ilk önce Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan tarafından ileri sürülmüştür. Buna göre Müslümanlar bu görüşle, hicrî II. Yüzyıl başlarında karşılaşmışlardır. Bu durumda, aradan yüzyıl geçmiş olmakla birlikte Ehl-i hadisin mana, lafız ve telaffuz konusunda doğru ayırım yapamadığı ve akıl yürütmeye karşı hayli dirençli olduğu tespit edilebilir.

İbn Küllâb ve Hâris el-Muhâsibî gibi kelâmcı hadisçiler de Kur'an'ın telaffuzu gibi lafzının da yaratılmış olduğu düşüncesini benimsemiştir. Bu düşünce, "Lafzıyye" olarak da nitelendirilmiştir.⁴⁹ İbn Küllâb'a göre Allah'ın kelâmı, Allah'ın nefsinde kaim tek bir manadır... Allah Arapça Kur'an ile konuşmamıştır. O, Allah'ın kelâmı değildir, onu cisimlerde yaratmıştır.⁵⁰ Okuma (kıraat) ile okunan başkadır.⁵¹ İşitilen ve okunan, Allah'ın kelâmının anlatımı-aktarımından (hikâye) ibarettir.⁵² İbn Küllâb'a göre görünür âlemde kelâm, harf ve sestem ayrılmazsa da kelâmın hakikati, harf ve ses değildir. Kelâm, anlam taşıyan bir ses değildir; o, sukuta ve konuşamamaya zıt bir manadır.⁵³ İbn Küllâb ilk kez **mana** ve **lafız** ayırımı yapmış, daha sonra Eşârî-Maturîdî kelâmında **lafzî kelâm** ve **nefsî kelâm** ayırımı ortaya çıkmıştır.

4. Eşariyye ve Mâturîdiyye

Eşariyye ve Mâturîdiyye, ikinci kıyasın "*Allah'ın kelâmı, peşpeşe varlık alanına gelen dizili harflerden oluşur.*" şeklindeki küçük önermesini reddetmiştir. Onlara göre kelâm sıfatı var olmadan mütekellim olmak imkânsızdır. Dolayısıyla *meânî sıfat olarak* kelâm ezeldir. Ama *harfler ve sesler* Allah'ın zatında kaim olması düşünilemeyen hâdis arazlardır. Kur'an'ın telaffuzu ve lafzı da

⁴⁸ Kalaycı, Mehmet, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, LI:2(2010), ss. 399-431, s. 413.

⁴⁹ Kalaycı, "Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllâbîlik", 412.

⁵⁰ İbn Teymiyye, *Muvâfakâtü'l-Menkûl li-Sarîhi'l-Ma'kûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1045/1985, I, 200, 267.

⁵¹ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1411/1990, II, 270.

⁵² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Üsûli'l-Hamse*, 527.

⁵³ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, 368-369.

hâdis ve yaratılmıştır. Çünkü, her harf, bir diğerinden sonra gelir. Bazısının hudusu için bazısının nihayet bulması şarttır. Dolayısıyla harflerin kıdeminden söz edilemez.⁵⁴ Razi, Ehl-i Sünnet, Allah'ın ses ve harflerle yapılan konuşma suretiyle mütekellim olmadığına birleşmişlerdir der. Ancak bu görüş birliği, kelâm sıfatı ve halku'l-Kur'ân konusuna ilişkin tartışma sürecinin ilerleyen bir aşamasında olmuştur. Ehl-i sünnet, Allah'ın kelâm-ı nefsî ile mütekellim olduğunu kabul eder. Mutezile ise kelâm-ı nefsî'yi kabul etmez.⁵⁵ Kelâmullah'ın Allah'ın fiili olmadığına ilişkin delillerden biri de onun fiil olması hâlinde Allah'ın mütekellim olmayacağıdır. Çünkü bu durumda kelâm, kudret veya tekvin sıfatının eseri olacak; mütekellim olmak hakiki bir sıfat olmayacaktır.

Allah'ın kelâmı hadis olsaydı ya Allah'ın zatı dışında bir mahalde veya Allah'ın zatında bulunurdu. Allah dışında bir mahalde bulunsa bu durumda o mahallin mütekellim olması gerekirdi. Kelâmın bir araz olarak Allah'ın zatında kaim olması, O'nun zatını hâdislere ve arazlara mahal haline getirir. Bu da batıldır.⁵⁶

Burada, Eş'arîler ve Maturîdilerin nazarında insana ait kelâmın, aslında Allah tarafından yaratılmış olduğuna işaret edilmelidir. Allah, insan için zulmü yarattığında zalim olmadığı gibi insan için kelâmı yarattığında da mütekellim olmaz. Zalim ve mütekellim isimleri bunları kesbeden insana, yaratıcı ismi de Allah'a izafe edilebilir. Dolayısıyla kelâmın Allah'a izafe edilmesi, onun tarafından yaratılma dışında bir özelliğe işaret etmelidir. Bu da kelâmın nefsiyle (kendisinde) kaim olmasıdır.⁵⁷

Eş'ariyye ve Maturîdiyye kelâmında, nefsî kelâm-lafzî kelâm ayrımı zaman içinde kavramlaşmıştır. Ebû Hanîfe'nin, kelâmullah konusunu ele aldığı el-

⁵⁴ Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid* ("Hâşiyetü Ketselî alâ Şerhi'l-Akâid" içinde), Salah Bilici Kitabevi, İst. 1310, s. 88-89. el-İcî, *el-Mevâkıf*, 293;

⁵⁵ *er-Razi, Kelam'a Giriş*, 180.

⁵⁶ el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 79-80.

⁵⁷ er-Râzî, *el-Erba'in fi Usûli'd-Dîn*, 175; İbn Humam, *el-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, İst. 1979, s. 78; İbn Ebî Şerif, *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere*, 78. Abdülcebbâr da mütekellimin hakikati, kelâmın onun tarafından, onun kastı ve iradesine göre varlık bulması olarak tanımlar. *el-Muğnî fi Ebvâbi'-Tevhîd ve'l-Adl*, VII, 48 vd.

Fıkhu'l-Ekber'deki ifadelerinde “*kelâm-ı nefsi*” terimi yer almaz.⁵⁸ O'nun mana ve ayrımı yaptığına ilişkin bir bilgi de yoktur. O, yalnızca telaffuz ve yazımın yaratılmış olduğunu vurgular. O, şöyle demektedir: “Kur'an'ı telaffuzumuz (نَطَقْنَا بِالْقُرْآنِ), yazmamız ve okumamız mahluktur ama Kur'an mahluk değildir.”⁵⁹

Bu durumda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaf, bunun (Allah tarafından başkasında var edilen sesler ve harflerin) ötesinde başka bir şeyin varlığını Ehl-i Sünnetin kabul etmesi, Mu'tezile'nin de inkâr etmesidir. Dolayısıyla tartışma, kelâm-i nefsinin ispatı ve nefyine; Kur'an'ın “*nefsî kelâm*” mı “*hissî kelâm*” mı olduğu hususuna dayanır.⁶⁰

Mu'tezile ile Ehl-i sünnet arasındaki ihtilaflardan biri de kelâmın yazımı, kıraati, hıfzı ve işitilmesi ile ilgilidir. Ehl-i sünnet, bunlara Kur'an ve Allah'ın kelâmı demekle birlikte okuma, ezberleme, yazma ve işitmenin Allah tarafından halkedildiğini ve insan tarafından kesbedildiğini söyler. Ehl-i sünnete göre insana ait kelâm da Allah tarafından yaratılmıştır. Allah'ın kelâmı, onun yarattığı söz olsaydı, insanların ağızlarından işitilen sözler de Allah'ın kelâmı olurdu.⁶¹ Dolayısıyla kelâmın Allah'a izafe edilmesi, onun tarafından yaratılma dışında bir özelliğe işaret etmelidir. Oysa Mu'tezile'nin adalet ilkesi açısından insanların kelâmı, kıraati, kitabeti vb. kendi fiilleridir, onlar tarafından kendi irade ve güçleriyle ortaya konmuştur. Bunlar, ancak Allah tarafından yaratıldığına, Allah'a izafe edilir.

Diğer yandan lügatte, kelâm ile mevsuf mütekellim, başkasında harfleri var eden değil, kelâmın nefsiyle (kendisinde) kaim olduğu zattır.⁶² Başka birinde kaim bir ilimle kişinin alim olamayacağı veya başkasında kaim bir hayat ile diri, başkasında kaim bir irade ile mürid olamayacağı gibi kişi, kendinde değil

⁵⁸ Yılmaz, Sabri; İlhan, Mehmet, “Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsi”, *Kelâm Araştırmaları*, IX/1 (2011), ss. 215-232, s. 223.

⁵⁹ Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, “el-Fıkhu'l-Ekber”, nşr. M. Zahid el-Kevserî, *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*, trc. ve aynen nşr Mustafa Öz, İstanbul 1992, s. 71.

⁶⁰ el-Beyâdî, *İşârâtü'l-Merâm min Ibârâti'l-İmâm*, 144; er-Râzî, *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*, 175.

⁶¹ İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, I, 281.

⁶² İbn Humam, *el-Müsâyere*, 78.

de başkasında kaim olan bir şey ile de mütekellim olamaz.⁶³ Dolayısıyla, Mu'tezile'nin Allah'ın mütekellim oluşunu "O'nun sesler ve harfleri bir mahalde var etmesi" şeklinde tanımlaması, lügate aykırıdır ve lügatin dışına çıkmalarını gerektiren bir zaruret de yoktur.⁶⁴ Eş'arîler ve Maturîdilere göre Allah, insan için zulmü yarattığında zalim olmadığı gibi insan için kelâmı yarattığında da mütekellim olmaz. Zalim ve mütekellim isimleri bunları kesbeden insana, yaratıcı ismi de Allah'a izafe edilebilir. Dolayısıyla Allah'a mütekellim ismi verilmesi, kelâmı yaratma dışında başka bir şeye bağlıdır.⁶⁵

Kur'an'ın kadim ve yaratılmamış olduğuna ilişkin Eş'arîler ve Maturîdîler, hepsi burada özetlenemeyecek kadar çok delil göstermişlerdir. Bunlardan şu ikisi özellikle dikkat çekicidir:

1. Ayetteki emir ve halk ayrımı. "... işte, yaratmak da emretmek de ona mahsustur (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)..."⁶⁶ ayetine göre emir ve halk yani kelâm ve fiil aynı olamaz.⁶⁷

2. Yaratmanın kelâma bağlanması. Kur'an mahlûk olsaydı Allah (onu hal-ketmek için) ona "Kün!" der, "Kün!" kelâmı da ikinci bir "Kün!" sözünü gerektirirdi... Bu da teselsüle yol açar,⁶⁸ Allah'tan asla bir fiilin meydana gelmesini gerektirirdi.⁶⁹

Bunların yoruma dayalı bir naklî delil olduğu söylenebilir. Özellikle ikinci delilin ilk öncülü, temsilî bir anlatımın olduğu ayetlerin zahiri anlamını temel almaktadır. Oysa, yaratmada müessir sıfat konusunda farklı görüşler vardır.

⁶³ İbn Teymiyye, *et-Tis'îniyye*, I, 296.

⁶⁴ İbn Ebî Şerif, *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere*, 78.

⁶⁵ er-Râzî, *el-Erba'in fi Usûli'd-Dîn*, 175.

⁶⁶ Araf 7/54.

⁶⁷ el-Bakillânî, *Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, 271.

⁶⁸ el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, ta'lîk: Abdullah Mahmud M. Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, 31-32; *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğı ve'l-Bida'*, nşr. R. J. Maccarty, Beyrut, 1953, s. 15.

el-İbâne an Usûli'd-Diyâne, 31-32; el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğı ve'l-Bida'*,

⁶⁹ el-Bakillânî, *Temhîdi'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, 268, 271.

Eş'arflere göre yaratmada müessir sıfat kudrettir; yaratma kudret sıfatının tealukuyla gerçekleşir. Mâturîdîlere göre ise yaratmada müessir sıfat tekvindir; yaratma tekvin sıfatının tealukuyla gerçekleşir.⁷⁰ Bununla birlikte, her iki kelâm ekolü de yaratmada kelâmın etkin olduğunu söylemez. Bu açıdan ilgili ayetlerde, Yüce Allah'ın sonsuz kudretinin ve eşsiz yaratıcılığın temsili anlatım olduğu söylenebilir. Dolayısıyla ikinci delilin ilk önermesi zannîdir ve bu, delilin de zannî olduğu anlamına gelir.

Makalenin giriş bölümünde tablo hâlinde verilen iki kıyas da formal olarak doğrudur. Her iki kıyasta da verilen öncüllerden, çıkması gereken sonuca ulaşılmıştır. Eş'arfler ve Mâturîdîler her iki kıyası da alır; ancak, kelâmı ilkinde kelâm-ı nefsi olarak ikincisinde ise kelâm-ı lafzi olarak niteler. Dolayısıyla bu kıyaslar aşağıdaki gibi olur:

Birinci kıyas	İkinci kıyas
- Kelâm-ı nefsi Allah'ın <i>sıfatıdır</i> .	- Kelâm-ı lafzi, <i>peşpeşe varlık alanına gelen dizili harflerden oluşur</i> .
- Allah'a <i>sıfat</i> olan her şey kadimdir.	- <i>Peşpeşe varlık alanına gelen dizili harflerden oluşan</i> her şey hâdistir.
- O hâlde kelâm-ı nefsi de kadimdir.	- O hâlde kelâm-ı lafzi de hâdistir.

Mâturîdîler ve Eş'arfler tarafından kelâm-ı lafzi ve kelâm-ı nefsi ayrımının iyi anlaşılması için bu konuyla ilgili kavramlar ve bunlar arasındaki ilişkiler aşağıda ayrıntılı olarak incelenecektir.

Lafzi Kelâm - Kelâm-ı Nefsi Kavramlaştırması

Halku'l-Kur'an tartışması zamanla derinleşmiş, genişlemiş ve yayılmıştır. Bu durum karşısında, bu tartışmalardan uzak kalma gayreti içinde olan ilim adamları da, nihayetinde, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusunda görüş bildirmiştir. Süreç içinde taraflar kendi görüşünü naslarla ve çeşitli akıl yürütmelerle temellendirmeye, karşıt görüşleri de çürütmeye çalışmıştır. Bunun sonucunda geniş bir literatür ortaya çıkmıştır. Yazılan eserlerde konuyla ilgili

⁷⁰ İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelam*, nşr. Sabri Hizmetli, Umran Yay., Ank. 1981, I, 278-279.

kavramlar semantik açıdan tahlil edilmiş, ıstılahlar ve tanımlar belirginleşmiştir. İşte, “lafzî kelâm” ve “nefsî kelâm” ıstılahları da, Ehl-i sünnet kelâmının (Mâturîdiyye ve Eş'ariyye) olgunlaştığı bir döneme işaret eder.

İbn Küllab ve sonrasındaki Ehl-i sünnet kelâmcıları, kelâmullahı, Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmışlığına delil gösterdiği araz ve hudus alametleri taşımayacak bir şekilde tanımlama yoluna gitmiştir. Bunun için de “*manaya delalet eden ibare*” – “*ibarenin medlülü olan mana*” arasında ayırım yapmıştır. Allah'ın asıl kelâmı ile ona delalet eden ibareler arasındaki bu ayırımı da “*lafzî kelâm*” – “*nefsî kelâm*” olarak kavramlaştırmıştır. Bu yaklaşıma göre, harfler ve kelimelerden, ayet ve surelerden oluşan; emir, nehiy, haber gibi mahiyetleri bulunan kelâm, Allah'ın asıl kelâmı değil, onun ibareleridir.⁷¹

Kur'an'da “...*Kendi içlerinde de 'Allah bizi bu söylediklerimizden dolayı cezalandırır ya!' derler (وَيَتَوَلَّوْنَ فِي أَنْفُسِهِمْ)...*”⁷² ayetinde kelâm-ı nefsî”den söz edilmektedir.⁷³ Bu ayet yanında “*Sizden sözünü gizleyen ile açıkça söyleyen...*”⁷⁴ ayeti de nefisteki kelâma delildir.⁷⁵

Ayrıca emir, nehiy ve habere delalet eden kipler, çeşitli dil ve lehçelere göre farklılaşır. O hâlde kelâmın hakikati, insanlar tarafından kullanılan lafızların ve ibarelerin dışında başka bir şey; ses ve harflerin delalet ettiği manadır.⁷⁶ Dolayısıyla asıl kelâm, kelâm-ı nefsîdir.

Mu'tezile ve Cehmiyye'nin delilleri, bu harflerin ve seslerin sonradan Levhi mahfuz, Cebrail ve Resul'de varedildiğine ilişkindir. Bu konuda ehl-i sünnet kelâmcılar da onlarla ihtilaf hâlinde değildir. Dolayısıyla, lafızların hâdis oldu-

⁷¹ el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddîn (631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-III, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003, s. 273.

⁷² Mücadele, 58/8.

⁷³ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 32.

⁷⁴ Ra'd 13/10.

⁷⁵ el-Bakıllânî, *Temhîdi'l-Evâil*, 284.

⁷⁶ er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliyeti mine'l-İlmi'l-İlâhî*, II, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987, III, 201; er-Râzî, *el-Erba'ûn*, 172; es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 32.

đunu temellendiren deliller, Hanbelilere y6neltildiğinde anlam ifade eder. Allah'ın kelâmının bir araya gelen harfler ve ayırık sesler olduğunu; mushaflara, dillere ve kalplere hulul ettiğini ama bununla birlikte mahluk olmadığını ileri s6ren Hanbelîlerdir. Bu g6r6ş6 ç6r6ten delilleri Eş'ariyye ve Maturîdiyye'ye y6neltmek, bu delilleri tartişma-dışı konuda kullanmaktır. Başka bir deyişle ihtilafın olmadığı bir konuda [kendi kendine] tartişmak demektir.⁷⁷ Mutlak olarak Kur'an'ın hudusu hakkında ama Kur'an'ın lafızlarına hamledilebilecek deliller, Eş'ariler karşı Mu'tezile'yi doğrulamaz çünkü Eş'arîler ve Maturîdîler, Kur'an'ın diğer bir manadan dolayı kadim olduğunu iddia ederler.⁷⁸ Dolayısıyla Mu'tezile ile Eş'arîler ve Maturîdîler arasındaki anlaşmazlık noktası, “mana”nın isbatı ve nefyidir.

Eş'arî ve Mâturîdî kelâmçıların, Kur'an'ın mahlûk olduğunu s6yleyenleri dalâlet ve k6f6r ile itham ettikleri bir s6recin ardından Mu'tezilî arg6manlara karşı savunma konumuna geçmeleri dikkat çekicidir. Kelâm-ı nefsînin Mu'tezileden -dolaylı olarak- geriye kalan bir kavram olduğu s6ylenebilir. Bu aşamada, artık Mu'tezile'nin akıl y6r6tme ve delilleri, Ehl-i S6nnet b6nyesine dâhil olmuştur. 6nemli bir farkla ki, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye, ilahî zatta kaim bir sıfat olarak kelâmın varlığını ve ezeliğini kabul eder.

Burada **Kur'an** teriminin de incelenmesi, lafzî kelâm-nefsî kelâm ayrımı açısından yararlı olacaktır.

“Kur'an”, kelime olarak “*kıraat (okuma)*” ve “*okunan (makrû')*” anlamlarına gelir. Onunla bazen “*okuma*”, bazen “*okunan*” kastedildiği gibi bazen de “*yazılan*” kastedilir.

⁷⁷ Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, Meymun b. Muhammed, *Tebşiratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I-II, nşr. H6seyin Atay, Ank. 1994, I, 393.

⁷⁸ el-İcî, *el-Mevâkıf*, 294; er-Râzî, *Kitâbu'l-Erba'in*, 181; İbn Ebî şerif, *şerhi'l-Müsâyere*, 73.

1. “Kıraat (okuma)” anlamında Kur'an: Meselâ sabah namazı demek olan “قُرْآنَ الْفَجْرِ”⁷⁹ ifadesinde Kur'an, “kıraat”e işaret eder.⁸⁰ Kıraat, insanın kesbidir, yaratılmıştır.⁸¹

2. “Mushaf veya mushafta yazılı olan” anlamında Kur'an: Kâğıt, mürekkep, yazı, harfler ve sesler, cisimdir veya cisimlerde bulunan arazdır. Dolayısıyla bunların tümü de hâdistir. Allah'ın ezelfî, kadim sıfatını kastederek “mushafta yazılıdır” derken söz, mushafta kadimin zatının bulunmasını; kelâmın maddi varlıklara bağlı ve onlarda kaim olmasını gerektirmez.⁸²

2. “Okunan” anlamında Kur'an: “Kur'an” lafzı “okunan”a delalet eden bir karineyle zikredildiğinde de onunla kastedilen, kadim olup mahlûk değildir.⁸³ “Kur'an Allah'ın kelâmıdır, mahlûk değildir.” sözüyle kastedilen, Kur'an'ın kıraatı değil okunan Kur'an'dır. Kur'an'ın sureler, ayetler, heceler ve başlangıçları olmasından söz ederken kastedilen de kadim sığata delalet eden ibarelerdir. Allah'la kaim kadim kelâma “Kur'an” denilmesi, **delâletin medlul ile isimlendirilmesi kabilindedir.** Allah'ın zatında kâim kadim kelâm da medlûdür, (ona delalet eden) harflerin kendisi değildir.⁸⁴

Kur'an, Tevrat, İncil ve Zebur, Allah'ın, resüllerine indirdiği kitaplarıdır. Kur'an, dille okunur, mushafta yazılır, kalpte hıfzedilir. Bununla birlikte o, Allah'ın zatıyla kaim kadimdir; kalplere ve kâğıtlara geçişle ayrılma ve kopma kabul etmez...⁸⁵

“Okunan” anlamıyla Kur'an'ın da Allah'ın bir sıfatı olduğu ifade edilir. Örneğin Mâturîdî, “Kur'an, Allah'ın kelâmı, zatı ile kaim ezelfî bir sıfattır; harfler

⁷⁹ İsra 17/78.

⁸⁰ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, 77.

⁸¹ el-Bakillânî, *el-İnsâf*, 27; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 116-117.

⁸² Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 117-118.

⁸³ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 32.

⁸⁴ el-Gazzalî, *el-İktisâd*, 58-60; el-Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf (478/1085), *Kitâbü'l-İrşâd*, tr. Adnan Bülent Baloğlu ve dğr., Ank. 2010, s. 118; es-Sukûnî, Ebî Abdillâh Muhammed b. Halîl, *Erba'üne Mes'ele fî Usûli'd-Dîn*, thk. Yusuf Ehnânâ, Beyrut, 1993, s. 64.

⁸⁵ el-Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Erba'ün fî Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988, s. 13.

ve sesler cinsinden değildir.” der.⁸⁶ Pezdevî ise Kur’an ile ‘manzum olan elimizdeki kitabın anlaşıldığını, ‘Allah’ın kelâm sıfatının anlaşılmadığını söyler. Bu anlayışta, **Allah’ın kelâmı** ile **Kur’an ve Mushaf** ayrımları ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla “Kur’an mahlûk değildir.” sözü doğru değildir. Doğrusu şöyledir: “**Kur’an Allah kelâmıdır, Allah kelâmı mahlûk değildir.**” Çünkü Kur’an’ın okunması, lafzı mahlûktur. Kur’an hakkında mutlak konuşmak, Allah kelâmına gider.⁸⁷ Yani Kur’an hakkında bir kayıtlama yapmadan söz edildiğinde, “Kur’an” “Allah’ın kelâmı”na verilen isimdir. Allah’ın kelâmı ise mahlûk değildir. Ancak okuyucunun sesi, mushaftaki yazı, dinleyicinin işittiği sesi de içerecek bir anlamda “Kur’an mahlûk değildir.” demek yanlıştır.

Maturîdî’nin kaydettiğine göre Eş’arîler, mushafta olanlar Allah’ın kelâmı değil onun ibaresidir, derler. Çünkü onlara göre kelâm, Allah’ın bir sıfattır, sıfat da mevsufunu terk etmez. Maturîdî bu görüşü kabul etmez. Ona göre mushafta olanlar, Allah’ın kelâmıdır, lakin harfler ve sesler mahlûktur. Bununla birlikte Allah’ın kelâmı mushafa hulul etmiş değildir. Allah’ın ilmi ile malum bir şey Allah’ın ilminin hulul ettiği söylenemeyeceği gibi kelâmın da mushafa hulul ettiği söylenemez. Dolayısıyla “sıfat mevsufu terk etmez.” gerekçesiyle mushafta yazılanın kelâm-ı ilahî olmadığını söylemek doğru değildir.⁸⁸ Hanbelî âlim İbn Teymiyye’ye göre de Kur’an’ın, Allah’ın kelâmının hikâyesi ve ibaresi olduğunu söylemek doğru değildir. Bilakis insanlar tarafından mushaflarda okuduğunda veya yazıldığında o, gerçek anlamda Allah’ın kelâmı olmaktan çıkmaz. Çünkü kelâm, gerçek anlamda onu başlangıçta söyleyene izafe edilir, onu başkasına iletene değil.⁸⁹

Kelâm-ı nefsî, kelâmın yaratılmışlara ait özellikler taşıdığına ilişkin Mu’tezilî argümanlara karşı gelişmiştir. Bu nedenle o, hâdis ve yaratılmış oluşu gerektiren tüm arazları dışlayacak şekilde tanımlanır. Nefsî kelâmın bu özellikleri aşağıda ayrı ayrı ele alınacaktır.

⁸⁶ el-Maturîdî, “Risâle fi’l-Akâid”, 11.

⁸⁷ el-Pezdevî, Ebu Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü’l-Din)*, trc. Şerafeddin Gölcük, 2. bs. İst. 1988, s. 94-95.

⁸⁸ el-Maturîdî, “Risâle fi’l-Akâid”, 12.

⁸⁹ İbn Teymiyye, *el-Akâidetü’l-Vâsitiyye*, 12.

1. Sesin, Harfin, Telaffuzun Ötesinde Oluşu

Eş'ariyye ve Mâturîdiyye'ye göre Allah'ın zatı yarattıklarının zatına benzediği gibi, kelâmı da insanların kelâmına benzemez. Allah'ın ezelde mevsuf olduğu kelâmı, harflerle, hecelerle, sesle, hâlihazırda insan kelâmının nitelendiği herhangi bir şeyle vasıflanmaz. Asıl kelâm, harf, ses, lafız ve telaffuzun ötesinde, Allah'ın zatıyla kaim, kadim ve yaratılmamış olan, nefsi kelâmdır.⁹⁰

2. Tek ve Basit Oluşu

Allah'ın kelâmı için çokluk, parçalardan oluşma söz konusu değildir. O tek bir kelâmdır.⁹¹

Yaratılmamış ve ezeli nefsi kelâm mefhumu, yeni bir soruyu gündeme getirmektedir: **Lafzî kelâmda nida, haber, emir, nehiy varken nefsi kelâm nasıl tek olabilir?** O, tek ve bölünmezse, bir fiilin veya terkin talebini içeren emir ve nehiy; olan ve olacağı dair haber; istihbar ve nida; va'd ve va'd, nâsih ve mansûh olabilir?⁹²

Kelâmın tek oluşuna açıklık getirmek üzere kelâmcılar farklı görüşler ileri sürmüştür. Bazıları kelâmın nevi bakımından tekliğini yani **kelâmın yalnızca haber nevinde olduğunu** ileri sürmüştür. Bu, er-Razî de dâhil olmak üzere Eş'arîlerin çoğunluğuna ait bir görüştür.⁹³ Emir, fiili yapanın övgüyü, terk edenin kötölemeyi hak edeceği haberdır. Neyh de bunun gibidir.⁹⁴ Va'd ve va'd,

⁹⁰ el-Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın, Bekir Topaloğlu, İst. 2006, IV, 110-111; el-Gazzalî, *el-Erba'ûn*, 13; er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 180; ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fî Usûli'd-Dîn ve Temyîzi'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Helikîn*, thk. M. Zahid el-Kevserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988, 154.

⁹¹ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 31; el-Mâturîdî, "Risâle fi'l-Akâid", 11; ibn Kutluboğa, *Zeynü'd-Dîn Kasım (879/1447)*, *Şerhu'l-Müsâyere (Kitabu'l-Müsâyere içinde)*, Çağrı Yayınları, İst. 1979, 70.

⁹² er-Râzî, *el-Erba'ûn*, 175; İbn Ebî Şerif, *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere*, , 70-72; el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm*, 80.

⁹³ Şeyhzade, *Nazmu'l-Ferâid*, İst. 1288, s. 13.

⁹⁴ er-Râzî, *el-Erba'ûn*, 177.

haber verenden gelecekte bir yarar veya zarar göreceğini bildirmektir. Nidâ da muhataba, huzuruna gelmesini istediğini bildirmektir.⁹⁵

es-Sâbûnî de yukarıdaki soruyu, nefsi kelâmın emir, nehiy, soru, haber, nida, va'd ve vaîd olarak çeşitlenmesi, *taalluk* hasebiyledir, diyerek yanıtlar.⁹⁶ Eş'arî'nin ifadeleri de buna yakındır. Malumatın birden fazla olmakla ilmin birden fazla olmadığı gibi kelâmın müteallaklarının birden fazla olmasıyla da kelâm sıfatında çokluk oluşmaz. Kelâmın emir ve nehiy olması kelâmın bölümleri değil vasıflarıdır.⁹⁷

Burada, Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılar tarafından Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğuna ilişkin argümanlarını dikkate alarak Allah'ın, tüm hudûs belirtilerinden hâlî bir kelâmı olduğunu ispata çalışıldığı görülmektedir. Buna karşın Selefi yaklaşım da asıl kelâmın "tek ve basit" olarak nitelenmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü kelâmın tek olması halinde şu ayetin manası ile bu ayetin manası aynı olurdu. Ayrıca "... Allah'ın sözleri (yazmakla) yine de tükenmez ..." ⁹⁸ ayetine göre Allah'ın kelâmı tek değil sonsuzdur.⁹⁹

3. Zaman-Üstü Oluşu

Mu'tezile de ilahî vahyin tarih içinde, farklı zamanlarda gelmiş olmasını kelâmullahın yaratılmış olduğuna delil gösterir.

Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılar, zaman içindeki olayların ilahî kelâmda zaman-üstü ve tek olduğunu ama ibarelerin zaman bildirdiğini ifade ederler. Allah'ın kelâmı da -ezelde zamanın yokluğu nedeniyle- geçmiş, şimdi ve gelecek vasfını taşımaz. Bunlarla vasıflanması, ancak taalluklarına göre zaman içinde olur.¹⁰⁰

⁹⁵ el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, I, 302.

⁹⁶ es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 31.

⁹⁷ eş-Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm*, 291.

⁹⁸ Lokman 31/27. Ayrıca bkz. Kehf 18/109.

⁹⁹ ibn Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye fi'l-Akîdeti's-Selefiyye*, 140-141; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V, thk. İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1416/1996, III, 12.

¹⁰⁰ İbn Ebî Şerif, *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere*, 74.

Kelâm ile yakından ilgili olan ilahî sıfatların başında ilim gelir. Nitekim ilahî kelâmın zamanla ilişkisi ilim sıfatının zaman ile ilişkisine benzer şekilde açıklanır:

- Ezelde Allah'ın Hz. Âdem'in varlığına ilişkin ilmi;
- Hz. Âdem'in varolma anında onun var varolacağı bilgisi,
- Varolduğu zamanda ise onun mevcut olduğu bilgisi,
- Ölümünden sonra ise onun mevcut olmuş olduğu bilgisidir. Bunun gibi Allah'ın kelâmı da kelâmın kendinde bir değişim olmaksızın;
- Ezelde, bu muhedlerin varlık hâlindeki varlığının haberidir.
- Onların var olduğu hâlde ise onların mevcut olduğunun haberidir.
- Onların varlığının sona ermesinde sonra da onların mevcut olmuş olduklarının haberidir.¹⁰¹

4. Hadis Varlıklara Hulul Etmemesi

Gerek Eş'arîlere ve gerekse Mâturîdîlere göre kelâm-ı nefîsî, hulul etmiş olmaksızın, mecazen değil hakikaten kalplerde ezberlenir, dillerle tilavet olunur, mushaflara yazılır, mihraplarda okunur. Ancak o, yalnızca Allah'ın zatıyla kaimdir; Allah'ın zatından ayrılma ve kopma kabul etmez. Kağıda, kalbe, dile veya başka bir duyuya hulul etmez. Nitekim bir kâğıda “ateş” yazılması ateşin ona hulul etmiş olmasını gerektirmez. Aksi hâlde kâğıt yanardı.¹⁰²

5. Zaman ve Topluma Göre Farklılaşmaması

Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre ibareler, zaman, mekan ve toplumlara göre farklılaşırken nefîste kaim mana olan nefîsî kelâm farklılaşmaz.¹⁰³ **Nefîsî kelâm**

¹⁰¹ el-Üsmendî, *a.g.e.*, 82.

¹⁰² el-Bâkılânî, Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fi-mâ Yecibü İ'tikâdühü ve-lâ Yecüzü'l-Cehlü Bih*, nşr. M. Zahid el-Kevseri, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 14132/1993, 26; el-Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 91; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 117-118; Gazzalî, *el-Erba'ün*, 13; *el-İktisâd*, 58.

¹⁰³ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 294; İbn Ebî Şerif, *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere*, 73.

Arapça, Süryanice, Aramice... değildir. Farklılaşan ve çeşitlenen ibarelerdir.¹⁰⁴

6. Algılanamaz Oluşu

Mu'tezile, ilahî kelâmın işitilmesini, bir hudûs alâmeti olarak onun yaratılmış olduğuna delil göstermiştir. Buna karşın kelâm-ı nefsiyi yaratılmış varlıklara ait özelliklerden soyutlayan Mâturîdiler ve Eş'arîler, kelâm-ı nefsinin işitilebilir olup olmadığını tartışmışlardır. Eş'arîlerden bazıları ve Mâturîdilerin çoğunluğu nefsi kelâmın işitilemez olduğunu kabul etmişlerdir. Onun işitilebilir olduğunu söyleyenlerden bazıları da bununla aslında kelâm-ı nefsi'nin işitme duyusuyla algılanmasını değil manasının anlaşılmasını kastetmişlerdir.

Kelâm-ı nefsi teriminin gündeme getirdiği meselelerden biri de ilahî zatta kaim; lafızların ötesindeki ezeli mananın ilimden ve iradeden başka bir şey olduğu ortaya koymaktır. Hâlbuki kelâm-ı nefsi, asıl hâliyle, nida, emir ve nehiy, vaat ve tehdit değildir. Yani onu ilim ve iradeden ayrılan yönlerinden soyutlanmıştır. Bu noktanın farkında olan er-Râzî de irade ve itikattan ayrı "*kelâmu'n-nefs*"in varlığını şöyle açıklar: Bazen emir irade olmaksızın, haber de itikatlar olmaksızın bulunabileceği için bu manaların iradeler ve itikatlar olması mümkün değildir. O halde bu ibarelerinin medlûlü, itikatların ve iradelerin ötesinde bir mana olmalıdır.¹⁰⁵ Emir ve nehyin, ilimden başka bir şey olduğu açıktır. İlme en yakın nefsi mana olan haber de ilmin gayrıdır. Çünkü kişi, bilmediği, şüphe ettiği bir konuda konuşabileceği gibi bildiğinin zıddına bir haber de verebilir. Bu durum, kelâmın ilimden ayrı olduğunu gösterir.¹⁰⁶ er-Razî, kelâmın bir emri veya nehyi anlattığında da gerek ilimden gerekse iradeden ayrı ve farklı olduğunu belirtir. Ona göre **emir, irade olmaksızın bulunabilir, irade de emir olmaksızın bulunabilir.**¹⁰⁷ Çünkü bazen kişi, istemediğini emreder. Örneğin, kölesinin kendisine itaat edip etmeyeceğini denemek isteyen kişi, [aslında] irade etmediği şeyi kölesine emreder. **Burada olan tek şey, haberin lafzı ve emrin lafzıdır.** Ancak bu lafızlar da asıl kelam değildir. Nitekim ilmüne aykırı olanı irade etmesi imkânsız olmakla birlikte **Allah, iman etmeyeceğini bildiği**

¹⁰⁴ Mâturîdî, "Risâle fi'l-Akâid", 11.

¹⁰⁵ er-Râzî, el-Erbe'ûn, 176.

¹⁰⁶ el-Îcî, a.g.e., 294.

¹⁰⁷ er-Râzî, a.g.e., 173.

hâlde Ebu Leheb'e iman etmeyi emretmiştir.¹⁰⁸ Bu örneklerde **insanın gerçekte irade etmediği bir şeyi emredebilmesi kelâmın iradeden başka olduğunu gösterir.**

Ancak burada, lafzî tartışmanın ötesinde temel bir tartışma söz konusudur. İlk olarak bu tartışma, sıfatların isbatı ve ta'dîli meselesinin içindedir. Bunun yanında, Kadî Abdulcebbar'a göre, görünür âlemdeki harfler ve seslerden oluşan kelâmdan farklı bir şeyin kelâm olması mümkün görülürse o takdirde Allah'ın cisimlerin ve renklerin hakikatine aykırı olmakla birlikte cisim ve renk olması da mümkün görülür.¹⁰⁹ Oysa mana ve lafız ayrımı, kelâm için söz konusu iken cisim, renk ve şekilde mana ve lafız ayrımı yoktur. Bunun yanında, insanların, ibare ve işaretlere dökülmemiş mana için kelâm dediği malumdur.

Burada, halku'l-Kur'an konusunun, daha önce belirtildiği üzere, Mu'tezile tarafından, mümin olmak için siyasi güç tarafından halka dayatılan “zorunlu dogma” haline getirilmesi yanında, gerek Ehl-i hadis gerekse Ehl-i sünnet mütekellimleri tarafından zıt görüşün **iman edilmesi vacip bir akide** haline getirildiğine de değinmek gerekir. Onlar, Kur'an'ın mahluk olmadığı görüşünü iman-küfr arasında belirleyici bir akide olarak görmüşlerdir.

Dikkat çekici olan, Kur'an mahluktur görüşün reddedenlerin, aslında sahabiler arasında tartışma konusu olmamış bu meseledeki bir görüşü, Kur'an mahluktur diyenleri tekfir etmeleridir. Kur'an mahluktur diyenleri tekfir eden çok sayıda âlim zikredilir. Onları Allah'a çocuk isnat edenlerle karşılaştıranlar da vardır.¹¹⁰

Malik b. Enes'in de “Kim Kur'an mahluktur derse tövbe etmesi istenir; ya tövbe eder ya da boynu vurulur.” dediği nakledilir.¹¹¹ Bu, halku'l-Kur'an görüşünü benimseyenlerin mürted hükmünde olduğu anlamına gelir. İmam Âzam “*el-Vasıyye*” adlı kitabına göre “Allah'ın kelâmı yaratılmıştır” diyen kimse yüce

¹⁰⁸ el-Beyâdî, *a.g.e.*, 139.

¹⁰⁹ Kâdî Abdulcebbar, “*el-Muhtasâr fî Usûli'd-Dîn*”, 193.

¹¹⁰ İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye*, I, 276 vd.

¹¹¹ İbnu'l Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 79.

Allah'ı inkar etmiştir (kâfir bi'llâh'tır).¹¹² Oysa İbn Ebû Hanîfe ile öğrencisi Ebû Yusuf altı ay aralarında münazara etmiş, sonra “Kur'an mahluktur” diyenin kâfir olduğu görüşünde birleşmişlerdir.¹¹³ Hakkında subut ve delâlet yönüyle kat'î bir naklî delil bulunmayan; her biri başka bir istidlale dayalı önermelerden çıkartılan dolayısıyla bir sonucun iman-küfür arasındaki ayırım noktasına yerleştirilmesi doğru değildir. Çünkü burada dayanılan aklî delil de zannîdir.

Ahmed b. Hanbel'e "Kur'anı telaffuzum mahluktur (لَمَطِّي بِالْقُرْآنِ مَخْلُوقٌ) diyenin hükmü sorulmuş, o da “kâfir olur” demiştir. O, Kur'an Allah kelâmıdır, yaratılmış değildir; ama tilavet mahluktur; Kur'an'ı telaffuzumuz mahluktur, diyenin kâfir olduğunu söylemiştir.¹¹⁴ Hanbelî âlim Ebû Mansur el-İsfahânî Kur'an mahluktur, diyenin *kâfir Cehmî* olduğunu, Kur'an'ı telaffuzu mahluktur, diyenin de *lafzî Cehmî* olduğunu söyler.¹¹⁵ Haşeviyye'ye göre de Selef, kelâmullahın yaratılmış olduğunu söyleyenin kâfir olduğunda icma etmiştir.¹¹⁶

Ayrıca halku'l-Kur'an görüşünün tekfir konusu haline getirmesi de rivayetlerle desteklenmiştir. Örneğin, Taftazânî, “*Şerhu'l-Akâid*”de Hz. Peygamber' atfedilen “*Kur'an Allah'ın kelâmıdır, yaratılmış değildir, kim yaratılmıştır, derse o yüce Allah'ı inkar etmiştir*” rivayetine yer verir.¹¹⁷ Bu rivayet, sonraki Ehl-i sünnet kelâmcıların meselenin izahı noktasındaki titizliğini yansıtmaktadır. Buna göre, yalnızca “Kur'an mahluk değildir”, demek yanlıştır. “Kur'an”ın bazen Allah'la kaim ezeli manaya bazen de insanların okumasına ve yazdığı mushafa isim olur. Bu nedenle de “Kur'an”la kıraat ve Mushaf dışındaki ilahî kelâmın kastedildiğine işaret ederek “Kur'an kelâmullahtır, yaratılmamıştır.”

¹¹² Ebû Hanife, Numan b. Sâbit (150/767), “*el-Vasiyye*”, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, nşr. Mustafa Öz, İst. 1992, s. 89. krş. Yılmaz; İlhan, “*Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî*”, 223.

¹¹³ Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid* (2001), III, 107.

¹¹⁴ Geylânî, Abdulkâdir (561), *el-Ğunye li-Tâlibî Tarîki'l-Hakk*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1417/1997, I, 128.

¹¹⁵ Ebû Mansur Ma'mer el-İsfahânî, “*Kitâbü'l-Menâhic*”, 30.

¹¹⁶ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 122. Farklı örnekler için bkz. Muhammad, Atta, “Mutazila-Heresy; Theological and Rationalist Mutazila; Al-Mamun, Abbasid Caliph; Al-Mutawakkil, Abbasid Caliph; The Traditionalists”, *Middle-East Journal of Scientific Research*, XII/7 (2012), s.1036.

¹¹⁷ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 92.

demek gerekir. Aliyyü'l-Kârî'ye göre bu rivayetin aslı yoktur.¹¹⁸ Ancak daha özenli bir ifade olması açısından, “Kur'an kelâmullahtır ve kelâmullahın hakikati (nefsî kelâm) mahluk değildir, demek gerektiği de söylenebilir.

Bu konuda sahabeye dayanan rivayetler de vardır. Ebu'd-Derdâ'dan "Kelâmullah mahluk değildir" sözü nakledilmiştir.¹¹⁹

Ayrıca Ehl-i sünnet içinde, halku'l-Kur'an meselesindeki tekfirin , Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları kapsayacak şekilde genişletildiği de görülebilir. Örneğin bir görüşe göre Kur'an'ın veya ibaresinin mahluk olduğunu, tilavetinin tilavet olunandan başka olduğunu ileri süren; "Kur'an'ı telaffuzum mahluktur" diyen Allah'ı inkar etmiş (kâfir bi'llah) olur, onunla bir araya gelinmez, birlikte yemek yenilmez, evlenilmez komşuluk edilmez. terk edilir, aşağılanır, arkasında namaz kılınmaz, şahitliği kabul edilmez, nikahta velayeti geçerli olmaz. Öldüğünde namazı kılınmaz. Yakalanırsa mürted gibi, üç kez tövbe etmesi istenir ve tövbe etmezse öldürülür.¹²⁰

Aliyyü'l-Kârî, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığına ilişkin görüşlerin tekfir konusu olmayacağını vurgular. Onun yorumuna göre imam Ebu Hanife ve diğer âlimlere ait, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söyleyeni tekfir edildiği ifadeler, o kimsenin dinden çıkma şeklindeki küfre değil küfrân-ı nimet mânasına hamledilir. Oysa Mutezile, Kur'an yaratılmamış diyeni tekfir etmiştir. Hz. Peygamber'e atfedilen “*Kur'anı yaratılmıştır, diyen kâfir olur.*” sözü de uydurmadır. Kaldı ki sahih kabul edildiğinde bile âhâd haberdır ve de anlatılmak istenen konusunda tevile açıktır. Tevili de Kur'an'ın yaratılmış (مخلوق) olduğunu değil “uydurulmuş, iftira olunmuş” anlamında “(مختلق)” olduğunu söyleyenin kâfir olacağıdır.¹²¹ Bu ifadeler, tekfir konusunda bilinçli bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Çünkü ilahî kelâmın tamamen veya yalnızca lafız ve işaretlerini mahluk kabul eden ya da “Kur'an” ile kastedilen hiçbir şeyi mahluk kabul etmeyen kimseleri kâfir olarak nitelemek, Hz. Peygamber'in tebliğ etmediği bir konu

¹¹⁸ Aliyyü'l-Kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, thk. Mervan M. eş-Şe'âr, Dâru'n-Nefâis, Dimeşk 1430/2009, s. 72.

¹¹⁹ Geylânî, *el-Ğunye li-Tâlibî Tarîki'l-Hakk*, I, 128.

¹²⁰ Geylânî, *a.g.y.*

¹²¹ Aliyyü'l-Kârî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-Ekber*, 76.

nedeniyle insanları İslam dairesinin dışına çıkarmak demektir. Başka bir ifadeyle kelâmı akideleştirmek demektir ve yanlış bir eğilimdir.

Sonuç

Kelâmcılar, kelâmın Allah'ın zatıyla kaim ve kadim bir sıfat olup olmadığı meselesini görüşlerini akıl yürütme, kavramların etimolojik ve semantik tahliline, ayet ve hadislerin te'viline dayandırarak tartışmışlardır. Bu mesele, tevhid ve ilahî sıfatlarla ilgili farklı anlayışların bir uzanımıdır ve İslam itikadî mezheplerinin Allah'ı tenzih yaklaşımını yansıtan bir örnektir.

Ehl-i Sünnet, kelâmı sıfat-mevsuf ilişkisi içinde, Mu'tezile ise fiil-fail ilişkisi içinde Allah'a atfeder.

Mu'tezile'ye göre kelâmın ilahî bir sıfat olduğunu söylemek tevhid ilkesine aykırıdır. Çünkü sıfat ya ilahî zatın aynı ya da gayrı olabilir. İlahî zatın gayrı olduğu düşünöldüğünde, sıfat hâdis ise Allah hâdis varlıklara mahal olur. Bu da hudûs alametidir. Kadim olması durumunda da "teaddud-i kudemâ" yani kadim varlıklarda çokluk ortaya çıkar. Dolayısıyla Allah, zatıyla mütekellimdir; onun mütekellim oluşu da kelâmı başka varlıklarda yaratmasıdır. Kelâmullah da Allah'ın hariçte yarattığı bir şeydir. O'nun Hz. Musa'ya hitap etmesi ve peygamberlere vahyetmesi kelâmı yaratması ile olmuştur.

Bu tartışma başlangıçta Mu'tezile ile Ehl-i hadis arasındadır. Daha sonra gelişen Eş'ariyye-Mâturîdiyye kelâmı, bu konuda, ancak uzun bir tartışma sürecinin ardından ulaşılan yeni bir görüşü benimsemiştir.

Başlangıçta, Ehl-i Hadis arasında, Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığını **tartışmayı bid'at kabul eden** bir yaklaşım vardır. Bu yaklaşımı benimseyen Ahmet b. Hanbel daha sonra Kur'an mahluk değildir, demiştir. Bu görüş, Mu'tezile ve Cehmiyye'ye karşı tepki de içermektedir.

Halku'l-Kur'an tartışması, Ehl-i hadis içinde yer alan ama Ehl-i sünnet kelâmının doğuşuna öncülük eden el-Kerâbîsî, gibi isimlerle de yeni bir derinlik kazanmıştır. İlk önce Kur'an ile onun telaffuzu ve kıraati arasında ayrım yapılmıştır. Kıraatin insanın fiili, hâdis ve mahluk olduğu kabul edilmiştir. Bu görüş, Ehl-i hadisin ana bünyesinde bir sapma olarak değerlendirilmiş ve tepki görmüştür. Aynı dönemde İbn Küllâb gibi isimler tarafından Kur'an'ın lafzı ile

manası arasında da ayrıma gidilmiş, mananın ezeli ama lafzın mahluk olduğu kabul edilmiştir. İlâhî kelâmın **zât ile kaim tek bir mâna** olduğunu, muhataplarının yaratılmasıyla birlikte emir, nehiy ve haber şekline dönüştüğü söylenmiştir. **Mu'tezile'nin ilahî kelâmın hâdis özellikler taşıdığına ilişkin delillere itibar edilmiş**, bu delillere karşı, hâdis olanın ötesinde yaratılmamış bir mananın varlığını savunan bu ayırım, kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayırımına zemin hazırlamıştır. Lafız-mana ayırımı daha sonra "**asıl kelâm**" olan "lafzî kelâm" ve "**bunun ibaresi**" olan "nefsî kelâm" olarak kavramsallaştırılmış; Ehl-i sünnet kelâmının iki terimi hâline gelmiştir.

Lafzî kelâm ve nefsi kelâm kavramlaştırmasının Kur'an'ın mahlûk olduğuna ilişkin aklî ve naklî delillerin ayrıntılı olarak incelenmesi; Kur'an'ın ezeli olduğuna ilişkin görüşte düzeltmeler yapılmasından sonra ortaya çıktığı tespit edilir. Buna göre lafzî kelâm, nefsî kelâma delalet eden ibareler; dizilmiş harfler, ayrık sesler, peşpeşe gelen kelimelerden oluşur. Nefsî kelâm ise lafızların ötesinde, ses ve harflerden oluşmayan; okunmakla, ezberlenmekle ve yazılmakla ilahî zattan ayrılmayan, başka varlıklara hulûl etmeyen, zaman-üstü, tek bir manadır. Bu mana, ilahî zatta kâim olduğu için ezeli ve ebedîdir.

Nefsî kelâm, Mu'tezile'nin ilahî kelâmın yaratılmış olduğuna delil gösterilen tüm özelliklerinden soyutlanarak kavramlaştırılmıştır. Bu nedenle de nefsî kelâm;

- Ses, Harf, lafız ve telaffuz değildir; bunların ötesindedir.
- Tek ve Basittir, cüz'lerden oluşmaz.
- Zaman-üstüdür.
- Hadis varlıklara hulul etmez.
- Zaman ve topluma göre farklılaşmaz.

Zaman kipleri, yalnızca lafzî için söz konusudur. Harfler ve seslerin ötesinde olan nefsî kelâm için dil ve dile ait farklı zaman kipleri söz konusu değildir.

Ayrıca Mâturîdîlerin çoğunluğu ve bazı Eş'ârîler, araz olmadığı için nefsî kelâmın mesmû' yani işitilebilir olmadığını; söylemişlerdir. Bu tanımlama, Kur'an'ın hâdis ve yaratılmış olduğuna ilişkin sıraladıkları tüm aklî delillerin Eş'ariyye ve Mâturîdiyye tarafından, doğrulandığı anlamına gelir. Onlar, söz

konusu nitelikleri Mu'tezile gibi hudûs alametleri olarak görmüşler ama onları yalnızca lafzî kelâma izafe etmişlerdir. Bu durum, Mu'tezilenin kelâm ilminin kurucusu oldukları gerçeğini teyit etmektedir.

Mu'tezile, kelâmın, “mana ve lafzı birlikte” ifade ettiğini, lafızların tüm özelliklerinden soyutlanmış mananın kelâm olarak nitelendirilemeyeceğini ileri sürmüştür. Bu görüş, Selefiyye'nin önemli isimlerinden ibn Teymiyye'de de görülür. Buna göre “nefsî kelâm”, dil açısından, kelâm değildir. “Mana ve lafzı birlikte” ifade eden kelâm ise ilahî sıfat değil, fiildir ve yaratılmıştır. Ehl-i hadis ise “mana ve lafzı birlikte” ifade eden kelâmı ezeli kabul etmiştir.

Burada üzerinde durulması gereken noktada Mu'tezile'nin zat-ı ilahîyi idrak konusunda aklın sınırlılığını göz ardı ettiklerini söylemek gerekmektedir. Akıl, Allah'ın varlığını, birliğini ve sıfatlarını kavrar. Ancak bu da salt aklın sınırları içinde gerçekleşen bir idrak değildir. çünkü akıl âlem-i şehadetini incelemekte, ama onun bilgilerin temelini oluşturan algıların, izlenimlerin ve tasavvurların çerçevesini aşmak suretiyle âlem-i şehadetin ötesini fark etmektedir. Bu, aklın dışında başka bir etkenin rolüne işaret etmektedir. Bu etken, -Kur'an'da fitrat ve misak ayetlerinde işaret edildiği üzere- insanda yaratılıştan gelen ve onu âlem-i şehadetin ötesini fark etmeye yönelten bir sezgi ve kadir-i mutlak'a ihtiyaç hissidir. Allah, varlığını, birliğini ve yüceliğini kavraması için akıllı, yaratılıştan gelen başka potansiyellerle desteklemiştir. Ancak bu potansiyellerle yaratıcısının sıfatlarını anlayabilen akıllı, Allah'ın zatını idrak edebileceğini, ilahî hakikatin künhüne vakıf olabileceğini düşünmek hatadır. Mu'tezile'nin sıfatları nefyetmesinin arkasında yatan sapma da budur. Oysa zat-sıfat ilişkisini açıklamaya çalışmak, ilahî zat üzerinde düşünmeyi gerektirir. Oysa akıl tasavvurlardan tamamen kopamazken Allah, tüm tasavvurların ötesindedir. Âlem-i şehadetin sınırları içinde oluşan tasavvurlar, ilahî zatı kavramaya engeldir. Dolayısıyla akıl, ilahî zatı idrake ulaşamaz. Bu nedenle de Mu'tezile'nin âlem-i şehadetteki zat-sıfat ilişkisinden hareketle ilahî sıfatları nefyetmiştir. Oysa görünür âlem, bu sıfatların yansıtmakta bununla birlikte bunların zat ile ilişkisi konusunda bir şey söylememektedir. Dolayısıyla bu sıfatları ehl-i sünnetin kabul ettiği üzere, isbat etmek ama **“zatın aynı da değildir gayrı da değildir”** şeklinde selbî bir dil kullanmakla yetinmek gerekir.

Halku'l-Kur'an tartışmalarında taraflar birbirini Allah'ın yücelik ve aşkınlığına gölge düşürmekle itham etmiştir. Dahası halku'l-Kur'an meselesinin ilk zamanlardan itibaren bir tekfir konusu hâline geldiği görülür. Bu olgu, **kelâmın akideleşmesi** olarak tanımlanabilir. Bu konuyla ilgili görüşler; bazı sahabilere atfedilen sözler dışında hadislere ve ayetlere dayanmayan; aslında eski Yunan felsefesinden alınan bazı temel kavramlara ve ilkelere dayalı olarak temellenmiştir. Bu temellendirmelerde, her biri bedahet derecesinde olduğu iddia edilse de pek çok mukaddimeye ihtiyaç duyan öncüller vardır. Bu öncüllerden sonra ulaşılan sonucun, iman-küfr; teşbih- tenzih-tatil ayrım noktasındaki bir akide hâline getirilmesi “kelâmın akideleştirilmesi”dir ve son derece yanlıştır. Bunu Mu'tezile başlatmıştır ama Ehl-i sünnet de sürdürmüştür.

Kaynakça

- Aliyyü'l-Kârî, Molla Ali b. Sultan Muhammed, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, thk. Mervan M. eş-Şe'âr, Dâru'n-Nefâis, Dimeşk 1430/2009.
- el-Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Salim Seyfuddîn (631/1233), *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, I-III, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1424/2003.
- el-Bâkılânî, Kâdî Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib, *el-İnsâf fî-mâ Yecibü İ'tikâdühü ve-lâ Yecüzü'l-Cehlü Bih*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire 14132/1993.
- Temhîdül-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmaduddin Ahmed Haydar, Müessesetu Kü-tübi's-Sekâfiyye, Beyrut 1407/1987.
- el-Beyâdî, Kemaleddin Ahmed b. Hasen b. Yusuf, *İşârâtü'l-Merâm min Ibârâti'l-İmâm*, nşr. Yusuf Abdurrazzâk, Kahire 1368/1949.
- el-Cüveynî, Ebu'l-Me'âlf Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf (478/1085), *Kitâbü'l-İrşâd*, tr. Adnan Bülent Baloğlu ve dğr., TDV Yay., Ank. 2010.
- Fazlur Rahman, *Islam*, Second Edition, University of Chicago Press, Chicago 1979.
- Ebû Hanife, Numan b. Sâbit, “el-Fıkhu'l-Ekber”, nşr. M. Zahid el-Kevserî, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, trc. ve aynen Mustafa Öz, M.Ü. İFAV Yay., İstanbul 1992.
- el-Vasiyye*, nşr. M. Zahid el-Kevserî, (“İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri” içinde), nşr. Mustafa Öz, M.Ü. İFAV Yay., İst. 1992.
- Ebu Ya'lâ, Kâdî Muhammed b. Huseyn b. Muhammed ibn Ferrâ, *İbtâlû't-Te'vîlât li-Ahbâri's-Sifât*, thk. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed en-Necdî, Kuveyt 1407.
- Ebu'l-Mu'in en-Neseî, Meymun b. Muhammed, *Tebşîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I-II, thk. Hüseyin Atay, TDV Yay., Ank. 1994.
- ebu'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebşîr fî Usûli'd-Dîn ve Temyîzi'l-Firkati'n-Nâciyeti ani'l-Firaki'l-Hêlikîn*, thk. M. Zahid el-Kevserî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1408/1988.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Lum'a fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğî ve'l-Bida'*, nşr. R. J. Maccarty, Imprimerie Catholique, Beyrut, 1953.

- el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, ta'lik: Abdullah Mahmud M. Ömer, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005.
- Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1411/1990.
- el-Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. Mustafa el-Kabani el-Dimeşkî, el-Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır ts.. *el-Erba'ün fi Usûli'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1409/1988.
- el-Hafîb el-Bağdadî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye Beyrut ts.,
- İbn Cevzî, ebu'l-Ferec Abdurrahman (508-596), *Nakdu'l-İlm ve'l-Ulemâ ev Telbîsü İblîs*, (Dâru'l-Fikr), Beyrut, 1421/2001.
- İbn Ebî Şerif, Kemalüddin Muhammed b. Muhamemd b. Ebî Bekr (906/1501), *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere*, (Kitabu'l-Musâyere içinde), Çağrı Yayınları, İst. 1979.
- İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu't-Tahâviyye fi'l-Akâidetü's-Selefiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Suudî Arabistan 1418.
- İbn Hanbel, Ahmed, *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*, Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1393.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V, thk. İbrahim Nasr, Abdurrahman Umeyra, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1416/1996.
- İbn Humam, *el-Müsâyere*, Çağrı Yayınları, İst. 1979.
- İbn Kutluboğa, Zeynü'd-Dîn Kasım (879/1447), *Şerhu'l-Müsâyere (Kitabu'l-Musâyere içinde)*, Çağrı Yayınları, İst. 1979.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyü'd-Dîn Ahmed b. Abdulhâlim (728/1328), *et-Tis'iniyye*, thk. Muhammed b. İbrahim el-Aclân, Mektebetü'l-Maarif, Riyad, 1420/1999.
- el-Akâidetü'l-Vâsiyye*, M.Ü.İFAV Yay., İst. ts.
- Muvâfakâtü'l-Menkâl li-Sarîhi'l-Ma'kûl*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1045/1985.
- el-İcî, Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, nşr. Sabri Hizmetli, Umran Yay.Ank. 1981.
- Kâdî Abdulcebbâr, ebu'l-Hasen ibn Ahmed el-Esdâbâdî el-Hemedânî, *el-Muğni fi Ebvâbi'-Tevhîd ve'l-Adl (Halku'l-Kurân)*, VII, thk. Taha Huseyn, İbrahim el-Ebyârî, Kahire 1380/1960.
- “el-Muhtasar fi Usuli'd-Dîn”, *Resailu'l-Adl ve't-Tevhid*, nşr. M. Ammara, Müessesetu Dari'l-Hilal, 1971.
- Kalaycı, Mehmet, “Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik”, *A.Ü.İ.F.D.*, LI:2(2010), ss. 399-431.
- Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Münakaşalar*, DİB Yay.Ank. 1989.
- Kutlu, Sönmez, “Haricîlik, Mürcie, Mu'tezile”, *İslam Düşünce Ekolleri Tarihi*, ed. Hasan Onat, Ankuzem Yay., Ankara, 2007.
- Ma'mer el-İsfahânî, Ebû Mansur, “Kitâbü'l-Menâhic”, *Akâid Risaleleri*, nşr. Ali Nar, Beyan Yay., İst. 1998.
- el-Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV, nşr. Mehmet Boynukalın, Bekir Topaloğlu, İst. 2006.
- “Risâle fi'l-Akâid”, *İslam Akaidine Dair Eski Metinler -I-*, nşr. Yusuf Ziya Yörükân, A.Ü.İ.F. Yay., İst. 1953.

- Muhammad, Atta, "Mutazila-Heresy; Theological and Rationalist Mutazila; Al-Mamun, Abbasid Caliph; Al-Mutawakkil, Abbasid Caliph; The Traditionalists", Middle-East Journal of Scientific Research XII/7: (2012), pp. 1031-1038.
- el-Pezdevi, Ebu Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü'd-Din)*, trc. Şerafeddin Gölcük, 2. bs. Kahraman yay., İst. 1988.
- er-Rağib el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım el-Huseyn, *el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İst. 1986.
- er-Rassî, el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail, "Kitâbu'l-Adl ve't-Tevhîd ve Nefyi't-Teşbîh anî'llâhi'l-Vâhidi'l-Hamîd", *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, nşr. M. Ammâra, Müessesetu Dâri'l-Hilâl, 1971.
- er-Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer (606/1210), *el-Erba'ün fî Usûli'd-Dîn*, thk. Mahmud Abdulaziz Mahmud, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009.
- el-Metâlibü'l-Âliyeti mine'l-İlmi'l-İlâhî*, II, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407/1987.
- Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, trc. Hüseyin Atay, Ank. 2002.
- es-Sâbûnî, Nureddin Ahmed b. Mahmud, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, DİB. Yay., Ankara, 1995.
- es-Sukûnî, Ebî Abdillâh Muhammed b. Halîl, *Erba'üne Mes'ele fî Usûli'd-Dîn*, thk. Yusuf Ehnânâ, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993.
- eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (548/1153), *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, Oxford University Press, London 1934.
- Milel ve'n-Nihal*, I-II, thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, 4. bs., Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut 1415/1995.
- Şeyhzade, Abdurrahim b. Ali el-Mueyyed, *Nazmu'l-Ferâid*, el-Matbaatü'l-Âmira, İst. 1288.
- Taftazânî, Sa'duddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu'l-Akâid* ("Hâşiyetü Ketselî alâ Şerhi'l-Akâid" içinde), Salah Bilici Kitabevi, İst. 1310.
- el-Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkindî, *Lübâbü'l-Kelâm*, thk. M. Said Özerverli, TDV Yay., İst. 2005.
- Yılmaz, Sabri; İlhan, Mehmet, "Cüveynî'ye Göre Kelâmullah ve Kelâm-ı Nefsî", *Kelâm Araştırmaları*, IX/1 (2011), ss. 215-232.

Teaching and Learning in the Quran*

Vincent J. CORNELL ** / Celal EMANET***

İşittik ve İtaat Ettik

İslam'da bilginin tek kaynağı Allah'tır. Kur'an ise dini öğrenimin temel kaynağıdır. Arapça "Kur'an" kelimesi fiilden türemiş bir isimdir ve "sürekli okunan," "ezberden okunan" veya (Allah'ın) göndermiş olduğu mesajların nakledilmesi ve onun tekrar edilerek dinlenilmesidir. Bu yüzden Kur'an kelimesi İngilizce'ye "ezberden okuma," "anlatma, nakletme" veya "öğretim, öğretme" olarak çevrilebilir. Kur'an'da Allah "konuşur" ve insanlar, Kur'an'ı dinleyerek öğrenirler. Allah'ın emirlerine Müslümanların vereceği yanıt şudur: "İşittik ve itaat ettik."¹

"Aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve Rasûlüne davet edildiklerinde mü'minlerin sözü ancak "işittik ve itaat ettik" demeleridir. İşte bunlar asıl kurtuluşu erenlerdir."²

"Mü'minler o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman yürekleri ürperir, O'nun ayetleri kendilerine okunduğu zaman imanlarını artırır ve Rablerine tevekkül ederler."³

* Çevirisini sunduğumuz "Teaching and Learning in the Qur'an", başlıklı bu makale The Journal of Scriptural Reasoning dergisi tarafından (Volume V, Number III, October 2005) yayınlanmış olup derginin Teaching and Scriptural Reasoning bölümünde yer almaktadır.

** University of Arkansas.

*** Garden State Islamic Center, New Jersey USA

¹ Bakara, 2/285

² Nur, 24/51

³ Enfal, 8/2

Ayrıca mü'minler, münafıklar gibi değildirler; “O kimse ki, Allah’ın kendisine okunan ayetlerini işitir de, sonra sanki kibrinden hiç işitmemiş gibi ısrar eder.”⁴

“Ey inananlar! Allah’a ve Peygamberine itaat edin, Kuran’ı dinleyip dururken yüz çevirmeyin, dinlemedikleri halde “dinledik” diyenler gibi olmayın. İşitmedikleri halde işittik diyenler gibi olmayın.”⁵

Kur’an’ın ifadesine göre Allah, Peygamberler aracılığıyla öğretir. İnsanoğlu da Allah’ın kelamı Kur’an’ı dinleyerek ve O’nun otoritesini tasdik ederek öğrenir. Her ne kadar çağdaş İslami (anlayışta) hakikate çağrı (vurgusu) çok yapılmışsa da, Kur’ani söylemde kişi (mümin), Allah’ın çağrısını işiten, onu tasdikleyip, itaat edendir. “Müminler, ancak o kimselerdir ki, Allah’a ve peygamberine iman ettikten sonra şüpheye düşmeyip Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla savaşmaktadırlar. İşte doğru olanlar onlardır ancak.”⁶ Tüm bu anlatılardan sonra İslam; İlahî vahyin dikte ettiklerine teslim olmaktır. Çünkü insanoğlu ve onu yaratan arasındaki var olma ilişkisi bir yaratıcı Rabb ve kulluk (Rububiyet ve ubudiyet) terimleriyle açıklanabilir. Zaten itaat ve sadakatin koşulu ve biçimi – örneğin Allah’ın davasının takipçisi olma – daha önceden söz alınarak kabul edilmiştir: “Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak: Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dediği vakit, “pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz” dediler. (Bunu) kıyamet günü “Bizim bundan haberimiz yoktu.” demeyesiniz diye (yapmıştık).”⁷

Kutsal Kitaplar ve Dünya

Baştan sona ilahî bir vahiy olan Kur’an kendisini “Kitap” olarak isimlendirmektedir. Bununla birlikte “Kitap” sıradan bir kitap olarak anlaşılmalıdır. Klasik dönem Arap dilinde kitap terimi yazılı veya sözlü emir mesajlarının bir çeşidi olarak anlamlandırılmaktaydı. Kur’an kendisi hakkında *Ümmü’l-Kitab*, “Kitabın Anası” veya “Kaynak Kitap”⁸ olarak bahseder. Kur’an iletişimin bir

⁴ Casiye, 45/8

⁵ Enfal, 8/20,21

⁶ Hucurat, 49/15

⁷ Araf, 7/172

⁸ Rad, 13/39

modeli olarak görev yapar ve ilahî bir pedagoji olarak “öğretmenin rehberi”dir. Günümüzde “aktif öğrenme” diye isimlendirilen ilahî pedagojinin temellerine dayanan metodoloji Kur'an'dan öğrenilir. Mike Higton'da İncil'deki Yeni Ahid bölümünün öğrenilmesinde bu koşulları kullanır.⁹ Kur'an'daki ilahî pedagoji, katılımcı öğrenmenin bir metodudur. Bu da, Kur'an ve içinde yaşadığımız dünya olarak okunan kutsal metinlerin iki taraflı yani verilerle denetim bilgilerinin karışımına dayanmaktadır.

Ayet, Kur'an'ın cümleleri, Allah'ın kelimasında bir öğretim usulüdür.¹⁰ Allah'ın doğadaki bir işaretine de ayet denir. Arap lisanında klasik İslam döneminin en tanınmış sözlük bilimcilerinden birisi olan İbn Manzur (ö. 1311–12) ayeti “işaret” (alamet) olarak tanımlar. Bu terim etimolojik olarak “öğretmek” fiiliyle ilişkilendirilmiş ve onun bu ilişkisi modern semiyoloji biliminin gözünden kaçmamıştır. Bu ilahî işaretlerden maksat ister yazılı Kur'an'ın iki kapağı arasında olsun ister doğada olsun değişmez, kutsal gerçekliğin doğasını insanlığa öğretmektir. Bir kişinin âlim olabilmesi için iki önemli unsur olan Kur'an'ın Arapça metni ve ilahî kelimaya niteliğine sahip kainat kitabını öğrenmesi gerekir. Din aliminin Allah'ın kelamı olan Kur'an'ı nasıl üzerinde çalıştığı bir kitap ise, marifet sahibi birisi için de dünya, üzerinde çalıştığı ve öğrendiği bir kitaptır. Meselâ İbrahim (a.s.) Allah'ın işaretlerini yıldızlarda, ayda, güneşte okur ve anlar ki kâinatı yaratan bir Allah vardır.¹¹ Aynı şekilde Süleyman (a.s.)'da Allah'ın kendisine ilham etmesiyle “kuşların dilini” öğrenmiştir.¹²

Kur'an perspektifinden Müslümanlar “Ehl-i Kur'an"dır. Fakat onlar Kur'an üzerinde sıradan bir metot dâhilinde çalışmazlar. Kur'an açık bir şekilde dini öğrenimin interaktif olmasını sağlar. Bu da pasif öğrenim veya sadece ezbercilik yapmanın yerine yeni bir metot inşa etme anlamına gelmektedir. Kur'an, Müslüman olmayan Yahudi ve Hıristiyanlar'ın Kur'an hakkındaki araştırmalarını “inceleme, çalışma” olarak değerlendirir ve *derese* fiilini kullanır. Kur'an, erken dönemdeki “Ehl-i Kitab'ı” ilahî mesajı düşüncesiz bir şekilde yaklaşım

⁹ Mike Higton, ‘Read Mark and Learn’, The Journal of Scriptural Reasoning, 5/3, October 2005.

¹⁰ Tevbe, 9/6

¹¹ Enam, 6/75-79

¹² Neml, 27/16

sergileyen, Allah'a kulluk yaparak kazanılacak İslam'ın manevi güzelliğini fark edemeyen kimseler olarak tasvir eder. Kur'an'da onların bu durumu şu şekilde anlatılır: “Derken, arkalarından Kitab'ı (Tevrat) miras alan bozuk bir nesil bunların yerine geçti. Onlar şu alçak dünya malını alırlar, bir de: “Biz nasıl olsa başıslanacağız!” derler. Karşı taraftan da kendilerine öyle bir şey gelse, onu da alırlar. Allah'a karşı yalnız hakkı söyleyeceklerine dair kendilerinden Kitapta söz alınmamış mıydı? Ve onun içindekileri durmadan okumadılar mı? Hâlbuki ahiret yurdu Allah'tan korkanlar için daha hayırlıdır; hala akıllanmayacak mısınız?”¹³

Görerek Öğrenme (Enam, 6/101-106)

Kur'an'da *derese* fiiliyle sadece Yahudi ve Hıristiyanlar'ın okuyuşundan bahsedilmemektedir. “İşte böylece âyetleri türlü türlü çevirip açıklıyoruz ki, onlar sana: "Sen bunları bir yerlerden okuyup öğrenmişsin" desinler ve bilen bir toplum için de onu iyice beyan edelim.”¹⁴ Burada normal şekildeki eğitim pratiğine istihzai bir tonla işaret edilmiştir. Daha geniş olarak ayete bakıldığında burada belirtilen öğretme ve gerçek öğrenme “görerek öğrenme”dir.¹⁵ Burada bahsedilen öğrenme şekli ise Kur'an'da “ayne'l-yakîn” olarak isimlendirilmektedir.¹⁶

Onu takip eden ayetlerde görerek öğrenmeden maksadın sanki vahyin inişini müşahede edebilme, Allah'ın kainattaki ayetlerini okuyabilme ve insanın ruhunda olan basireti sayesinde anlayış sahiplerinin görebileceği ayıklığa sahip olacak duruma gelecek şekilde öğrenmedir: “Rabbimiz Allah, işte budur. O'ndan başka ilah yoktur. (O), her şeyin yaratıcısıdır. O'na kulluk edin, O her şeye vekildir. O'nu gözler algılamaz, O ise bütün gözleri idrak eder. O öyle latif ve öyle her şeyden haberdardır. Gerçekten Rabbimizden size birçok deliller geldi, artık kim gözünü açarak onları görürse kendi lehine, kim de körlük ederse, kendi aleyhinedir. Ve o durumda ben sizin bekçiniz değilim. İşte ayetleri böyle çeşitli şekillerde sunuyoruz ki, o körlük edenler sana: “Bunları bir

¹³ Araf, 7/169

¹⁴ Enam, 6/105

¹⁵ Higton, a.g.m.

¹⁶ Tekasür, 102/7

yerlerden okuyup öğrenmişsin” desinler, hem de onu bilen bir toplum için iyice açıklayalım. Rabbinden sana vahyedilene uy. O’ndan başka ilâh yoktur. Ortak koşanlardan da yüz çevir.”¹⁷ Buradaki anlatımda geniş olarak “görerek öğrenme” konsepti Plato’nun aklın “görmesi ve müşahedesi” fikriyle uyuyor gibi görünmektedir. Bu şekilde olan bilginin manevi akıl vasıtasıyla kazanıldığına işaret edilmektedir ki bu vasıta yerini Kur’an temsili/mecazi bir şekilde kalp olarak belirlemektedir/bu alanı kalp bölgesine yerleştirmektedir. Bu çeşit bir bilgiyi elde etmeden önce inanan bir kimse olarak gönlü “İslam’a açık”¹⁸ olmalıdır. Kalp, İslam’a açıldığında Allah’ın ayetlerini (öğretilerini) ilahi bir “nur” veya ışık olarak özümser.¹⁹ İnsana yaratanın bilgisine götürecektir olan Gerçek (Hakiki) Göz rasyonel akılla anlaşılacak bir konu olmaktan ziyade daha çok dünyevi fenomenlerin örtüsünü kaldırarak ilahî hakikati ortaya çıkaran beyyinelerdir. Bu beyyineler akıl sahibi birisinin aklında sorular oluşturur. Bu gibi açık münakaşalarda dini bilginin kazanılmasındaki önem Kur’an’da Beyyine olarak adlandırılan 98. sûrede yansıtılmıştır.

Hikmetin Öğretimi (Bakara, 2/30-39)

Arapça’da “öğretmek” (alleme) fiilinin Kur’an’daki en önemli kullanımlarından birisi vahyin bir hikmet öğretimi olarak şekillendiği Nisa Suresinin 113. ayetinin son kısmındadır: “Allah, sana Kitab (Kur’an)’ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir. Allah’ın sana olan lütfu büyüktür.” Bu ayette de açık bir şekilde ifade edildiği üzere Allah’ın öğretiminde temel olan iki tane nakil aracı vardır. Bunlar, vahyin metin halinde yazılmış olan kutsal kitap Kur’an ve yazılı metnin tamamlayıcısı ve yardımcısı konumunda olan “Hikmet Kitabı”dır. Bu hikmet öğretimlerinin doğal semiyolojisi Bakara Suresi 30 ile 39. ayetler arasında anlatılanlarla daha güzel kavranabilir. Burada insanın kutsal şeylere olan zaafı ve kötülük yapmaya meyilli olduğu, şeytana uyabileceği ve Hz. Âdem ile Havva’nın Cennet’ten çıkarılışı anlatılmaktadır. Bu ayetlerin ilk kısmında Allah, Hz. Âdem’e tüm eşyanın “isimlerini” öğrettiğinden bizi haberdar etmektedir: “Âdem’e isimlerin tümünü öğretti, sonra onları meleklere sunup: “Haydi, doğru iseniz onların isimlerini bana söyleyin,”

¹⁷ Enam, 6/102-106

¹⁸ Zümer , 39/22

¹⁹ Zümer, 39/22

dedi. Melekler: Yâ Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz alîm ve hakîm olan ancak sensin, dediler. (Allah) dedi ki: “Ey Âdem, bunlara onların isimlerini haber ver.” (Âdem), onların isimlerini haber verince (Allah): “Ben size, ben göklerin ve yerin gaybılarını bilirim, sizin açıkladığınızı ve içinde gizlemekte olduğunuz şeyleri bilirim, dememiş miydim? dedi.”²⁰

Bu ayetlerde Allah’ın Hz. Âdem’e öğretmiş olduğu “isimler” eşyanın özünde almış olduğu isimler manasınadır. Hz. Âdem’e “eşyanın isimlerinin” öğretilmesiyle Allah, yaratmış olduğu şeylerin hem dâhili hem de harici hikmetlerini insanoğluna sunmuştur. Kur’an’da açıkça görülebilen veya çok zor fark edilebilen hikmet kavramının özündeki doğrular bu kabiliyetle anlaşılacaktır. İbn Arabî’ye (ö. 1240) göre, Allah’ın Hz. Âdem’e öğrettiği “isimler” Allah’ın kendi isimleridir. Zira yaratılmış olan her varlık onun ilahî isimlerinden ortaya çıkmıştır. İbn Arabî, Futuhat-ı Mekkiyye adlı eserinde bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir: “Hakikatte bizim varlıklarımız (Allah’ın) isimleridir. Vücut-u ilâhî birdir. Fakat sıfatı çoktur. Vücut bu esma sıfat ile bir çok suretlerde tecelli eder. Bu tecelli zatından zattır. Bu Esmâ-i İlâhiyye ve Sıfat sayılamayacak kadar çoktur.”²¹ İbn Arabî’ye göre, “Melekler: Senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur,” dediklerinde aslında onlar şunu demek istiyorlardı: “Sen, bizi yaratırken biliyordun ki biz varlığımızın bilgisinden başka bir bilgiye sahip değiliz.” Diğer bir ifadeyle, meleklerin bilgisi, tıpkı his ve duyu sahibi bütün diğer canlılar gibi, yeni öğrenilmiş bilgiler değildir. Daha doğrusu bu “eski, önceki” bir bilgidir. Aslında bu durum bugün bilinçte kaybolmuş olan devrin hatırlatılmasıdır. Yani yaratılış döneminin başlangıcından yaratılanlarla yaratan arasında yapılmış olan sözleşmenin hatırlatılmasıdır: “Bir de Rabbin, Âdemoğullarından, bellerindeki zürriyetlerini alıp da onları kendi nefislerine şahit tutarak: Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” dediği vakit, “pekâlâ Rabbimizsin, şahidiz” dediler. (Bunu) kıyamet günü “Bizim bundan haberimiz yoktu.” demeyesiniz diye (yapmıştık).”²²

²⁰ Bakara, 2/31-33

²¹ Michel Chodkiewicz, William Chittick, and James W. Morris, *The Meccan Revelations*, NY: Pir Press, 2002, vol. I.

²² Araf, 7/172

Kur'an (Kehf, 18/54–82)

Kur'an'da öğrenim ve öğretim olarak sunulan ibret alınacak en meşhur kıssalardan birisi de Kehf suresi 60 ile 82. ayetler arasında bahsedilen hadisedir. Allah orada katından ilim verdiği bir kimseden bahsederek; “Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki, biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”²³ İslamî literatürde ledün ilmi olarak isimlendirilen bu konu hikmet şeklinde tanımlanır ve bu da ilahî pedagojinin hedefidir.

Kehf suresi, Hızır (a.s.)'la birlikte hikmet geleneği tarzında ibret alınacak üç tane kıssanın anlatıldığı bir suredir. Bunlar Ashab-ı Kehf'in, Hızır (a.s.)'ın ve Zü'l-Karneyn'in hikâyeleridir. Bazı Müslüman müfessirler Zü'l-Karneyn'i eski çağlardaki Büyük İskender olarak düşünmektedirler. Hızır (a.s.)'ın hikâyesinde anlatılan balık, gemi ve deniz tasvirleri Yeni Ahid'teki Markos 1:16 ile 20. bölüme benzemektedir. Bu hikâye (18/50) Hz. Âdem'in yaratılışının, Bakara Suresi 30 ile 39. ayetlerde anlatılan Hz. Âdem'in hilafetini kabulünün meleklerle emrolunduğu bölümü hatırlatılarak başlar.

Allah, Kur'an'da pek çok ibret alınacak meseller vererek ayetleri açıklamasına rağmen insanoğlu yine de tartışmacı ve münakaşacı tavrını devam ettirmektedir. “Andolsun ki, gerçekten Biz bu Kur'an'da insanlara ibret olacak her türlü misali tekrar tekrar açıklamışızdır. İnsan ise her şeyden çok mücadelecidir.”²⁴ Ayrıca Kur'an sormaktadır: “Rabbinin ayetleriyle nasihat edilip de onlardan yüz çeviren ve daha önce işlediği günahları unutandan daha zalim kim olabilir? Biz onların kalpleri üzerine (Kur'ân'ı) anlamalarına engel olan bir ağırlık, kulaklarına da sağırılık verdik. Ey Muhammed! Sen onları doğru yola çağırırsan da onlar asla hidayete ermezler.”²⁵

Ayrıca Kehf suresinde anlatılan Hızır (a.s.)'ın hikâyesindeki o esrarengiz rehberin hal ve hareketleri –görünürde açıklanamaz- olması Hz. Musa'nında bunlar karşısında sabırla hareket edememesi verilen mesajlardan birisidir. Sonuçta Hızır (a.s), Hz. Musa'yı sabırsızlığı ve sözlerini dinlemediğinden dolayı

²³ Kehf, 18/65

²⁴ Kehf, 18/54

²⁵ Kehf, 18/57

onun öğrenciliğini daha fazla kabul etmez. Bu makalenin başlangıcında belirtildiği gibi Kur'an'da tekrarlanarak şu konuya işaret edilmektedir: öğrenmek en başta itaat, gönüllü olarak dinleme ve “görme” gibi hususları gerektirir.

Zikredilerek Kazanılan Bilgi

Yukarıda geçen Kehf suresi 57. ayet bize ilahi pedagojinin ister Kur'an'ın yazılı halinde veya isterse onun tamamlayıcısı olarak etki eden hikmet geleneği şeklinde olsun herşeyden önce kalbin kutsal gerçekten ne görüp ne duyduğunu hatırlama yeteneği üzerinde durduğunu hatırlatır. Kur'an'da “hatırlama, zikretme” fiili – tefekkür etme, hatırlama, dua etme, yakarma, anımsama, zikretme – gibi şekillerde 280'den daha fazla yerde geçmektedir. Öğrenme filinin bütün çeşitlerinden daha sık kullanılması ilahî öğretinin bir aracı olarak hatırlamanın öneminin altını çizmektedir. “Peygamberlere ait haberlerden kalbini yatıştırarak olanlardan her türlüünü sana kıssa olarak anlatıyoruz. Bunda da sana bir hakikat, müminlere de bir öğüt ve ibret gelmiştir.”²⁶ Bu ve buna benzer ayetlere göre, insanoğlunun işlediği en büyük günah gaflettir. Açık bir şekilde dünyaya neden geldiğini hatırlamamak ve hakikatlere karşı unutkan (gaflette) bir yaklaşım sergilemektir.

Sonuç olarak “işitme” ve “görme”lerin tamamı Allah'ın hikmetlerinin öğrenilmesinde bir parçadır. Kur'an'ın ve imanın (maneviyatın) bulunduğu yer kalptir. Bilgiye yaklaşımın bir tarzı olarak Kur'an'ın pedagojisi insanların akıllarına hitap etmesine rağmen insanoğlunun hâlâ tartışmayı çok sevmesine ve rasyonel olarak zihinsel bir metoda düşkünlüğüne dair pek çok ayet vardır. Böyle bir zihinsel yapı da kişiyi zikirden, tefekkürden alıkoyabilir ve Allah'ın mesajlarına karşı “anlayışsız, kör” ve “sağır” hale getirebilir.

Tasavvuf yolunun büyüklerinden Ebu Kasım Cüneyd-i Bağdadî (ö. 910), sufi Ebu Osman el-Mekki'ye yazdığı bir mektupta sadece aklına güvenen, onunla hükmeden ve Allah'ın hikmetine karşı sağır olan bir âlimden şöyle bahseder: “Dolaylı bir şekilde de olsa karmaşık yorumlara eğilim göstermen ve kendi içinde farkında olmadan dünyevi şeylere sevgilerin olması gibi durumlar, bulunduğun makamdan hedefe ulaşmak için uzun süre yaptığın çalışmalarında sana engel olur. Ayrıca senin düşünce dünyadaki bilgilerin düzenlenmesinde

²⁶ Hud, 11/120

ve anlama kabiliyetindeki yükselişinde de sürenin uzamasına sebep olur. Bu imalı yorumlamaların pek çok çeşidi vardır. Kendi hata ve kusurlarına karşı uyanık ve gizli de olsa kendisinin yanılabilceğinin farkında olduğu halde imalı yorumlamalara devam edilmesi hali onun bir türüdür. (Mesela inanan bir kimse) bilgi üzerinde hataya düşebilir ve zaman zaman bilginin ortaya koyduğu kendi metodundaki doğal zayıflığı unuttur. Objektif olarak açık bir şekilde doğruluğu kanıtlanmış olan dolaylı yorumlamalar ise desteklenebilir bir türdür. Fakat bu süreçte de bilmeden, kasıtsız bir şekilde kendisinin maneviyatını zayıflatan şeylerden kaçamayabilir. Bu da onun hedefine ulaşmasını etkiler. Sonuç olarak o yargılarında kendine güvenen, mağrur bir kimsedir ve başarıya ulaşma konusunda sadece kendine itimadı vardır... Böyle kimseler, insanların samimiyetten yoksun tavsiyelerini kendi öğütlerinin üzerine kurarlar. Onların bulmaya çalıştıkları son ve mükemmel gerçek onların akıbetlerini aydınlatmaz.”²⁷

Kendi aklının hikmeti öğrenmede kendini engellediği âlime tezat olarak gerçek âlim (bilge kişi) Allah'ın onayı olmaksızın her söylediğinin veya bildiğinin anlamsız olduğunun bilincinde olandır. Hikmet sahibi kimseler Kur'an'ın öğrettiklerini yansıtır, âlimlerin nasihatlerine ve Allah'ın hikmetli işlerine kalpleri açıktır. Tefekkür ve zikirle kazanılan bilginin akıl vasıtasıyla elde edilen bilgiden daha üstün nitelikli olduğunun farkındadırlar. İşte bu yol, ruhun sadakatinin uzmanlaşmasında bir yöntemdir ve gerçek bilgiye sadece bu yolla ulaşılır. Cüneyd-i Bağdadi'ye göre bir kimse gibi ki, “Salih insanların ve evliyanın hayatındaki metot Peygamberlerin adımlarını takip ederek oradan içeri girmektedir. O kimse ne bid'atlara uyarak dalalete sapar, ne de İslam'ın uygun gördüğü sünnet ve ahlakları yaşamaktan kaçınır. O, öğrenme konusunda bilirkişi, ahlak ve davranışlarında çok temiz, açık sözlü ve akli başında birisidir. ...Onlar hayatlarını Allah'ı hatırlamakla ve anmakla doldurup güzelleştirmişlerdir. O kimseler hayatlarını güzel ameller işleyerek geçirirler. Ayrıca onlar hemcinsleri için övülmeye değer hatıralar ve güneş ışığı gibi aydınlık, berrak bir yol bırakırlar.”²⁸

²⁷ Ali Hassan Abdel-Kader, *The Life, Personality, and Writings of al-Junayd*, Gibb Memorial Trust, ss. 132-135.

²⁸ Ali Hassan Abdel-Kader, a.g.e., ss. 143-144.

Kaynakça

Abdel-Kader, Ali Hassan, *The Life, Personality, and Writings of al-Junayd*, United Kingdom: Gibb Memorial Trust, 1976.

Chodkiewicz, Michel, William Chittick, and James W. Morris, *The Meccan Revelations*, New York: Pir Press, 2002.

Higton, Mike, "Read Mark and Learn", *The Journal of Scriptural Reasoning*, 5/3, October 2005.

Kur'ân-ı Kerîm.

المنهج الإسلامي في حماية البيئة والمحافظة عليها في السنة النبوية

إعداد الدكتور علي مصطفى علي القضاة

خلاصة البحث:

الكلمات المفتاحية:

Sünnetin Işığında Çevrenin Korunması ve Muhafazasında İslami Yöntem

İktibas / Citation: Ali Mustafa Ali, "Sünnetin Işığında Çevrenin Korunması ve Muhafazasında İslami Yöntem", *Usûl*, 15 (2011/1), 171 - 190.

مقدمة :

تعد قضية البيئة ومشكلة تلوثها، من أعقد المشاكل التي تواجه البشرية في زماننا، فالاهتمام العالمي بالبيئة، قد ظهر حديثاً في المؤتمرات والندوات، في الوقت الذي اهتم المنهج الإسلامي برعاية البيئة وحمايتها بكافة أشكالها، وتعود أهمية ذلك إلى خلق بيئة سليمة، تحقق الخلافة التي خلق الله الإنسان لأجلها، وكان المنهج الإسلامي واضحاً في بيان رعايته وحمايته لأهم عناصر الكون، والتحذير من إفسادها. وجاءت الدراسة لبيان هذا المنهج، إذ من الواجب على علماء الشريعة أن يهتموا بمثل هذه القضايا التي تهم العالم اليوم، لما لها من أهمية في معالجة القضايا المعاصرة، ووضع القواعد استناداً إلى القرآن والسنة.

إن المنهج الإسلامي في حفظ البيئة وسلامتها من التلوث، يرجع في أساسه إلى مقاصد الشريعة في حفظ الضرورات الخمس: (حفظ النفس، حفظ النسل، حفظ المال، حفظ العقل، حفظ الدين) وما يترتب عليها من توفر بيئة نقية لصحة الإنسان وعبادته. فقد وضع القواعد والتشريعات التي تضمن استقرارها وسلامتها، والمحافظة على مواردها المختلفة. إذ أن من أعظم مقاصدها المحافظة على البيئة ومكوناتها.

أهمية الدراسة :

تكمن أهمية هذه الدراسة في فهم المنهج الإسلامي في المحافظة على البيئة وفي جعله المرتكز الأساس في ذلك، إذ نبحت من خلالها أن يكون لدى الإنسان وعياً بيئياً، وبيان التوجيهات والتعاليم الإسلامية من سوء استغلال البيئة والإخلال بتوازنها وظهور مشكلات عديدة باتت تهدد البشرية وتعرقل مسيرة حركة الحياة على غير ما أمر الله سبحانه وتعالى وتفاقم المشكلات البيئية وتنوعها من تلوث الماء والهواء والتربة والغابات وما صاحبها من اعتداء على طبقة الأوزون، وظهور ظاهرة الاحتباس الحراري بما يهدد المناخ ويعتدي على البيئة في أرضها وسماءها وماءها وما ينجم عنه من كوارث بيئية تعود ضررها على الإنسان.

أهداف الدراسة : كما تسعى هذه الدراسة لتحقيق الأهداف الآتية :

1- بيان منهج الإسلام في معالجة هذه القضية التي أشغلت البشرية، ذلك أن الإسلام قد دعا دعوة صريحة في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، إلى وجوب المحافظة على البيئة، في جميع عناصرها وجعلها، من الواجبات الشرعية، وحرمة الإفساد في الأرض بكل صورته.

2 - إبراز دور الإسلام في المحافظة على البيئة والإرشاد إلى المنهج الإسلامي الصحيح الزاخر بالتوجيهات والتشريعات، لنصل إلى بيئة نظيفة وجميلة وخالية من التلوث وإلى بيئة تتمتع بالتوازن البيئي والاستقرار، إذ الانطلاق من هذا المنهج يبعث في النفس حب الالتزام بالمحافظة على البيئة ومكوناتها .

خطة البحث: اشتمل البحث على مقدمة، تشمل أهمية الدراسة وأهدافها، وتتضمن المباحث الآتية:

المبحث الأول: معنى البيئة وحمايتها ، وأهمية الاهتمام بها في المنهج الإسلامي . ويشمل :

المطلب الأول: مفهوم البيئة وحمايتها من التلوث لغو واصطلاحاً .

المطلب الثاني : أهمية الاهتمام بالبيئة في المنهج الإسلامي وحكمه الشرعي .

المبحث الثاني : المنهج الإسلامي في الحفاظ على البيئة وحمايتها . ويشمل

المطلب الأول: التذكير بنعم الله بأن الإنسان مستخلف في الأرض التي سخرها الله له .

المطلب الثاني: الربط بين الإيمان والعبادة، وسلامة البيئة .

المطلب الثالث : تحريم الإفساد في الأرض والاعتداء على البيئة.

المطلب الرابع : الدعوة إلى النظافة والطهارة بجميع أشكالها .

المطلب الخامس: إرساء قواعد الطب الوقائي منهجاً للوقاية من الفساد البيئي .

المطلب السادس: الدعوة إلى المحافظة على التوازن البيئي من خلال ترشيد الاستهلاك .

المطلب السابع: الأمر بالعناية بالزراعة (جمال الطبيعة) والترهيب من إتلاف النبات .

المطلب الثامن : ربط المحافظة على البيئة بالتنمية .

المطلب التاسع : تعديد القواعد الفقهية .

الخاتمة والنتائج والتوصيات

المبحث الأول

معنى البيئة وحمايتها ، وأهمية الاهتمام بها في المنهج الإسلامي.

المطلب الأول: مفهوم البيئة وحمايتها من التلوث.

مفهوم البيئة :

لغة: تدل كلمة البيئة على النزول والحلول في المكان، ثم أطلقت الكلمة مجازاً على المكان الذي يتخذ الإنسان مستقراً لنزوله وحلوله، أي على: المنزل، والموطن، والموضع. وهي: من باء: أي رجع إليه. فهي مشتقة من الفعل الثلاثي بَوَأ، ونقول تبوأ المكان أي نزل وأقام به. والبيئة هي المنزل، أو الحال⁽¹⁾.

أما في الاصطلاح فهي: (الوسط أو المجال المكاني الذي يعيش فيه الإنسان، بما يضم من ظواهر طبيعية وبشرية يتأثر بها ويؤثر فيها)⁽²⁾. وعرف مؤتمر البيئة، الذي عقد تحت رعاية الأمم المتحدة في

(1) لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر ج 37/1، بيروت، الصحاح إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عد الغفور عطار، 37/2. طبعة الشربتلي، 1982م، الرياض .

(2) البيئة، مشاكلها وقضاياها وحمايتها من التلوث (رؤية إسلامية)، محمد عبد القادر الفقي، مكتبة ابن سينا 10، القاهرة .

استكهولم بالسويد سنة 1972م ، البيئة بأنها : رصيد الموارد المادية و الاجتماعية المتاحة في وقت ما، وفي مكان ما لإشباع حاجات الإنسان وتطلعاته⁽³⁾

مفهوم الحماية :

لغة : المنع والدفع. يقال: حمى فلانا، أي: منعه ودفع عنه.⁽⁴⁾

اصطلاحاً : المحافظة على البيئة من كل ما يفسدها أو يضر بها ويمنع تلويثها .

مفهوم التلوث البيئي :

مفهوم التلوث: لغة: مأخوذ من مادة لوث، فقد لوثته ولوثته، ولوث ثيابه بالطين أي لطحها، ولوث الماء كذره .⁽⁵⁾

واصطلاحاً: كل تغير كمي أو كيميائي في مكونات البيئة الحية وغير الحية ، لا تقدر الأنظمة البيئية على استيعابه دون خلل فيالبيئة ومشكلاتها .⁽⁶⁾ ونعني بالبيئة الحية (الإنسان والحيوان والنبات)، وغير الحية (الهواء والماء والتربة).

المطلب الثاني : أهمية الاهتمام بالبيئة في المنهج الإسلامي وحكمه الشرعي

أصبحت مشكلة التلوث البيئي (الحية وغير الحية) مشكلة عالمية، يعود أثرها على المجتمعات عامة، فما يحدث في العالم اليوم من حروب، وتلوث، وظهور أمراض عديدة، تدعو بقوة إلى تنظيف البيئة وحمايتها .

ويتميز مفهوم البيئة في الإسلام بشموليته، فهو يضم كل مخلوقات الله من الإنس والجان والبحار والأنهار والجبال والنبات والحيوان والحشرات، وإن هذه المخلوقات سخرها الله سبحانه وتعالى للإنسان. ولأهمية حماية البيئة، فإن مقاصد الشريعة تهدف إلى الحفاظ على صحة الإنسان، وبالتالي فإن أي عمل أو خلل في عناصر البيئة يعود ضرره على صحة الإنسان، يتنافى مع هذه المقاصد ، لأن كل ما يضر بالمسلمين وثبت ضرره ثبتت حرمة، فهو مفسد للحياة، والتلوث البيئي يتسبب في حالات كثيرة في إزهاق الأرواح، وقتل الأحياء، ونشر الأوبئة والأمراض التنفسية وأمراض القلب، وسرطان الرئة، إضافة إلى انتشار الأمراض المعدية والفتاكة، وقد شهد العالم ويلات نتجت عن تلوث الهواء، منها تدمير طبقة الأوزون بشكل جزئي، وظاهرة الاحتباس لحراري، التي تهدد المناخ على كرتنا الأرضية، وذلك برفع درجة حرارة جو الأرض، مما ينجم عنها آثار لاتحمد عقباها .⁽¹⁾ ودرء هذا التلوث واجب شرعي .

إن المنتبِع لما جاء في القرآن والسنة النبوية والمتمعن فيهما يجد أن عناصر البيئة المختلفة، قد وردت في نصوص كثيرة، من حيث الدعوة إلى رعايتها وسلامتها، أو التحذير من إفسادها بالإساءة إليها وتلويثها. لأنها وثيقة الصلة بحياة الإنسان واستقراره في جميع شؤون الحياة، مثل المحافظة على الماء وعدم الإسراف في استخدامه، وعدم تلويثه، والمحافظة على النبات بعدم قطعه إلا للضرورة، وزرعه، والعناية

⁽³⁾ انظر: المصدر السابق ص18 ، الإنسان وتلوث البيئة، محمد السيد أرناؤوط، ص22، الدار المصرية. ط3 1996م .

⁽⁴⁾ المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ص 173، 1422هـ/ 2002م.

⁽⁵⁾ لسان العرب 2/ 185 .

⁽⁶⁾ التربية البيئية، رشيد الحميد ومحمد سعيد صباريني، ص156 ط1!، الفلاح الكويت 1986 وانظر . الصحة العامة وحماية البيئة، ص651 . ربيع عطا الله وآخرون، منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان، الأردن .

⁽¹⁾ انظر: الصحة العامة، ربيع، ص657 ، التربية البيئية، صباريني ص 147 .

به ، والمحافظة على الأشجار، ووجوب رعاية البيئة النباتية . وقد اعتبر الإسلام حماية البيئة ورعايتها مسؤولية الجميع.

وتعد حماية البيئة وصيانة مواردها والحفاظ عليها واجباً شرعياً، يلزم الفرد المسلم بموجب مسؤوليته الفردية عن حماية نفسه ومجتمعه وبيئته، فقد شرعت الشريعة الإسلامية القوانين الخاصة بحماية البيئة، من خلال ما تضمنته من أحكام، تتعلق بتحقيق الأمن البيئي، والحفاظ على عناصر البيئة ومكوناتها، وجعلها التزاماً يلتزم به المسلم، ويراقب الله في أدائه، كما حرم الإفساد في الأرض بعد إصلاحها، قال تعالى: (ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها) سورة الأعراف 56، وقال تعالى: (ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين) سورة القصص 77

ونهى النبي p عن التسبب في وقوع الضرر بالنفس الإنسانية، التي سخرت لها مكونات البيئة، أو إلحاقه بالآخرين، ففي الحديث قوله p : (لا ضرر ولا ضرار) ⁽¹⁾. إسناده صحيح .

ولا شك أن التلوث بكافة صورته ضرر يصيب كل الكائنات الحية، وجاء النهي عنه، والنهي للتحريم، لذا حرم الإضرار بالنفس وبالغير، فتلويث الهواء أو الماء أو غيرها، بأي نوع من الملوثات الضارة بالبيئة والإنسان، محرم شرعاً لما سبق من أدلة، وسيأتي في باب تحريم الإفساد في الأرض .

ويلزم الشرع الجهة التي قامت بالتلويث تعويض ذلك الضرر، وضمان المتلفات من الأضرار والأموال، التي كان ذلك التلوث سبباً في إتلافها، وعلى الحاكم تطبيق العقوبات الرادعة على محدثي التلوث. ⁽²⁾ وقد صدر قرار رقم 185 (19/11) عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) جمادى الأولى 1430هـ، نيسان 2009م بشأن البيئة والحفاظ عليها من منظور إسلامي بما يلي :

- 1- تحريم إلقاء أية نفايات ضارة على أي بقعة من بقاع العالم وإلزام الدول المنتجة لهذه النفايات بالتصرف بها في بلادها وعلى نحو لا يضر بالبيئة، .
 - 2 - تحريم كافة الأفعال والتصرفات التي تحمل أية أضرار بالبيئة أو إساءة إليها مثل الأفعال والتصرفات التي تؤدي إلى اختلال التوازن البيئي، أو تستهدف الموارد أو تستخدمها استخداماً جائراً لا يراعي مصالح الأجيال المستقبلية، عملاً بالقواعد الشرعية الخاصة بضرورة إزالة الضرر .
 - 3 - وجوب نزع أسلحة الدمار الشامل على مستوى جميع الدول، وحظر كل ما يؤدي إلى تسرب غازات تساعد في توسيع ثقب طبقة الأوزون وتلويث البيئة، استناداً إلى القواعد اليقينية الخاصة بمنع الضرر.
- ومن هنا، فإن حماية البيئة واجب شرعي، والإفساد في الأرض محرم شرعاً، و التلوث يؤدي إلى المفساد والمضار المحرمة .

المبحث الثاني

المنهج الإسلامي في الحفاظ على البيئة وحمايتها

⁽¹⁾ سنن ابن ماجه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، 2 / 784 رقم الحديث (2340)، مسند أحمد 1/314، موطأ مالك، مالك ابن أنس الأصبحي، كتاب الأفضية، باب القضاء في أمهات الأولاد، 2 / 745 الحديث رقم 1429، دار إحياء التراث العربي، لقاها، لمستدرک للحاکم 66/2 وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه .

⁽²⁾ أحكام البيئة في الفقه الإسلامي للدكتور / عيد الله بن عمر بن محمد السحيباني، ص 295. طبعة دار ابن الجوزي.

إنَّ المتتبع والدارس والمتمتع لما جاء في المنهج الإسلامي يجد أن عناصر البيئة المختلفة، قد وردت في نصوص كثيرة من حيث الدعوة إلى رعايتها وسلامتها، واللتحذير من إفسادها بالإساءة إليها وتلويثها. فهي حياة الإنسان واستقراره في جميع شؤون حياته، وقد وردت هذه النصوص بوسائل متعددة ينضح من خلالها المنهج الإسلامي. وقد اعتبر الإسلام حماية البيئة ورعايتها بجميع مكوناتها مسؤولية مشتركة بين أفراد المجتمع، ومن استقراء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تتناول موضوع البيئة والمحافظة عليها نجد المئات من النصوص التي يمكننا بها تحديد المعالم الكبرى للمنهج الإسلامي للبيئة، ومنها: أن الله وحده هو خالق البيئة ومنظّمها، وأن هذه البيئة متوازنة ومقدرة ومنسجمة في كيفها وكمها، مع بعضها، وهي في أصل وجودها خير كلها. فوضع المنهج الإسلامي الضوابط الشرعية لحماية البيئة، والمحافظة عليها، من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: التذكير بنعم الله بأن الإنسان مستخلف في الأرض التي سخرها الله له.

إن الله خلق الإنسان وجعله خليفة له في أرضه، فكرمه، وسخر ما في الكون له، وأنعم عليه بنعم وخيرات لا تعد ولا تحصى، وأمره بالمحافظة على هذه النعم والخيرات، إذ بشكر الله عليها تدوم، ومن أهمها: البيئة النظيفة الخالية من التلوث، التي تتطلب المحافظة عليها ليحيا الإنسان حياة طيبة، ويستثمر خيراتها، ويسعد بها ولا يشقى. إن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة قد أوليا اهتماماً كبيراً للبيئة في جميع حالاتها: حية، وجامدة، وأرشدنا الإنسان إلى المحافظة عليها، باعتبارها نعماً إلهية، وحذرا من سوء استغلالها، ودعيا إلى الانتفاع بها، والتمتع بطبيعتها في حدود الحاجة، وذكر بنعيمها. قال تعالى: (الم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة). سورة لقمان 20، ومن هذه النعم قوله تعالى: (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون. وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون. يأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون). سورة نوح 19، وقال تعالى (أَمْ نَجْعَلُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلْ خَلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلْ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلْ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بِلَأَكْثَرُ هُمْ لَا يَعْلَمُونَ). سورة النمل 81.

ومظاهر التسخير وردت في القرآن الكريم في آيات عديدة، منها قوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ * وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَطُلُومٌ كَفَّارٌ). سورة إبراهيم 32-34 وبالتالي فإن القرآن وضح مكن أنه يقع على عاتق الإنسان مسؤولية استثمار البيئة وحمايتها.

المطلب الثاني: الربط بين الإيمان والعبادة، وسلامة البيئة.

اهتم الإسلام بالبيئة بكل مجالاتها، وجعل حمايتها عبادة وقربى وربط ذلك بالعقيدة ربط المنهج الإسلامي بين عقيدة الإنسان، وتعاليم البيئة، فأصبحت ديننا يتقرب به الإنسان إلى خالقه الذي أنعم عليه هذه النعم. وربط ذلك لما له أثر واضح في حياة الفرد وسلوكه، كما اقترنت النظافة والطهارة بالإيمان والعبادة. فالعبادة بمعناها الشامل لا تقتصر فقط على مجرد أداء الشعائر الدينية الروحية من صلاة وزكاة ونحوها، بل حماية البيئة عبادة وقربى، فحسن استغلال البيئة عبادة، والمحافظة عليها وصيانتها، لتستمر إلى ما شاء

الله، تنتفع بها البشرية كافة، حتى يرث الله الأرض ومن عليها، عبادة، وإمطة الأذى عن الطريق عبادة وعدم تلويث الماء والهواء عبادة. (1)

إن حماية البيئة في الشريعة الإسلامية أمانة ومسئولية يتطلبها الإيمان، وتقتضيها عقيدة الاستخلاف في الأرض، وإذا كان من ثمرات الإيمان الصادق وأثاره، الإخبات لله تعالى وإخلاص العبادة إليه، فإن من ثمراته أيضاً، القيام بالتكاليف الشرعية، كما أمر الله تعالى في رعاية البيئة والمحافظة عليها، كما خلقها الله رحمة بالمخلوقات. (2) وفي الحديث عن أبي ذر عن النبي p: (عُرِضَتْ عَلَيَّ أَعْمَالُ أُمَّتِي، حَسَنُهَا وَسَيِّئُهَا، فَوَجَدْتُ فِي مَحَاسِنِ أَعْمَالِهَا الْأَذَى يُمَاطُ عَنِ الطَّرِيقِ، وَوَجَدْتُ فِي مَسَاوِي أَعْمَالِهَا النَّخَاعَةَ تَكُونُ فِي الْمَسْجِدِ لَا تُدْفَنُ) (3). وكلمة الأذى عامة، وعليه فكل ما يؤذي الناس في صحتهم ي، دخل في مفهوم الذي يؤمر المسلم بإزالته والتخلص منه. قال الإمام النووي - رحمه الله - هذه الأحاديث المذكورة في الباب ظاهرة في فضل إزالة الأذى عن الطري، سواء كان الأذى شجرة تؤذي، أو غصن شوك، أو حجرا يعثر به، أو وغير ذلك، وإمطة الأذى عن الطريق من شعب الإيمان فنظافة الثوب والبدن والمكان من علامات الإيمان. (4) فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله p: (الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان) (1). كما أن الإحسان إلى البيئة وإمطة الأذى سبب في دخول الجنة، وقد أوضحت السنة النبوية ذلك. فعن المستنير بن أخضر قال: حدثني معاوية بن قره قال: كنت مع معقل المزني، فأماط أذى عن الطريق، فرأيت شيناً، فبادرته، فقال: ما حملك على ما صنعت يا ابن أخي؟ قال: رأيتك تصنع شيناً فصنعته. فقال: أحسنت يا ابن أخي! سمعت النبي p يقول: (من أماط أذى عن طريق المسلمين كتبت له حسنة، ومن تقبلت له حسنة دخل الجنة). (2)

قال الحافظ ابن حجر - رحمه الله - : ومعنى كون الإمطة صدقة، أنه سبب في سلامة من يمر بأذى، فكأنه تصدق عليه بذلك فحصل له أجر الصدقة. (3)

فالناية بالطريق، وإمطة الأذى بكل أشكاله، من ضرورات الإيمان، كما أن وضع الأذى في الطريق، وتلوث البيئة، أمر يتعارض مع عقيدة الإنسان، ويدل على عدم اكتمال إيمانه .

(1) دراسة عن حماية البيئة في الإسلام - أبو بكر باقادر وزملاؤه. مجلة البيئة، لعدد 33، جمعية حماية البيئة الكويتية 1985 م.
(2) الإسلام والبيئة، محمد مرسي، مطبوعات أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية ص 64، ط 1420 هـ 1999 م.
(3) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها، 388/1 (553).
(4) صحيح مسلم بشرح النووي 218/1.

(1) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الإيمان، باب: بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان، 63 / 1 ، رقم الحديث 58
(2) انظر: الأدب المفرد، الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري، (باب البغي، ص 306 رقم الحديث 593)، المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني تحقيق حمدي السلفي نشر مطبعة الأمة بغداد. 216/ 20 ، رقم الحديث (502).
(3) فتح الباري 114/5

وعن أبي هريرة τ عن النبي μ قال: "لَقَدْ رَأَيْتُ رَجُلًا يَتَّقُلُبُّ فِي الْجَنَّةِ، فِي شَجَرَةٍ قَطَعَهَا مِنْ طَهْرٍ الطَّرِيقِ كَانَتْ تُؤْذِي النَّاسَ".⁽⁴⁾ وفي الحديث بيان وجوب الابتعاد عن إيذاء الناس في طرقاتهم، وجزاء إزالته عند الله، مهما كانت نوعية المزال. فالإحسان إلى البيئة، فيه الفوز والنجاة ودخول الجنة، والإساءة إليها، فيها دخول النار. فإله توعده من لا يتطهر ولا ينتظف ولا يتنزّه من بوله ففي حديث ابن عباس τ مر النبي ρ بقبرين فقال: (إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير: أما أحدهما فكان لا يستنزه من بوله، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة)⁽⁵⁾، كما جعل الاعتناء بالنظافة سبباً في الرحمة ففي حديث أبي هريرة τ أن امرأة سوداء كانت تقم المسجد (تنظفه) ففقدتها رسول الله ρ فسأل عنها بعد أيام فقيل له: إنها ماتت، فقال: هلا آذنتموني؟ فأتى قبرها، فصلى عليها.⁽⁶⁾ إسناده حسن. وفي حديث أنس قوله ρ : (البصق على الأرض خطيئة وكفارتها دفنها).⁽⁷⁾

لقد جاء المنهج الإسلامي في الحفاظ على البيئة، بربطها بعقيدة وعبادة الإنسان، من أجل أن تجعل الجزاء الأخروي دافعاً وباعثاً للنفس الإنسانية على الاستجابة، إذ له أثر كبير على تنفيذ التوجيهات والمبادئ المتعلقة بحماية البيئة.

المطلب الثالث: تحريم الإفساد في الأرض والاعتداء على البيئة.

وردت آيات في كتاب الله تدعو إلى المحافظة على عناصر البيئة وصيانتها، وتبين أن أسباب فساد البيئة ترجع إلى الإنسان نفسه، وإلى تصرفاته وسلوكاته السلبية، وأن أضرار إفسادها تعود على الإنسان. وجاء النهي عن فسادها، قال تعالى: (ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها وأدعوه خوفاً وطمعاً إن رحمة الله قريب من المحسنين) الأعراف: 56، كما بين سبحانه أن الاعتداء على البيئة بما تكسبه أيدي الناس. قال تعالى: (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون) الروم: 41. ولعل هذا اللفظ الإفساد يدل دلالة واضحة قوية، فهو ابلغ من لفظ التلوث، وأعم، وأقدر على المواجهة، وقد حرصت الشريعة الإسلامية من القرآن الكريم والسنة النبوية، على العناية والمحافظة عليها، وجعلت ذلك من الإيمان بالله سبحانه وتعالى، لأنَّ البيئة مسخرة للإنسان، وقال تعالى: (وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ) البقرة: 205. وهكذا نرى أن الله تعالى يعبر عن تلوث البيئة بالفساد، وهي كلمة عامة وشاملة. وكذلك قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) بونس: 23.

وعبر القرآن بلفظ الفساد في الأرض عما يصيبها من تلوث وخلل، والفساد في الآيات القرآنية له معانٍ واسعة، حيث يشمل كلَّ اضطراب وخلل يَدْخُلُ على الشيء فيغيِّرُ من خواصِّه وطبيعته، ويجعله غير صالح

(4) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل إزالة الأذى عن الطريق، 2021/4، رقم الحديث (1914).

(5) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب ما جاء في غسل البول 385/1 رقم الحديث (218).

(6) سنن ابن ماجه الجنائز، كتاب الصلاة، باب الصلاة على القبر، 485/1 رقم الحديث (1027).

(7) صحيح مسلم، كتاب الطهارة 390/1 رقم الحديث (552).

لأداء وظيفته التي خلق لها، ومن ثمَّ يكون الفساد شاملاً لكلِّ أنواع التعدِّي على البيئة بكل قطاعاتها المائيَّة والجويَّة والبريَّة.⁽¹⁾

فهذه الآيات الكريمة والأحاديث النبوية التي سنأتى في ثنايا البحث قد ربطت ربطاً محكماً بين الإنسان، وسلوكاته وتصرفاته، وبين الأرض إصلاحاً، أو إفساداً، فالمشكلات البيئية لا تعرف الحدود والحواجز فهي قادرة على اختراق الحدود والحواجز، كالتلوث الحاصل للهواء وللماء، وجاء التعبير عنه في الآية ظهر الفساد في البر والبحر. وللفساد صور وأشكال، تكون بإهلاك عناصر البيئة الطبيعية إهلاكاً عتياً، وبتلويث البيئة بما يقذف فيها من عناصر مسمومة، أو تدميرها، أو الإساءة بالإسراف في استخدام عناصرها، والقرآن الكريم قد حذر من الإساءة إلى البيئة والعبث فيها، وحرّم ذلك بأي شكل من الأشكال، كما وردت أحاديث فيها بيان وتأكيد عن أن يعتدى على مكونات البيئة، حتى في حالة الحرب، كما يستحق الإنسان اللعن باعتدائه على عناصر البيئة المتنوعة ففي حديث أبي هريرة **قوله** **p**: (اتقوا اللعانيين). قالوا: وما اللعانان يا رسول الله؟ قال: (الذي يتخلى في طريق الناس أو في ظلهم).⁽¹⁾ ومعناه: اجتنبوا الأفعال التي تُسبب لعن الناس لفاعلها وسببهم له، لأنها سبب في ظهور المكاره الصحية وانتشار الأمراض والأوبئة.

وفي حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: (اتقوا الملاعن الثلاثة: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظل)⁽²⁾ وله شاهد من رواية ابن عباس: (اتقوا الملاعن الثلاثة. قيل ما الملاعن يا رسول الله؟ قال أن يقعد أحدكم في ظل يستظل فيه، أو في طريق، أو في نزع ماء).⁽³⁾ والحديث بمجموع طرقه يرتقي إلى درجة الحديث الحسن.

و(الملاعن): جمع ملعنة، وهي مواضع اللعن. وهما الأمران الجالبان لللعن، الموارد: المجاري، والطرق إلى الماء، واحدها مورد، يقال: وردت الماء إذا حضرته لتشرب. والورد: الماء الذي ترد عليه.⁽⁴⁾ (وقارعة الطريق): أي الطريقة التي يقرعها الناس بأرجلهم ونعالهم، أي يدقونها ويمرون عليها. وهي وسط الطريق (والظل): أي ظل الشجرة وغيرها.⁽⁵⁾

(1) مواجهة الإسلام للتحديات المتصلة بالبيئة، أحمد ضياء الدين عطية، ص 20. جامعة الأزهر - رابطة الجامعات الإسلامية، 1999 ص 20.

(1) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب النهي عن التخلي في الطرق والظلال 226/1 رقم الحديث (219)، سنن أبي داود، كتاب الطهارة، باب المواضع التي نهى **p** عن البول فيها 7/1 رقم الحديث (25)

(2) سنن أبي داود، باب المواضع التي نهى النبي **p** عن البول فيها، 7/1، رقم الحديث 26، سنن ابن ماجه، كتاب الطهارة وسننها، باب النهي عن الخلاء على قارعة الطريق، 118/1، رقم الحديث 328. المستدرک الحاكم 237/2، ثم قال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأقره الذهبي في التلخيص.

(3) مسند أحمد 299/1

(4) لسان العرب، ابن منظور 456/3.

(5) انظر: عون المعبود في شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي، 46/1.

(6) المصدر السابق 13/1.

والحديث بروايته وطرقه وشواهده يدل على تحريم قضاء الحاجة في موارد المياه، أو طرق الناس، أو ظلمهم، لما فيه من إيذاء المسلمين بتنجيس من يمر واستنذاره.⁽⁶⁾ فإذا كان من يؤذي الناس في تبوله وتغوطه، يوجب له اللعن بهذا الفعل، فكيف بمن يحاول أن يتسبب في رمي النفايات السامة والقاذورات وغيرها في البيئة، وهذه أدلة واضحة على تحريم الاعتداء على عناصر البيئة بكل أشكالها .

وفي دراسة الأحاديث المتقدمة نرى أنها ذكرت الظل، والبراز، فالظل يشمل ما ينزل به الإنسان من أجل الراحة والتنزه، كالحدايق والغابات، وهي تحتاج إلى نظافة دائمة لكثرة من يرتاد هذه الأماكن، ويقاس على ذلك كل ما يلقي في الأماكن العامة من قاذورات وأوساخ تلوث البيئة .

وعن حذيفة أن رسول الله ﷺ قال (من أذى المسلمين في طرقهم، وجبت عليه لعنتهم)⁽¹⁾. إسناده حسن. وقد نصت السنة الشريفة على لعن كل من لم يتورع عن الإساءة إلى نظافة الطرقات والمجالس، وإنما استحق اللعنة، لأن من عادة الناس لعن وشم كل متسبب في إذائهم بنتنه واستنذاره ويؤدي إلى لعنه.⁽²⁾

وروى أبو هريرة سمع رسول الله ﷺ يقول: (لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ثم يغتسل منه)، وفي رواية بلفظ (الماء الذي لا يجري).⁽³⁾ وذكر العلماء أن سبب تحريم البول في الماء الراكد، لأنه ينجسه، ويتلف مائتيه، ويغزر غيره باستعماله.⁽⁴⁾ كما ورد النهي عن أن يبال في الماء الجاري ففي حديث جابر قال: (نهى رسول الله ﷺ أن يبال في الماء الجاري)⁽⁵⁾.

وورد التحريم بالاعتداء على عناصر البيئة حتى في حالة الحرب، فعن علي بن أبي طالب -قال: كان نبي الله ﷺ إذا بعث جيشاً من المسلمين إلى المشركين، قال انطلقوا باسم الله، - وفيه: ولا تقتلوا وليداً

(1) المعجم الكبير، 179/3، رقم الحديث (3050).

(2) سبل السلام، محمد بن إسماعيل الصنعاني، دار إحياء التراث العربي 75/1، ط 1379، 4، 1960 م.

(3) صحيح البخاري، كتاب الوضوء باب البول في الماء الدائم رقم الحديث (232)، كتاب الغسل، باب البول في الماء الدائم، رقم الحديث (236)، صحيح مسلم في كتاب الطهارة باب النهي عن البول في الماء الراكد برقم 235/1، سنن أبي داود في كتاب الطهارة باب البول في الماء الراكد برقم: 63 /

(4) شرح النووي على مسلم ج3، ص 188 .

(5) سنن ابن ماجة الطهارة وسننها، باب ما جاء في القصر وكراهية التعدي فيه . 147/1

(6) سنن البيهقي الكبرى، كتاب السير، باب ترك قتل من لا قتال فيه من الرهبان والكبير وغيرهما، 90/9.

(7) المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني تحقيق د. محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض 1405 هـ-1985 م . رقم الحديث 135 . بإسناد ضعيف .

طفلاً، ولا امرأة، ولا شيخاً كبيراً، ولا تغورن عيناً، ولا تعقرن شجرة، إلا شجراً يمنعكم قتالاً أو يحجز بينكم وبين المشركين، ولا تمثلوا بأدمي ولا بهيمة، ولا تغدروا ولا تغلوا⁽⁶⁾. وله شاهد من حديث بريدة⁽⁷⁾،

وله شاهد آخر أيضاً من حديث أبي موسى الأشعري⁽¹⁾. إسناده حسن لغيره بالمتابعات والشواهد.

كما أوصى أبو بكر الصديق⁽²⁾ عنه قائد جيشه إلى الشام بمثله⁽²⁾.

وعلى هذا سار المسلمون في فتوحاتهم في تحريم الاعتداء على عناصر البيئة . وحرّم الاعتداء على البيئة النباتية من خلال النهي عن قطع شجرة السدر. فعن عبد الله بن حُبيشي أن رسول الله ﷺ قال: (من قطع سدره صوب الله رأسه في النار). وقد سئل أبو داود عن معنى هذا الحديث فقال: من قطع سدره في فلاة يستظل بها ابن السبيل والبهائم، عبثاً وظلماً، بغير حق يكون له فيها، صوب الله رأسه في النار⁽³⁾. ولشجر السدر من الفوائد البيئية الكثيرة، يعيش في الصحارى ويتحمل العطش والحر، وبه يستظل الناس، والاعتداء على مثل ذلك، اعتداء على الإنسان، وما ينعف به من البيئة. وكتب بن قيم الجوزية في كتابه الطب النبوي، فصلاً عن الأوبئة التي تنتشر بسبب التلوث الهوائي، والاحتباس منها، أنّ فساد الهواء جزء من أجزاء السبب التام والعلة الفاعلة للطاعون، وأنّ فساد جوهر الهواء هو الموجب لحدوث الوباء، وفساده يكون لاستحالة جوهره إلى الرداءة⁽⁴⁾.

المطلب الرابع : الدعوة إلى النظافة والطهارة بجميع أشكالها .

حثّ الإسلام على الطهارة والنظافة وجعلها شرطاً لصحة العبادة، من صلاة وطواف، وقد

اقتزنت النظافة والطهارة في الإسلام بالإيمان، واعتبر التلوث نجاسة، فالطهور شرط الإيمان، وجعل الطهارة سبباً لمحبة الله تعالى، قال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) سورة البقرة / الآية

222

وفي المنهج الإسلامي وجوب المحافظة على البيئة، لتكون نظيفة طاهرة من كل تلوث وإفساد، ولو تتبعنا الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، لوجدنا النصوص الكثيرة الداعية إلى النظافة والطهارة في المكان والإنسان، فطهارة الثياب ونظافة المكان شرطان لقبول العبادة، وأنعم الله علينا بنعمة الماء، وجعلها وسيلة للطهارة قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا} وقد ورد لفظ "طهر" ومشتقاته في القرآن الكريم أكثر من ثلاثين مرة، وذلك بما شرع الله من أحكام متعلقة بصيانة البيئة من التلوث ما يوجب على

(1) المعجم الصغير، الروض الداني إلى المعجم الصغير، تحقيق محمد شكور ص 311 رقم الحديث 514، المكتب الإسلامي، بيروت ط1405هـ-1985م

(2) موطأ مالك في، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، 4/447 رقم الحديث 965.

(3) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب: في قطع السدر، 141/4، رقم الحديث 5239.

(4) الطب النبوي، ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أيوب الحنبلي)، تحقيق سيد إسماعيل ط1، دار المنار، القاهرة 1992م

الإنسان الطهارة في حياته كلها، ابتداءً من طهارة الجسم إلى طهارة الثوب والأنية والمنزل والأواني والأثاث ، وانتهاءً بطهارة الشارع والحي والأماكن العامة وكل عناصر البيئة . بل إن من أوائل ما نزل على قلب النبي ﷺ قوله تعالى : (وَيَبَايِكَ فَطَهَّرْ) سورة المدثر الآية 4 وفي الحديث عن عبدالله بن مسعود أن النبي ﷺ قال: (إن الله جميل يحب الجمال) . (1)

فالأمر بالنظافة والترغيب فيها ، واضح في شريعة الله ، لا يمكن حصرها في مثل هذه الجزئية ، إذ فيها سلامة الإنسان من الأمراض والأسقام ، فعن نظافة الجسد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ : خمس من الفطرة الختان (2) والاستحداد (3) ، وتنف الإبط ، وتقليم الأظافر ، وقص الشارب) . (4)

وفي الحث على النظافة العامة ، من الروائح الكريهة التي تؤذي الآخرين ، حديث عائشة رضي الله عنها ، أنها قالت: (كان الناس ينتابون الجمعة من منازلهم من العوالي ، فيأتون في العباء ، ويصيبهم الغبار ، فتخرج منهم الريح ، فأتى رسول الله ﷺ إنسان منهم ، وهو عندي ، فقال رسول الله ﷺ : (لو أنكم تطهرتم ليومكم هذا) ، وفي رواية: (لو اغتسلتم يوم الجمعة) ، (5) وعن ابن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي ﷺ قال: (مَنْ أَكَلَ مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ - يَعْنِي الثُّومَ - فَلَا يَفْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا) ، (6) ، وفي حديث جابر رضي الله عنه في رواية: (من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا أو ليعتزل مسجدنا وليقعد في بيته) . (7)

قال الإمام النووي : يستفاد من هذه النازلة ، أنه يستحب لمن قصد المسجد أن يجتنب - ما استطاع - الروائح الكريهة في بدنه وثوبه ، وهو ما ينطبق ، أيضاً على كل من يريد مجالسة الناس ، فإنه يتنزل منزلة من أراد المسجد . (8)

فهذه أحاديث تبين أهمية حماية البيئة من التلوث بالروائح الكريهة .

لذا ، فالحفاظ على البيئة واجب ديني على كل فرد ، كما أنه واجب اجتماعي عام يقوم به كل إنسان ، حتى لو جلس في بيته وترك صلاة الجماعة . ويقاس على ذلك جميع الروائح الكريهة التي تؤذي الناس في مجالسهم العامة .

وورد الأمر بنظافة الأواني وتغطيتها وتخميها وإيكاء السقاء منعاً من تلوثها بالجرثيم المسببة للأمراض والنهي عن اختناث الأسقية . ففي الأحاديث النبوية الأمر بتغطية الأواني وشدها وتخميها ، حتى

(1) صحيح مسلم صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب تحريم الكبر 93/1 رقم الحديث (147) .

(2) قطع قلفة الذكر وهي القطعة التي تكون على أعلى الذكر عند الولاة . لسان العرب 13 / 137 .

(3) حلق شعر العانة وهو الشعر الذي يكون حول الذكر أو الفرج . لسان العرب 3 / 140 .

(4) صحيح البخاري ، كتاب اللباس ، باب قص الشارب 347/10 رقم الحديث (5889) ، صحيح مسلم ، كتاب الطهارة ، باب خصال الفطرة 221/1 رقم الحديث (257) .

(5) صحيح البخاري ، كتاب الجمعة ، باب من أين تؤتى الجمعة ، 447/2 رقم الحديث (860) ، صحيح مسلم ، كتاب الجمعة ، باب وجوب غسل الجمعة ، 581/2 رقم الحديث (847) .

(6) صحيح البخاري ، كتاب صفة الصلاة ، باب : ما جاء في الثوم النيء والبصل والكراث ، 394/2 رقم الحديث (853) .

(7) المصدر السابق البخاري رقم : 854 ، صحيح مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة ، باب نهى من أكل ثوماً أو بصلاً أو كراثاً أو نحوها ، 394/1 ، رقم الحديث (564) .

(8) شرح النووي على صحيح مسلم 134/6 .

لا يقع فيها بلاء أو وباء، فيلوئها، فقد وردت بروايات مختلفة تبين وجوب الغطاء وأهمية نظافة الطعام والشراب، والأدوات الشخصية، ففي حديث جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ أنه قال: (غطوا الإناء، وأوكوا السقاء، وأغلقوا الباب، وأطفئوا السراج، فإن الشيطان لا يحل سقاء، ولا يفتح باباً، ولا يكشف إناء، فإن لم يجد أحدكم، إلا أن يعرض على إنائه عوداً، ويذكر اسم الله فليفعل، فإن الفويسقة تضرم على أهل البيت بيئهم)،⁽¹⁾ وفي رواية عند مسلم: "فإن في السنة ليلة ينزل فيها وباء، لا يمر بإناء ليس عليه غطاء، أو سقاء ليس عليه وكاء، إلا نزل فيه من ذلك الوباء"؛⁽²⁾ وهذا التعليل منه يبشعر بأن شرعية التخميم والإيكاء للوقاية من التلوث الذي من شأنه أن يتسبب في الوباء.⁽³⁾

وبين الإمام النووي ما قاله العلماء في فوائد الأمر بالتغطية، منها: الفائدة الأولى: اللتان وردتا في هذه الأحاديث، وهما صيانته من الشيطان، فإن الشيطان لا يكشف غطاء، ولا يحل سقاء؛ وصيانته من الوباء الذي ينزل في ليلة في السنة؛ والفائدة الثالثة، صيانته من النجاسة والقذارة؛ والرابعة صيانته من الحشرات والهوام؛ وربما وقع شيء منها فيه فشربه وهو غافل، أو في الليل فيتضرر به، والله أعلم.⁽⁴⁾

وورد النهي عن التنفس في الأنية، والنفخ فيها، والشرب من باب الإناء؛ ففي الحديث عن النبي ﷺ: (إذا شرب أحدكم فلا يتنفس في الإناء، وإذا بال أحدكم فلا يمسح ذكره بيمينه، وإذا تمسح أحدكم فلا يمسح بيمينه)؛⁽⁵⁾ وفي رواية أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه نهى عن النفخ في الشرب، فقال رجل: القذارة أرهاقي الإناء؟ قال: أهرقها، قال: فأنى لا أرومن نفس واحد؟ قال: فأبئن القذح إذن عن فيك .⁽⁶⁾ قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح .

فدلالة الأحاديث على مدى تأثير مثل هذه الأعمال في صحة الإنسان وبيئته .

كما جاء الأمر بالنظافة في جميع أشكالها خوفاً من التلوث، من خلال الدعوة إلى نظافة الأماكن العامة، والحث على تجميل البيئة ونظافة ما بها من طرق وساحات عامة .
وعن عائشة - رضي الله عنها - : «أمر رسول الله ﷺ ببناء المساجد في الدور، وأن تنظف وتطيب»⁽¹⁾، إسناده صحيح .

وهذا الخطاب يدل بمنطوقه ومفهومه على أن السلامة الصحية تقتضي الحرص على إيجاد الساحات بين المباني السكنية، والعمل على حماية نظافتها، ومن ثمة فإن أمة القرآن والسنة ينبغي أن تكون أمة النظافة والطهارة، طهارة تعم جميع الأرجاء بما في ذلك الأحياء السكنية، والفضاءات التجارية، وحدائق التنزه،

(1) صحيح البخاري، كتاب الأشرية، باب تغطية الإناء، 91/10، رقم الحديث (5623) ، صحيح ومسلم 1594/3، كتاب الأشرية، باب الأمر بتغطية الإناء، وإيكاء السقاء، وإغلاق الأبواب، وذكر اسم الله عليها، حديث رقم الحديث (2012).
(2) المصدر السابق - صحيح مسلم - رقم الحديث (2014).
(3) نيل الأوطار ، محمد بن علي الشوكاني 85/1 ، دار الجيل، بيروت ، طبعة 1393هـ/1973م.
(4) شرح النووي على مسلم 183/13 .
(5) صحيح البخاري، كتاب الأشرية، باب النهي عن التنفس في الإناء، 95/10، رقم الحديث (5630)
(6) سنن الترمذي، كتاب الأشرية ، باب كراهية النفس في الشرب 304/4 رقم الحديث (1878) .
(1) سنن الترمذي في ، باب ما ذكر في تنطيب المساجد، 2/ 489 رقم الحديث 594، سنن أبي داود الصلاة 124/1، باب اتخاذ المساجد في الدور، رقم الحديث 455، مسند أحمد 279/6 .

والشواطئ، والطرق، وغيرها، فمدينة مزروعة الشوارع بالأشجار المظللة، ومزروعة الممرات بالأزهار ذات الروائح الطيبة، مدينة اجتماعية بمسطحاتها الخضراء، مدينة صحية بروائحها العطرة... وقد دلت الدراسات البيئية المعاصرة على أن تنسيق الأفنية الداخلية في المساكن والمباني العامة، والعناية بالمجال الأخضر وسط المباني السكنية إجراء وقائي فعال لتنقية الهواء من التلوث... وهو إجراء كفيل بأن يسهم في تيسير سبل التواصل السعيد بين الناس، وإيجاد التقارب الإيجابي بينهم. (2)

وللحث على النظافة والطهارة والتأكيد على أهميتها جعلته السنة النبوية من باب شكر الله على ما أنعم به من نعم، فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله p: (كُلُّ سُلَامَى من الناس عليه صدقة، كل يوم تطلع فيه الشمس، قال: تعدل بين الاثنين صدقة، وتعين الرجل في دابته، فتحمله عليها، أو ترفع له عليها متاعه صدقة. قال -: والكلمة الطيبة صدقة، وكل خطوة تمشيها إلى الصلاة صدقة، وتميط الأذى عن الطريق صدقة)، (3) وله شاهد من حديث عائشة بالفاظ متقاربة. (4) إضافة إلى الأحاديث المتقدمة في إمطة الأذى وغيره

المطلب الخامس: إرساء قواعد الطب الوقائي منهجاً للوقاية من الفساد البيئي .
فقد جعل الإسلام من وسائل المحافظة على البيئة، والوقاية من الفساد البيئي، من خلال الحث على النظافة بجميع أشكالها وتحريم الاعتداء عليها، كما سبق في المطلبين السابقين، ويضاف إلى ذلك تشريع الحجر الصحي من خلال إرساء قواعد الطب الوقائي الذي يعد مهماً في حماية النفس، وحماية البيئة، ويعرف الطب الوقائي بأنه: (العلم المتعلق بمنع انتشار الأمراض وتعزيز الصحة النفسية والجسمية عند الأفراد والجماعات). (1)

وفي الحديث النهي عن مخالطة الإنسان السليم لإنسان مريض بمرض معدٍ، وذلك درءاً للضرر الذي قد يلحق الإنسان السليم من المريض. فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا يوردن ممرض على مصح) (2)، وعن إبراهيم بن سعد قال: سمعت أسامة بن زيد - رضي الله عنه - يحدث سعدا عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: (إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها) (3).

فإذا كان هذا هو الحال في منع مخالطة المريض للسليم حتى لا ينقل المرض، فكيف بمن يحاول نقل الأمراض الجرثومية من مكان إلى مكان، أو نقل فيروس مرض معين كالإيدز مثلاً، أو نشر تلوث أو دفن إشعاع نووي في أرض غيره، فإذا كان الأمر بالحجر الصحي على المريض من خروج مريض من أرض المرض، أو دخول سليم إلى أرض المرض محرم، فماذا نقول عن نقل السموم والتلوث الكيميائي والميكروبي الذي تستخدمه الحضارة الحديثة، بعيدة عن القيم والمعاني الإنسانية، في بغيتها وعدوانها على الأمم والحضارات الأخرى.

(2) العمارة الإسلامية والبيئة للمهندس محمد عبد القادر الفقي، ص210.

(3) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل من حمل متاع صاحبه في السفر، 3/100، رقم الحديث 2891، صحيح مسلم 699/2، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، رقم الحديث 1009.

(4) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، 698/2، رقم الحديث 1007.

(1) تفوق الطب الوقائي في الإسلام: د. عبد الحميد القضاة، الكتاب الثالث، ط2، (1421هـ، 2002م)، هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، رابطة العالم الإسلامي: مكة المكرمة. 13-14.

(2) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب: لا هامة، لا هامة، 10/254، رقم الحديث (5756)، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب السلام، باب: لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، 7/384، رقم الحديث (2221).

(3) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب: ما يذكر في الطاعون، 10/189، رقم الحديث (5728).

وتعود أهمية الحجر الصحي في كونها من أهم وسائل محاربة الأمراض المعدية و منع انتشارها. وقد صنف الحافظ ابن حجر كتاباً سماه " بذل الماعون في فضل الطاعون " ذكر أحاديث كثيرة حول هذا الموضوع ، منها هذا الحديث (4).

يظهر بجلاء أن الأحاديث النبوية قد حددت مبادئ الحجر الصحي كأوضح ما يكون التحديد ، فهي تمنع الناس من الدخول إلى البلدة المصابة بالطاعون مثلاً ، كما أنها تمنع أهل تلك البلدة من الخروج منها . (1)

المطلب السادس: الدعوة إلى المحافظة على التوازن البيئي من خلال ترشيد الاستهلاك

تحتوي عناصر البيئة الأساسية الأرض والماء والهواء وكلها مسخرة للإنسان، ولا بد من إحداث التوازن البيئي بين العناصر الثلاث ، وقد دعت الشريعة إلى المحافظة على التوازن البيئي من خلال الضوابط والقواعد والتشريعات، التي جاءت في القرآن والسنة النبوية ، من خلال النهي عن الفساد في الأرض ، وإهلاك الحرث والنسل، والإسراف في كل شيء، والدعوة إلى التوسط في كل أمور الحياة والحفاظ على البيئة النباتية التي مر ذكرها ، كما في المحافظة على بيئة الحيوان ، وما يخص البيئة ومكوناتها، فهو عنصر مهم في الحفاظ على عناصر البيئة من كائنات حية وغير حية ، ووجود أي خطر على أي من العناصر المختلفة خطر على الحياة كلها. وهذا ما قرره القرآن الكريم في قوله تعالى: (وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ) سورة الرعد: الآية 19.

ويقصد بالتوازن البيئي بقاء عناصر أو مكونات البيئة الطبيعية على حالها كما خلقها الله- تعالى - دون تغيير جوهرى يُذكر (2)

ويمكن أن نحافظ على التوازن البيئي من خلال ترشيد الاستهلاك في كل شيء في عناصر البيئة وغيرها خاصة في العنصر المهم وهو الماء، ولذا فقد دعت الشريعة الإسلامية إلى ذلك ، لما فيه من تهديد للبيئة من استنزاف مواردها ، كما نبذت الإسراف بكل أشكاله وصوره، فقد نهى القرآن الكريم عن الإسراف في أكثر من موضع، قال تعالى: (وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين)سورة الأعراف 31 . ونهى النبي ﷺ عن الإسراف في الماء في التنظيف والطهارة للعبادة ، فعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: (كلوا واشربوا وتصدقوا والبسوا، ما لم يخالطه إسراف أو مخيلة) . (3)

إسناده صحيح .

وفي الحديث أن النبي ﷺ مر بسعد بن أبي وقاص وهو يتوضأ ، فقال له: (لا تسرف)، فقال أو في الماء إسراف؟ قال: ("نعم. وإن كنت على نهر جار) (1)، وفي حديث ابن عباس قال: بت عند خالتي ميمونة، فقام النبي ﷺ، فتوضأ من شنة وضوءاً يقلله، فقمت فصنعت كما صنع. (2) إسناده صحيح يقلله: من التقليل أي

(4) بذل الماعون في فضل الطاعون لابن حجر ص 247 . تحقيق : أحمد عصام عبدالقادر الكاتب. دار العاصمة الرياض .

(1) العدوى بين الطب وحديث المصطفى د. محمد على البار ص 100 طبعة الدار لسعودية للنشر والتوزيع، ط5 1405 هـ .

(2) الإسلام والبيئة ، رؤية إسلامية حضارية للدكتور / بركات محمد مراد ص 15 طبعة دار القاهرة 2003 م ، البيئة ، مشاكلها وقضاياها وحمايتها من التلوث ، م / محمد عبد القادر الفقي ص 30 .

(3) سنن ابن ماجه، كتاب اللباس، باب البس ما شئت ، 1192/2 رقم الحديث 3605، مسند أحمد 182/2 . والمخيلة: الكبر. انظر: لسان العرب، ابن منظور، 11/228 .

(1) سنن ابن ماجه، الطهارة وسننها، باب ما جاء في القصر وكراهية التعدي فيه . 147/1 رقم الحديث (425).

(2) سنن ابن ماجه ، الطهارة وسننها، باب ما جاء في القصر وكراهية التعدي فيه . 147/1 رقم الحديث (423).

لا يكثر من استعمال الماء فيه .⁽³⁾ وجاء بيان الترشيد والنهي عن الإسراف في الماء حتى في الطهارة، من خلال ما كان يستخدمه النبي p من أواني في وضوئه ، فقد كان p: (يغتسل بالصاع ويتوضأ بالمد) .⁽⁴⁾ والمد أقل من نصف لتر ، والصاع أقل من لترين اثنين .

كما جاء تحريم الاعتداء على البيئة الحيوانية :

يقول p: (ما من إنسان يقتل عصفوراً فما فوقها ، بغير حقها، إلا سأله الله عز وجل عنها يوم القيامة ، قيل : يا رسول الله ، وما حقها ؟ قال: حقها، أن يذبحها، فيأكلها ، ولا يقطع رأسها، فيرمي به .⁽⁵⁾

وقوله p: (من قتل عصفوراً عبثاً عَجَّ إلى الله - عز وجل - يوم القيامة، يقول : يا ربَّ إن فلاناً قتلني عبثاً ، ولم يقتلني لمنفعة) .⁽⁶⁾ وقوله p: (دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلم تطعمها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض) .⁽⁷⁾ وسيأتي الحديث عن التوازن النباتي في المطب التالي .

لقد كان للمنهج الإسلامي السبق في تشريع مبادئ الترشيد في كل ما يخص الإنسان في هذه الحياة ، فالتبذير والإسراف من أخطر ما يؤثر على التوازن البيئي في الكون، من حيث استنزاف الموارد المختلفة ، وجاء الأمر في إقامة بنائه على الوسطية والاعتدال والتوازن في كل تصرفات الإنسان .

المطلب السابع : الأمر بالعناية بالزراعة (جمال الطبيعة) والترهيب من إتلاف النبات .

جاءت الشريعة الإسلامية بالأمر والدعوة إلى الاهتمام والعناية بجمال البيئة وزرعها وتخضيرها وتشجيرها ، والترغيب في إحياء الأرض الميتة والترغيب في الغرس عموماً والترهيب من إتلاف الغرس، وتحريم الاعتداء عليها حتى في الحرب.

ففي آيات القرآن الحديث عن الحدائق والبساتين والأشجار الكثيفة وأصناف الأشجار المتنوعة التي هي مهمة للإنسان ، تدخل إلى قلبه السرور والبهجة من الحدائق ذات ، قال تعالى : (أمن خلق السماوات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبأنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنتبوا شجرها إلا أنه مع الله بل هم قوم لا يعلمون) سورة النمل 60 ، وقال تعالى (ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة إن الله لطيف خبير) سورة الحج 5

واهتمت السنة النبوية بالبيئة وعناصرها ، فقد وردت أحاديث تأمر المسلم الاهتمام بأمر البيئة كغرس الأشجار والزرع وحمايتها ، وعدم قطعها لغير مصلحة عامة ، والدعوة إلى إحياء الأرض الموات . وقد ربط الغرس والزرع بالأجر من الله والصدقة الجارية . وللتشجير والغرس دور مهم في توازن الغازات في الفضاء ، فهي تقوم على عملية امتصاص غاز ثاني أكسيد الكربون من الجو خلال عملية التمثيل الضوئي . وتنعكس إيجاباً على نشاط الإنسان والحيوان ، وعلى مقاومة الإنسان للأمراض .

(3) النهاية في غريب الحديث 105/4 .

(4) صحيح البخاري ، كتاب الوضوء، باب الوضوء بالمد، 1/ 84 رقم لحديث (198).

(5) مصنف عبد الرزاق /450، رقم: (8414) ، السنن الكبرى البيهقي باب إباحة أكل العصافير، 3/163، المستدرک الحاكم في 261/4، كتاب الذبائح، الحديث رقم: (7574) ، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(6) صحيح ابن حبان ، محمد بن حبان البستي بترتيب ابن بلبان ، علاء الدين علي بن بلبان الفرسي ، حققه وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط 214/13، ذكر الزجر عن ذبح المرء شيئاً من الطيور عبثاً دون القصد في الانتفاع به، 214/13 رقم الحديث (5894) ط2 ، 1414 هـ-1933 م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

(7) صحيح مسلم ، كتاب البر والصلة ، باب تحريم تعذيب الهرة ونحوها من الحيوان .

ففي حديث أنس $\text{قوله } p$: (ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير، أو إنسان، أو بهيمة إلا كان له به صدقة⁽¹⁾) قال ابن حجر: فيه فضل الغرس والزرع والحض على عمارة الأرض، وأجر الزارع يستمر، ما دام الغرس أو الزرع مأكولاً منه، ولو مات زارعه، أو غارسه، ولو انتقل ملكه إلى غيره⁽²⁾.

وفي الدعوة إلى إحياء الأرض الموات، وهي الأرض التي لا يملكها أحد من الناس، ولم تزرع ولم تعمر⁽³⁾.

حديث جابر بن عبد الله $\text{عنه أن رسول الله } p$ قال: (من أحيا أرضاً ميتة، فله فيها أجر، وما أكلت العافية منها فهو له صدقة)⁽¹⁾. إسناده صحيح.

إن من أكثر الدوافع للنفس البشرية في المحافظة على البيئة والعمل هو الربط ما بين الغرس والزرع وإحياء الأرض الموات والأجر والثواب من عند الله.

وفي مجال إحياء الأرض الموات، قال القزاز: الموات الأرض التي لم تعمر، شبيحت العمارة بالحياة، تعطيلها يفقد لحياة. وإحياء الموات أن يعمد الشخص لأرض لا يعلم تقدم مالك عليها فيحييها بالسقي أو الزرع أو الغرس أو البناء، فتصير بذلك ملكه، سواء أكانت فيما قرب من العمران، أم بعد، سواء أذن له الإمام في ذلك أم لم يأذن، وهذا قول الجمهور، وعند أبي حنيفة لا بد من إذن الإمام مطلقاً⁽²⁾ ويكون إحياء الأرض الموات بزراعتها والاستفادة منها، بتمليكها لمن يستصلحها، كما يعني زيادة في الأراضي الزراعية الخضراء والتغلب على مشكلة التصحر وفيه حفظ للبيئة، وسيأتي في المطلب التالي. ويظهر من خلال الأحاديث أن إحياء الأرض الموات تعني استغلال الأرض والموارد الطبيعية التي تعود بالخير على البيئة.

وحدث النبي p على الزراعة في آخر أنفاس الإنسان ورحيله من الدنيا في الحديث قوله p : (إن قامت الساعة، وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها، فليغرسها) ورواية أحمد: (إن قامت على أحدكم القيامة وفي يده فسيلة، فليغرسه)⁽³⁾ والفسيلة: الصغيرة من النخل. والفسل: قضبان الكرم للغرس، وهو ما أخذ من أمهاته ثم غرس، حكاه أبو حنيفة⁽⁴⁾.

ولذا فإن غرس الأشجار وزرع النباتات أمر واجب شرعياً، حتى في آخر رمق من حياته، وحتى إذا تهدده خطر الموت وتأكد حلول الفناء له وللأرض، إذ بغرس الأشجار، يلتزم المسلم بأمر ربه في آخر

⁽¹⁾ صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه رقم الحديث (2152)، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع 1188/3 رقم الحديث (1552)

⁽²⁾ فتح الباري 4/5.
⁽³⁾ النهاية في غريب الحديث 370/4.

⁽⁴⁾ سنن الترمذي، الأحكام، ما ذكر في إحياء الأرض 3 الموات /654 رقم الحديث (1378) مسند أحمد 3/304، 326، 328، صحيح ابن حبان، كتاب إحياء الموات، ذكر كتب الله عز وجل الأجر لمحيي الموات من أرض الله جل وعلا، 613/11 رقم الحديث 5202،

⁽²⁾ عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، محمود بن أحمد العيني، 174/12. دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، الجزء الخامس، صفحة 23.

⁽³⁾ الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري، (باب اصطناع المال، 168/1 رقم (479).

⁽⁴⁾ انظر: لسان العرب 11 / 519

لحظات حياته، كما جاء الوعيد بالنار ، لمن قطع الأشجار لغير حاجة ، وتعدى عليها ، لما لها من أهمية في حياة الكائنات الحية ، ودورها في حفظ التوازن البيئي ، عن طاووس بن كيسان ، مرسلأ قال p: (لا تقطعوا الشجر، فإنه عصمة للمواشي من الجذب) .⁽¹⁾ مرسلأ وإسناده صحيح . وعن عبدالله بن حبشي قال : قال رسول الله p: من قطع سدره، صوب الله رأسه في النار".⁽²⁾

المطلب الثامن : ربط المحافظة على البيئة وحمايتها بالتنمية

جاء المنهج الإسلامي في العديد من الأحاديث الشريفة التي تحت على عمارة الأرض. ففي الحث على الغرس والتشجير والزرع عن أنس بن مالك قال: (إن قامت الساعة، وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع ألا يقوم حتى يغرسها، فليغرسه)⁽³⁾ .

كما تحت على العناية بعناصر البيئة الثابتة في حياة الإنسان تلك العناصر التي ترتبط بالتنمية ، فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله p: (أن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته: علما علمه ونشره، وولدا صالحا تركه، ومصحفا ورثه، أو مسجدا بناه، أو بيتا لابن السبيل بناه، أو نهرا أجراه، أو صدقة أخرجها من ماله في صحته وحياته، تلحقه من بعد موته).⁽⁴⁾ إسناده حسن

ودعا النبي p محاربة التصحر بالأمر بالتشجير وإصلاح الأرض وزراعتها وجلب الماء إليها. فعن عائشة رضي الله عنها. عن النبي p أنه قال: (من أضر أرضا ليست لأحد فهو أحق) وقال عروة بن قيس: (من أضر أرضا فهو أحق)⁽⁵⁾ في خلافته.

المطلب التاسع : تعديد القواعد الفقهية المتعلقة بالمحافظة على البيئة .

فالمحافظة على سلامة البيئة واجب ، ولن يتم إلا بتشريعات تحمي البيئة من إفسادها ، وهذا الإفساد حرام ، ومن قواعدنا الفقهية ، ما أدى إلى حرام فهو حرام، وهي قاعدة عامة استنبطها علماء المسلمين من القرآن الكريم والسنة النبوية، وهي قواعد تعد مفخرة للمسلمين، لكونها قد سبقت التشريعات البيئية المعاصرة وتفوقت عليها. وتحفل كتب الفقه الإسلامي بأمثلة كثيرة ، تدل على عناية فقهاء المسلمين بالبيئة، وهذه القواعد منها:

أولاً: قاعدة (الضرر يزال). وتستند هذه القاعدة إلى الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن (لا ضرر ولا ضرار)،⁽¹⁾ إذ لا يجوز أن تلحق الضرر بالآخرين سواء في الحال أو المستقبل ، وفي التلوث أضرار جمة ، يحرم بها الأضرار . ولا شك أن التلوث بكافة صورته ضرر يصيب كل الكائنات الحية ، والنهي للتحريم فأدى إلى تحريم الإضرار بالنفس وبالآخرين .

⁽¹⁾ مصنف عبدالرزاق ، الجهاد، باب عقر الشجر بأرض العدو المصنف 201/5 .

⁽²⁾ سبق تخريجه ص 15 .

⁽³⁾ سبق تخريجه ص 25 .

⁽⁴⁾ سنن ابن ماجه ، كتاب اتباع السنة، باب ثواب معلم الناس الخير ، ج 1، ص 88 رقم الحديث (3605) ، ويُقَلَّ عن ابن المنذر أنه قال: إسناده حسن.

⁽⁵⁾ صحيح البخاري، كتاب الحرث والمزارعة، باب: من أضرأ أرضا مواتا، 23/5 ، رقم الحديث (2335).

⁽¹⁾ سبق تخريجه ص 6.

ثانياً : قاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح: وقد استنبط الفقهاء هذه القاعدة من الحديث الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول ﷺ قال: (ما نهيتكم عنه فاجتنبوه. وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم. وإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم، واختلافهم على أنبيائهم). (2)

فإذا كان استغلال موارد البيئة لتحقيق منفعة ذاتية ومؤقتة، سوف يتسبب في الإضرار بهذه الموارد وإفسادها، ويتسبب في استنزافها، فلا يُسمح بها، إذ إن منع الضرر والفساد، يجب أن يقدم على أي منفعة عند استغلال البيئة.

ثالثاً - قاعدة الضرر يزال بقدر الإمكان (ولاسيما الضرر الفاحش). ولولاة الأمور الحق في إجبار من يحدث ضرراً في البيوت أو الشوارع أو الأسواق أو البيئة بوجه عام بإزالة الأضرار الناتجة عن أعمالهم وتصرفاتهم، التي قد يترتب عليها الإضرار بالناس أو بالحيوانات أو بجودة البيئة.

رابعاً - يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام: ومثال ذلك: تقييد استعمال حق المالك في إقامة فرن خبز في سوق البزازين. (1) إذ استطاع الفقه الإسلامي أن يتمثل المبادئ والتعاليم التي وضعها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وأن يستخلص منهما المقاصد العامة التي تكفل للبيئة سلامتها، وتلزم الأمة بصيانتها، وتحرم العبث بمواردها. وهذه بعض من القواعد الكثيرة المثبوتة في كتب الفقه وأصوله.

الخاتمة:

بعد هذه الجولة العلمية في المنهج الإسلامي في المحافظة على البيئة وحمايتها نستطيع القول أن النصوص في هذا المنهج كثيرة وواسعة الدلالات والمعاني ولا يمكن لبحث مثل هذا أن يأتي إلا باليسير من ذلك، فالمحافظة على البيئة وما جاء بها من توجيهات هي أوسع من مثل هذا البحث، وإذا تأملنا النصوص في هذا المنهج لوجدنا أنها توجيهات واقعية مؤثرة في النفوس البشرية، فقد اهتم المنهج الإسلامي بالبيئة بمفهومها الواسع ومواردها المختلفة سواء أكانت حية أم غير حية، وأظهر أسس التعامل معها بحيث يمكن حمايتها والحفاظ عليها.

وبين أن الحفاظ على البيئة واجب ديني على كل فرد.

ومن أهم النتائج:

- 1- أن إصلاح الإنسان وربط حياته على أساس الإيمان والعقيدة هو الموجه الصحيح لحماية البيئة.
- 2- أن تطبيق شرع الله في حياة الناس اليوم من أهم ما يضمن سلامة البيئة.
- 3- اهتمام المنهج الإسلامي بالبيئة بكل مجالاتها وعناصرها.
- 4- أن الإنسان هو الذي يقع على عاتقه مسؤولية حماية البيئة ورعايتها بما كلف من خلافة وبما أعطي من تسخير في الأرض.

(2) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب: توفيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك، 1830/4 رقم الحديث (2357).

(1) غمز عيون البصائر على الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي، الحموي (أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني)، دار الطباعة العامرة، الأستانة، 122/2

ومن أهم التوصيات:

- 1- ضرورة ربط حماية البيئة بالتربية الإيمانية .
- 2- دراسة المنهج الإسلامي في حل قضايا التنمية المستدامة المعاصرة في المحافظة على البيئة وثرواتها، وضرورة ترجمة هذه المبادئ إلى اللغات الأخرى لتعريف غير المسلمين بها.
- 3- تنمية الوعي البيئي عند الإنسان، من خلال النصوص الشرعية عن البيئة ومكوناتها، بما يحقق دوره المطلوب في الأرض باعتباره خليفة الله في الأرض .

المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم
- 2- أحكام البيئة في الفقه الإسلامي للدكتور عبد الله بن عمر بن محمد السحبياني ، طبعة دار ابن الجوزي ،السعودية .
- 3- الأدب المفرد ، محمد بن إسماعيل البخاري ،حقيقه وقابله على أصوله ، سمير الزهيري مكتبة المعارف ، الرياض ، ط1 ، 1419هـ، 1988م .
- 4- الإسلام والبيئة ، محمد مرسي محمد مرسي ، مطبوعات أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية ، ط1 1420هـ، 1999م
- 5- الإسلام والبيئة ، رؤية إسلامية حضارية ،بركات محمد مراد طبعة دار القاهرة 2003م، 21
- 6- الإنسان وتلوث البيئة ،محمد السيد أرناؤوط،الدار المصرية.
- 7- بذل الماعون في فضل الطاعون لابن حجر ص 247 . تحقيق : أحمد عصام عبدالقادر الكاتب.دار العاصمة الرياض
- 8- البيئة، مشاكلها وقضاياها وحمايتها من التلوث (رؤية إسلامية)، محمد عبد القادر الفقي، مكتبة ابن سينا ،القاهرة ،1993م.
- 9- التربية البيئية ،رشيد الحميد ومحمد سعيد صباريني ط الفلاح الكويت 1986 م .
- 10- تفوق الطب الوقائي في الإسلام: د.عبد الحميد القضاة، الكتاب الثالث، ط2، (1421هـ، 2002م)، هيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، رابطة العالم الإسلامي: مكة المكرمة.
- 11- دراسة عن حماية البيئة في الإسلام - أبو بكر باقادر وزملاؤه مجلة البيئة ، العدد 33، جمعية حماية البيئة الكويتية 1985م
- 12- سبل السلام ،محمد بن إسماعيل الصنعاني ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ط4، 1780هـ، 1960م
- 13 - سنن أبي داود السجستاني ، سليمان بن الأشعث ،السنن ، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد ،تركيا المكتبة الإسلامية .
- 14 - سنن ابن ماجة ،محمد بن يزيد القزويني ، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ،دار إحياء التراث العربي،بيروت ،
- 15- سنن الترمذي ، محمد بن عيسى بن سورة ، الجامع ، تحقيق أحمد محمد شاكر ، شركة مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ، ط2، 1395هـ- 1970م .
- 16 - السنن الكبرى أحمد بن علي بن الحسين البيهقي (458هـ) مطبعة الهند.
- 17- شرح النووي على صحيح مسلم يحيى بن شرف الدين النووي ، مكتبة الرياض الحديثة ،دار الفكر للنشر والتوزيع 1400هـ- 1990 م
- 18- الصحاح إسماعيل بن حماد الجوهري ، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار ، طبعة الشربتلي، 1982، الرياض، ط1
- 19- الصحة العامة وحماية البيئة ، ربيع عطا الله وآخرون ،منشورات جامعة القدس المفتوحة، عمان ،الأردن، 2007 .

- 20- صحيح ابن حبان، محمد بن حبان البستي بترتيب ابن بلبان ، علاء الدين علي بن بلبان الفرسى ، حقه وخرج أحاديثه شعيب الأرنؤوط ط2 ، 1414 هـ-1933 م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .
- 21- صحيح البخاري مع فتح الباري، - محمد بن إسماعيل البخاري ، دار الريان، ط1، القاهرة، 1405 هـ.
- 22- صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري حقق نصوصه ورقمه ، محمد فؤادعبدالباقي دار إحياء الكتب العربية، القاهرة9
- 23- الطب النبوي، ابن قيم الجوزية (شمس الدين محمد بن أيوب الحنبلي) ، تحقيق سيد إسماعيل الطبعة الأولى، دار المنار، القاهرة 1992م،
- 24- العدوى بين الطب وحديث المصطفى د/ محمد علي البار طبعة الدار السعودية للنشر والتوزيع ، الطبعة الخامسة 1405 هـ .²
- 25-العمارة الإسلامية والبيئة للمهندس محمد عبد القادر الفقي.
- 26- عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ،محمود بن أحمد العيني ، دار الفكر،بيروت، بدون
- 27 - عون المعبود، شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، دار الفكر بيروت ،بدون تاريخ
- 28- غمز عيون البصائر على الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي، الحموي (أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني)، دار الطباعة العامرة، الأستانة.
- 29- فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، أحمد بن حجر العسقلاني ،رقم كتبه وأحاديثه :محمد فؤاد عبدالباقي،دار الريان للتراث، القاهرة، ط1، 1407 هـ/1987م.
- 30 - لسان العرب ، محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر ، بيروت، ط1، 1410 هـ/1990 م .
- 31 - مجمع الزوائدومنبع الفوائد ،علي بن أبي بكر الهيثمي ،دار الريان للتراث، القاهرة، 1407 .
- 32- مسند أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني.المكتب الإسلامي .
- 33 - المستدرک على الصحيحين محمد بن عبدالله النيسابوري الحاكم ،نشر مكتبة المطبعة الإسلامية .
- 34- مصنف عبد الرزاق ،عبد الرزاق بن همام الصنعاني (تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ، ط1، 1390 هـ،ممنشورات المجلس الأعلى).
- 35 - المعجم الأوسط ، (360)، المعجم الأوسط ، سليمان بن أحمد الطبراني تحقيق د.محمود الطحان،مكتبة المعارف،الرياض 1405 هـ-1985 م .
- 36 - المعجم الصغير، الروض الداني إلى المعجم الصغير ،تحقيق محمد شكور ،المكتب الإسلامي،بيروت ط1، 1405 هـ-1985 م.
- 37- المعجم الكبير ، سليمان بن أحمدالطبراني تحقيق حمدي السلفينشر مطبعة الأمة بغداد.
- 38- المعجم الوجيز ، مجمع اللغة العربية، وزارة التربية والتعليم، القاهرة، 1422 هـ/ 2002 م.
- 39 - مواجهة الإسلام للتحديات المتصلة بالبيئة، أحمد ضياء الدين عطية،. جامعة الأزهر - رابطة الجامعات الإسلامية، 1999
- 40 - موطأ مالك، مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي ، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، 1429،
- 41- النهاية في غريب الحديث والأثر ،مجد الدين المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير ،تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي ، دار الفكر للطباعة والنشر لبنان، بيروت .
- 42 - نيل الأوطار ، محمد بن علي الشوكاني ،دار الجيل، بيروت ، طبعة1393 هـ/1973 م.

Nasıl Bir Sosyal Bilim –Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar-

Adil Çiftçi, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2003, 158 s.

İsmail AKYÜZ¹

Sosyal bilimler alanında yapılan köklü felsefi tartışmalar neticesinde ortaya çıkan ana eğilimler, belli bir dünya görüşü çerçevesinde kendi içinde bütünlük taşıyan bir takım metodolojileri de beraberinde getirmiştir. Buna göre toplumsal dünyayı algılamak çoğu zaman farkında olmasak da belli bir düşünce geleneğinin şekillendirdiği usul veya bakış açısına sahip oluruz. Ancak bu farkında olmama durumu zaman zaman kavram ve usul kargaşasına yol açmaktadır. Sosyal bilimler alanında yapılan çalışmaların daha sağlıklı olabilmesi ve sağlam bir zemine oturabilmesi için araştırmacıların hangi bakış açısından olaylara baktığını ve bunun sonucu olarak hangi düşünsel düzlemde durduklarını bilmeleri elzemdir. Bu bağlamda *Nasıl Bir Sosyal Bilim* ismini taşıyan bu çalışma sosyal bilimcilere genel bir tablo verebilecek ve yaklaşımların temel varsayımları hakkında araştırmacıları bilgilendirebilecek bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmanın ana varsayımı şudur: Toplumsal kuram, sosyal bilimin doğası hakkında farklı düşünsel kabullere ve toplumsal dünya anlayışına dayanan iki paradigmaya ayrılabilir. Buna göre yazar, çalışma boyunca sosyal bilimlerde iki ana eğilim olarak tespit ettiği “nesnelci yaklaşım” ve “öznelci yaklaşım”ın ontolojik, epistemolojik, insan doğasal ve metodolojik felsefe düzlemlerindeki tutumlarını ortaya koyarak sosyal bilimler alanında araştırma yapanlara/yapacak olanlara genel bir perspektif kazandırmayı amaçlamaktadır.

Kitap, giriş, dört ana bölüm ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde asıl konuya hazırlık mahiyetinde kitabın işlediği konularla ilgili genel bilgiler verilmektedir. Buradan hareketle, ele alınacak

¹ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Bilim Dalı Öğretim Görevlisi

konunun genel metodoloji tartışmaları olduğu görülmektedir. Yazar, sosyal bilimlerdeki değişik metodolojik yaklaşımları temelde pozitivizm ve idealizm olarak ikiye indirgemektedir. Çiftçi'ye göre sosyal bilim alanında çalışma yapanların içerisine düşme tehlikesi bulunan “kavramsal çerçeve” ve “yöntem” karmaşası problemini giderebilmek için, araştırmacıların özde birbirinden ayrı olan bu iki yaklaşımdan birini ana hat olarak belirlemesi ve çalışma boyunca belirlemiş olduğu bu ana yönelime sadık kalması gerekmektedir.

Yazar giriş bölümünde, idealist/anlamacı yaklaşımın taraftarı olduğunun sonuç kısmında belli olacağını söylemekle birlikte, diğer yaklaşım hakkında değer yargısı vermemeye gayret edeceğini özellikle belirterek, her iki yöntemin de uzmanlık gerektirdiğini ve işlerini iyi yaptıkları müddetçe ikisine de saygı duyulması gerektiğini ifade etmektedir.

Birinci bölümde çalışmanın yöntemi anlatılmaktadır. Burada yöntem, olası felsefi kökenleri, toplum bilimsel zeminleri ve bir yöntem olarak açılımları ile birlikte anlatıldığından, ana metne dahil edilerek genişçe ele alınmıştır. Çalışma, ideal tipleştirme yöntemiyle hazırlanmıştır. İdeal tipler, tarihsel fenomenlerin veya olayların tikel görünüşlerinden bir soyutlama olup, sosyal bilimlerde veya insan bilimlerinde genellemeler yapmamıza olanak sağlamaktadır. Bununla birlikte ideal tip önceden kurgulanan bir yasa olmadığı için, tüm tikel vakıalarla birebir örtüşmemektedir. İdeal tip, gerçekliğin bir ya da birkaç görüntüsüyle sınırlı olan bir zihinsel yapılandırma, niteliksel ağırlıklara göre yapılan bir soyutlamadır.

Tipleştirme ile tikel dışavurumların gösterdiği birçok vasıf, özellik ve ayrıntı geçici, ama bilinçli olarak bir yana konulup, söz konusu kavram için vazgeçilmez önemde kabul edilen ve gözden kaçırılması ve yok sayılması mümkün olmayan genel özelliklere vurgu yapılmaktadır. Yazar, çalışmada benimsediği tipleştirme yöntemini, ele alınacak olan bütün sorunların, tartışmaların, bakış açılarının ve umumi yaklaşımların tikel unsurlarından özler denilebilecek en genel niteliklerini kurmak şeklinde kullanılacağını ifade etmektedir.

İkinci bölümde genel anlamda bilim felsefesi, özelde ise sosyal bilimler felsefesi çerçevesinde tartışılmakta olan ontolojik, epistemolojik, insan doğasal ve metodolojik sorunlar ele alınmaktadır. Sorunlar ideal tipler olarak dört başlık altında toplanarak genel çerçeve içerisinde açıklanmaktadır.

Bu bağlamda ilk olarak ontolojik sorunlardan bahsedilmektedir. Ontolojik sorun, toplumsal dünyanın doğası; özü, temel niteliği sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sorun karşısında ortaya çıkan tutumlardan biri “nominalizm”, diğeri de “realizm” olmaktadır ki, ilki toplum dünyasını bilinçlerin ürünü kabul ederken diğeri, bilinçten bağımsız olarak ”orada-var” kabul etmektedir. Toplum, dışta-varlık olarak kabul edildiği taktirde dışarıdan açıklama savunulacak, içte-varlık gibi görülüyorsa içeriden anlama müdafaa edilecektir.

Ayrıca toplumsal bilimlerin inceleme konularının ontolojik durumunun yanı sıra inceleyen ontolojik durumunun ne olduğu/olacağı sorunu da dile getirilmektedir. Bu sorun nesnellik tartışmalarını beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda “Kendimizi konumuzdan, konumuzu kendimizden tamamen ayrı tutarsak mı nesnelliği sağlayabiliriz, yoksa kendimizi bir tür konunun içine girme tutumuyla donatırsak mı nesnelliğe ulaşabiliriz?” sorusu sorulmaktadır.

Yazar epistemolojiyi “her bilimin temelini ve yöntemini kurarak onların meşruluğunu sağlayan bilgi teorisi” şeklinde tanımlarken, epistemolojik sorunların da bilginin kaynakları, temelleri ve başkalarına iletilmesi konusundaki problemler; diğeri bir ifadeyle, gerçekliği/dünyayı bilmeye ve anlamaya nasıl bir başlangıç yapabileceğimize, eğer varsa, elde ettiklerimizi bilgi olarak diğeri insanlara nasıl aktarabileceğimize yönelik sorunlar olarak ele almaktadır. Bu bağlamda Çiftçi, “bilgiyi kesin, dışsal ve somut biçimde tespit ve ispat edilebilir olarak teşhis etmek, genelleştirmek ve kesin biçimde iletmek mümkün müdür, yoksa bilgi daha kesinliksiz, öznel, tekil hatta aşkın türden, biricik ve kişiye özel niteliğe sahip bir iç deneyime mi bağımlıdır?” sorusunu sormaktadır. Epistemolojik sorun çerçevesinde iki yönelim kendini göstermektedir. Bunlardan biri anti-pozitivizm, diğeri de pozitivistdir.

Ontolojik ve epistemolojik sorunların yanı sıra ama kavramsal olarak onlardan ayrı bir diğeri sorun da insan doğası hakkında olmaktadır. Bu, felsefi düzlemde insanın nasıl bir varlık olduğu ile ilgili olan ontolojik bir problemse de, sosyal bilimsel çerçeveden bakıldığında insanın nasıl bir varlık olduğu değil, insanlar ile çevreleri arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Yani sorun, insan ve çevre ilişkisi sorunudur. Bu sorun bağlamında ortaya çıkan yönelimlerden birisi, insanları, dış koşullara belirlenimsel veya mukabelelerde/tepkilerde bulunan varlıklar olarak gören belirlenimci (determinist) yaklaşım, diğeri de insanlara çok daha fazla

yaratıcı rol biçerek özgür iradeyi varsayımsal olarak gören belirlenimci (voluntarist) yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazara göre farklı ontolojiler, epistemolojiler ve insan doğası modelleri bilim insanlarını farklı metodolojilere yönlendirmektedir ve bunlar temelde iki yönelim olarak karşımıza çıkmaktadır: Nomotetik ve ideografik. Nomotetik yönelime göre en önemli metodolojik meseleler, genel kavramların açığa çıkarılmasıdır. Bu yönetsel tutum, gözlemlenen gerçekliği “açıkladığı ve yönettiği” varsayılan evrensel yasaların ve onların tekil örneklerinin araştırılmasında kendini gösterecektir. İdeografik yöntemlerde ana ilgi odağı ise, bireylerin dünyayı kurma, yeniden kurma, değiştirme ve yorumlama tarzlarını anlamak olmaktadır.

Kitabın üçüncü bölümünde, bir önceki bölümde ele alınan sorunların sosyal bilim felsefesinde tartışma biçiminde ele alınışlarını ve onlardan çıkarılan varsayımları daha ayrıntılı görebilmeye hazırlık olması için iki genel yaklaşım anlatılmaktadır. Yazara göre sosyal bilimsel ve sosyal bilime niteliğini veren tartışmalar ontolojik, epistemolojik, insan doğasal ve metodolojik duruşlar, sübjektif-objektif boyut bakımından iki kanat şeklinde ele alınabilir. Bunlar öznelci yaklaşım ve nesnelci yaklaşımdır. Burada Çiftçi yanlış anlamaların önüne geçmek için bunların epistemolojik mana taşıdığını ifade etmektedir. Şöyle ki, epistemolojik öznelcilik, metodolojik açıdan bakıldığında aslında nesnelliktir. Yani öznelcilik, eylemin öznelliğini başlangıç yaparak ve özneye giderek nesnel bilgi edinilebileceğini kabul etmektedir.

Nesnelci yaklaşım ise, gerçekliğin tek başına ve insan zihninden bağımsız olarak var olduğunu ve bu haliyle bilinebilir bir şey olduğunu var saymaktadır. Buna göre nesnelciliğin en köklü tezi şu olmaktadır: Zihnimizin içeriği dış gerçeklik ile çatışırsa, o içerik yanlıştır, zihnimizdeki içerik dışarıdaki gerçekliği yansıtıyorsa zihin içeriği doğrudur.

Çalışmanın dördüncü bölümünde öznelci yaklaşımın ve nesnelci yaklaşımın ontolojik, epistemolojik, insan doğasal ve metodolojik düzlemdeki felsefi tutumlarını ortaya koymaktadır.

Ontolojik tartışmada nesnelci yaklaşım adcılık (nominalizm) tutumunu benimserken, nesnelci yaklaşımın gerçekçilik (realizm) tutumunu benimsediği

görülmektedir. Nominalizm, insan zihnine/bilincine ve bilme fiiline, dışsal gibi gözüken toplumsal ya da fiziksel dünyanın –sadece ve yalnızca- gerçekliği yapandırmak için kullanılan adlardan/isimlerden, kurumlardan ve yaftalardan oluşturulduğu kabulüne dayanmaktadır. Realizm gündelik hayatta davranışlarımızı duylara, kuruntulara ve hayallere değil, olguların kabulün dayandırmak anlamına gelirken, felsefi tanım olarak eşyanın bizim algımızdan veya algılama melekemizden bağımsız ve ayrı bir gerçek varoluşa sahip olduğu kuramıdır. Sosyal bilimsel açıdan ise, toplumsal dünyanın birey bincinden müstakil; yadsınamaz, kesin, somut ve olabildiğince sabit yapılardan oluşmuş gerçek dünya olduğunu kabul eden bir tutum olarak tarif edilmektedir.

Nesnelci ve öznelci yaklaşımların epistemolojik düzlemde takındıkları tavır pozitivism ve anti-pozitivism şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Pozitivism sosyolojiyi doğa bilimleri modelinde bir disiplin olarak kurmaya çalışmak gerektiğini savunan bir tutumdur. Böylece pozitivist epistemolojinin doğa bilimlerindeki egemen kabullere dayalı olduğu söylenebilir. Nitekim pozitivist epistemoloji toplumsal dünyada olup biterli, unsurları arasındaki düzenlilikleri ve nedensel ilişkileri araştırarak açıklamaya ve öngörmeye çalışmaktadır. Öznelci yaklaşımın takındığı anti-pozitivist tutum muhtelif biçimler olmakla birlikte bu biçimlerin ortak bir noktası vardır: toplumsal fenomenler dünyasında yasaların veya değişmez düzenliliklerin aranmasına karşı olmak. Bunun gerekçesi ise, toplumsal dünyanın nesne değil, öznel bir dünya, özne ve öznelerin dünyası olarak görülmesidir.

İnsan doğası tartışmalarında tarafların (öznelciler) istemci/voluntarist ve (nesnelciler) belirlenimci/determinist şeklinde ayrıldığı görülmektedir. Belirlenimci görüşe göre insan ve eylemleri ortam veya çevre tarafından determine edilmekte, belirlenmektedir. İstemci görüşe göre ise, insan bağımsız ve özgür iradelidir.

Metodolojik düzlemdeki tartışmaların nesnellik/nesnel olma etrafında cereyan ettiği görülmektedir. Buna göre nesnelci yaklaşım, gerçeklik veya varlığın insan zihninden bağımsız olarak mevcudiyetini ve bu haliyle onun bilinebilir, açıklanabilir bir şey olduğunu kabul ederek nesnel olunabileceğini ileri sürmek-

tedir. Öznelci yaklaşım ise işte-orada-hazır olmadığını, ancak “anlak” a gönderme yapmakla anlaşılabilirliğini kabul ederek nesnelğin yakalanabileceğini iddia etmektedir.

Yazar sonuç kısmında, incelemenin ontolojik, epistemolojik, insan doğasal ve yöntemsel sorunlarla ilgili tartışmalardan doğan nesnelci ve öznelci tarafların ve felsefi kabullerinin iki ana düşünce geleneğinde köken bulunduğunu tespit ederek, çalışmanın ana varsayımını doğruladığını ifade etmektedir. Burada yazar, çalışmaların sonuç kısımlarında sıkça yapılmayan bir uygulamayla çalışmanın bütünlüğü açısından alt başlık koymayı uygun görmüştür.

Buna göre yine Burrell ve Morgan’a uyararak tarafları “sosyolojik pozitivizm” ve Alman idealizmi” şeklinde ideal tiplere ayırmaktadır.

Yazar, doğuşunda toplum mühendisliği görevi ile yüklü olan Sosyolojik pozitivizm yaklaşımının bu hedefini örtülü bir şekilde de olsa hala taşımakta olduğunu ifade etmektedir. Çünkü doğa yasaları kavramı nasıl ki, evrenin düzenini açıklayıp ona hakim olma ülküsünü hiçbir zaman bir yana atmamıştır; toplum yasaları kavramından da toplumu açıklayıp egemen olma amacını silmek pek mümkün görünmemektedir.

YAYIN İLKELERİ

- * Usûl Dergisi, hakemli, uluslar arası bir dergi olup senede iki defa çıkar.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış telif ve tercüme makaleler, yabancı dillerde yayımlanmış makale çevirileri, orijinal metin neşirleri, sadeleştirmeler, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergide yayımlanması istenen çalışmalar posta ya da e-mail yoluyla yayın kuruluna ulaştırılmalı, tercümelerin ayrıca orijinal metinleri de gönderilmelidir. Gönderilen çalışmayla birlikte yazarın adı, akademik unvanı, ilgili olduğu kurum, yazışma adresi, telefon numarası ve e-mail adresi belirtilmeli, ilk defa yazı gönderenler kısa özgeçmişlerini de ilave etmelidirler.
- * Gönderilen çalışmalar yayın kurulunca uygun bulunduğu takdirde, telifler iki, tercüme ise bir hakeme gönderilir. Telif makalelerde raporlardan birinin olumsuz olması halinde yayın kurulu çalışmayı yeni bir hakeme daha gönderir ve bu hakemin raporuna göre hareket eder. Her sayıda sayı hakemleri yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek makalelerin 7500 kelimeyi, kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmelerinin ise 1500 kelimeyi geçmemesi gerekir.
- * Çalışmalar A4 kağıda 12 punto ve 1,5 aralıklı olarak biçimlendirilmelidir.
- * Makalenin İngilizce başlığı, 100–150 kelime arası İngilizce özeti ve 3-5 Türkçe ve İngilizce anahtar kelimesi makaleye eklenmelidir.
- * Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin imla ve transkripsiyon kuralları kullanılmalıdır. Kelimelerin imlasında metin boyunca birlik sağlanmalıdır. Dipnotlarda eser isimleri ilk geçtiği yerde tam künyeleri ile verilmeli, sonraki yerlerde uygun biçimde kısaltılmalı, çalışmanın sonuna bibliyografya konulmamalıdır.

- * Dergide yayımlanan çalışmaların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Kitap Tanıtımları İçin Kılavuz

- * Her tanıtım kitabı kısaca özetlemeli, kitabın önemini belirtmeli ve kitabın içeriğiyle ilgili yapıcı değerlendirmelerde bulunmalı. Tanıtımda kitabın beğenilen ve beğenilmeyen yönleriyle ilgili görüş belirtmeli. Yazarın ilgi ve uzmanlığının tanıtımda yansması önemlidir. Eleştiriler kişiselleştirilmeden yapıcı olmalıdır.
- * Kitabın okuyucu kitlesi ile ilgili yorum faydalı olabilir: Kitap genel okuyucuya mı hitab ediyor yoksa sadece uzmanları mı ilgilendiriyor? Kitabın, aynı konuyla ilgili diğer eserlerle karşılaştırıldığında daha iyi mi yoksa daha kötü mü olduğu söylenebilir? Kitap ders kitabı veya yardımcı ders kitabı olarak kullanılabilir mi?
- * Tanıtımlar 1000–1500 kelime uzunluğunda olmalıdır.
- * Tanıtımı yapılan kitap, başlıkta aşağıdaki örnekte olduğu gibi gösterilmelidir:

İslam Ahlâk Teorileri

Macid Fahri, (Çev. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan),
İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004, 330 s.