

ISSN:2667-7075  
e-ISSN:2687-3605

# MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi  
The Journal of Theological Studies

cilt 13 sayı 2 güz 2022  
volume 13 issue 2 autumn 2022





**MESNED**

**İlahiyat Araştırmaları Dergisi**

**Cilt: 13, Sayı: 2, Güz 2022**

---

**MESNED**

**The Journal of Theological Studies**

**Volume: 13, Issue: 2, Autumn 2022**

**ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605**  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>  
[mesned@inonu.edu.tr](mailto:mesned@inonu.edu.tr)

**İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**  
**Bulgurlu, 44000 Battalgazi/Malatya**

**Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi - Mesned The Journal of Theological Studies**

**ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605**

Cilt 13, Sayı 2, Güz 2022 - Volume 13, Issue 2, Autumn 2022

**Periyot:** Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)

**Period:** Biannually (30 June & 30 December)

**Dergi Eski Adı**

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

**ISSN 1308-9684 | e-ISSN 1308-9684**

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2010, Cilt 1, Sayı 1 - Yıl 2018, Cilt 9, Sayı 2

**Former Title**

Journal of Inonu University Faculty of Theology

**ISSN 1308-9684 | e-ISSN 1308-9684**

Issues Published: Year 2010, Volume 1, Issue 1 - Year 2018, Volume 9, Issue 2

**Kapsam/Scope**

Dinî Araştırmalar/Religious Studies

**Yayın Dili - Language of Publication**

Türkçe & İngilizce & Arapça - Turkish & English & Arabic

**Yazışma Adresi/ Contact Address**

**Adres/Address:** İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kampüs, Battalgazi, MALATYA, TÜRKİYE

**Tel/Belgeç:** 00 90422 377 49 97- 00 90422 341 00 61

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

**Yayıncı - Publisher**

İnönü Üniversitesi/Inonu University

**Kapak Tasarım/Cover Design**

Doç. Dr. Fatih ZENGİN [fzengin@bandirma.edu.tr](mailto:fzengin@bandirma.edu.tr)

**Grafik-Tasarım/Graphics-Design**

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR [serkan.demir@inonu.edu.tr](mailto:serkan.demir@inonu.edu.tr)

Arş. Gör. Soner ERASLAN [soner.eraslan@inonu.edu.tr](mailto:soner.eraslan@inonu.edu.tr)

**Baskı/Printing by**

İnönü Üniversitesi Matbaası Malatya 2022

## Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi - Mesned The Journal of Theological Studies

### İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Mehmet KUBAT, Dekan / Dean of Faculty of Divinity  
mehmet.kubat@inonu.edu.tr

### Yazı İşleri Müdürü/ Responsible Manager

H. Yusuf TEKİN, haci.tekin@inonu.edu.tr

### Baş Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU, harun.bekiroglu@inonu.edu.tr

### Editör Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Fatih ZENGİN fzengin@bandirma.edu.tr

Dr. Selahattin YILDIRIM selahattin.yildirim@inonu.edu.tr

Arş. Gör. Soner ERASLAN soner.eraslan@inonu.edu.tr

Dr. Serkan DEMİR serkan.dermir@inonu.edu.tr

Dr. Gülşen SAYIN gulsen.sayin@inonu.edu.tr

### Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Din Felsefesi	abdulhan.unlusoy@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Emine Güzel	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları	emine.guzel@inonu.edu.tr
Dr. Abdulhekım Ağırbaş	Türkiye	Çankırı Karatekin Üniversitesi	Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat	aagirbas@karatekin.edu.tr
Dr. Hasan BULUT	Türkiye	İslam Bilim ve T. Üniversitesi	Tefsir	hasanbulut1244@gmail.com
Dr. Khalil AYOUB	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	khalil.ayoub@inonu.edu.tr
Dr. Mohammad Ajmal HANİF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Tasavvuf	mohammad.hanif@inonu.edu.tr
Dr. Ramazan MEŞE	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ramazan.mese@inonu.edu.tr
Dr. Muhammed Nur Yusuf	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	m.noory@hotmail.com
Dr. Tacetdin Biyik	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Türk Din Musikisi	tacetdin.biyik@inonu.edu.tr
Dr. Yunus Emre TEMİZ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Din Psikolojisi	yunusemre.temiz@inonu.edu.tr
Dr. Ziya Erdinç	Türkiye	Sakarya Üniversitesi	Kelam	zerdinc@sakarya.edu.tr
Öğr. Gör. Lıkman YOUSSEF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	muhsin.yusuf@inonu.edu.tr
Öğr. Gör. İshak DURMUŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ishak.durmus@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Emine SARİTEMUR	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Hukuku	emine.saritemur@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Furkan Tayşan	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	furkan.taysan@inonu.edu.tr
Arş. Gör. M. Nur Ali TABANLI	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Kelam	muhammednurali@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Ömer TOZAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Hukuku	omer.tozal@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Sümeyye BULUT	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat	sumeyye.bulut@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Yusuf Fuat ÜNAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Hadis	fuat.unal@inonu.edu.tr
Arş. Gör. Hamza Kara	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları	hamza.kara@inonu.edu.tr

### Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	abdurrahman.ates@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Cemil ORUÇ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	cemil.oruc@inonu.edu.tr
Prof. Dr. Muhammed ASWAD	Suudi Arabistan	İmam Abdulrahman Bin Faisal University	maswad@iau.edu.sa
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	mehmet.birsin@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Atik AYDIN	Türkiye	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	atik.aydin@asbu.edu.tr
Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM	Cezayir	Chadli Bin Jadid University	bellkar23@yahoo.com
Doç. Dr. Hüseyin MARAZ	Türkiye	Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi	huseyinmaraz78@hotmail.com
Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	korkut.cecen@inonu.edu.tr
Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN	Türkiye	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi	mehmet.selim.aslan@hotmail.com
Doç. Dr. Mustafa HAYTA	Türkiye	Çukurova Üniversitesi	mhayta@cu.edu.tr
Doç. Dr. Recep UÇAR	Türkiye	İnönü Üniversitesi	recep.ucar@inonu.edu.tr

### Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPÖĞLU, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN, İNÖNÜ Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Hitit Üniversitesi	Prof. Dr. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi	Prof. Dr. Hulusi ASLAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Rachid Mohamed KOHOUS, Abdel Malek Saadi University
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf BATAR, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Zülfiyar DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Abdul Raouf Erhim Youssef Al MULYS, College of the Great Imam University	Doç. Dr. Abdulrahman ALJARMAN, College Of Basic Education

### İstatistik Editörleri/ Statistics Editors

Dr. Gülşen SAYIN

gulsen.sayin@inonu.edu.tr

Dr. Yunus Emre TEMİZ

yunusemre.temiz@inonu.edu.tr

### Sekreteryaya/ Secretary

Arş. Gör. Sümeyye BULUT

sumeyye.bulut@inonu.edu.tr

### Mizanpaj Editörü/ Layout Editor

Arş. Gör. Soner ERASLAN

soner.eraslan@inonu.edu.tr

### Hakem Kurulu/Referee Board

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

MESNED The Journal of Theological Studies, uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

### Telif Hakkı ve Lisans/Copyright and License

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.  
Mesned Journal of Theological Studies is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC).

### Ücret Politikası/Wage Policy

Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.  
No fee is charged from the author or institution under any name.

### Dizinleme Bilgileri | Indexing Information



### Dergi Hakkında/About the Journal

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan Mesned Dergisi, 2010 yılı itibariyle yayınlanmakta olan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin devamıdır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ni temsil etmez.

The Journal of Theological Studies (MESNED) is an international journal published by the Faculty of Theology at the Inonu University, twice a year, on June 30 and December 31. Published ever since 2019, the journal of MESNED is considered as the continuation of The Journal of The Faculty of Theology of Inonu University, inaugurated in 2010. Responsibility for the content of the papers published belongs to the authors and does not express the official view of The Journal of Theological Studies (MESNED).

LOCKSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/lockss-manifest>

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/mesned/>

Yazım Kuralları: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/writing-rules>

Etik İlkeler ve Yayın Politikası: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/policy>

## İÇİNDEKİLER

### ARAŞTIRMA MAKALESİ

<b>Ahmed Emin'in Yorumuyla Mu'tezile</b> Hüseyin Maraz.....	83-112
<b>Dövme Yaptırmayı, Kaş Aldırmayı ve Dişleri Ayırıp İnceltmeyi Yasaklayan Hadislerin, İlet ve Hikmet Açısından Değerlendirilmesi</b> Kazim Yusufolu.....	113-136
<b>Vahiy Sürecinde Kölelik Ahkâmı ve Metodolojik Bir Tahlil</b> Hasan Maçın.....	137-158
<b>Tirmizî'nin Sünen'i Özelinde Hadislerin Normatif Yönlerini Tespitte İttifak ve İhtilafın Sebepleri</b> Serdar Murat Gürses.....	159-187
<b>Kur'ân Perspektifinden Savurganlığın Toplumsal Hayattaki Yansımalarına Dair Bir Analiz</b> Hacı Çiçek.....	189-210
<b>Nehcü'l-Belâga'da Lügavî Mecâz ve Delaletleri</b> Nurullah Şentürk.....	211-242
<b>Kur'ân'ın Yaygın Tanımı Açısından Şâz Kıraatin Değeri</b> Mehmet Maşuk Acar.....	243-267
<b>er-Risâle'deki İsimsiz Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfi'nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-</b> Mehmet Saygın.....	269-300
<b>دراسة تحليلية للشاعر عامر بحيري، وقصيدة النيل والشمس والتاريخ، دراسة تحليلية /Şair Âmir Bihîrî'nin Nil, Güneş ve Tarih Şiiri -Analitik Bir Çalışma-</b> Adel Eldesoky Abdelhannan Shatlh.....	301-320

## CONTENTS

### RESEARCH ARTICLE

<b>Mu'tazila with Ahmad Amin's Comment</b> Hüseyin Maraz.....	83-112
<b>Evaluation of the Hadiths Prohibiting Tattooing, Eyebrow Plucking and Thinning the Teeth in terms of Illa and Hikmah</b> Kazim Yusufoglu.....	113-136
<b>The Provisions of Slavery in the Process of Revelation and a Methodological Analysis</b> Hasan Maçin.....	137-158
<b>Reasons for Ijma and Dispute in Determining the Normative Aspects of Hadiths Specific to Tirmidhi's Sunan</b> Serdar Murat Gürses.....	159-187
<b>An Analysis of the Reflections of Extravagance in Social Life from the Perspective of the Qur'an</b> Hacı Çiçek.....	189-210
<b>Linguistic Metaphor and Its Indications in Nahj al-Balagha-</b> Nurullah Şentürk.....	211-242
<b>The Value of Shādh Qirā'āt in Terms of The Common Definition of The Qur'an</b> Mehmet Maşuk Acar.....	243-267
<b>Identification of Nameless Opponents in al-Risala and Imam Shafii's Criticisms Against Them - In the Context of the Authority of the Sunna</b> Mehmet Saygın.....	269-300
<b>دراسة تحليلية للشاعر عامر بحيري، وقصيدة النيل والشمس والتاريخ، دراسة تحليلية / Poet Amer Buhairi's Nile, Sun and History Poetry -An Analytical Study-</b> Adel Eldesoky Abdelhannan Shatlh.....	301-320

## Editörden

Değerli Araştırmacılar,

Üniversitemizin ve fakültemizin dışı açılan yüzü olmayı hedefleyen MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi 13. Cilt, 2. Sayısı ile siz kıymetli okuyucularımızla buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Bu yayın döneminde yayın kurulumuz tarafından alınan kararlar doğrultusunda hareket edilmiş, dergimizin internet sayfası baştan sona gözden geçirilerek tespit edilen eksiklikler giderilmiştir. Sitenin bütün sayfaları İngilizceye çevrilmiştir. Dergimizin uluslararası indexler tarafından taranması için gerekli müracaatlar yapılmıştır. Bu girişimler neticesinde Index Copernicus Experts, 2021 için değerimizi (ICV) olarak hesaplamış ve dergimizi ICI Journals Master List'e almıştır. Aynı zamanda dergimiz, dergi ve yayıncıların arşiv politikalarını duyuran bir platform olan Sherpa Romeo'ya kabul edilmiş, başta TRDizin olmak üzere başvuru alan birçok dizin tarafından takibe alınmıştır.

Bu yayın döneminde dergimize gönderilen her bir makale, editör ve alan editörlerimiz tarafından ön inceleme ve intihal taraması titizlikle yapıldıktan sonra bilimsel bir değere haiz olup olmadığını tespit etmek üzere iç hakem pozisyonunda uzmanlık alanlarına göre iki yayın kurulu üyemize gönderilmiştir. Yayın kurulu üyelerinin olumlu raporları sonrasında çalışma alanında uzman iki hakeme yönlendirmiştir. Bu aşamaları olumlu geçen makaleler, yazılan raporlar doğrultusunda editör ve alan editörlerince incelenip karara bağlanmıştır. Yayın sürecine alınan çalışmalar dilsel açıdan incelemek üzere dil editörlerine gönderilmiş, gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra son okuyucuya gönderilmiştir. Böylece her bir çalışma mizanpaja gönderilmeden önce altı aşamadan geçmiştir.

Dergimizin, bu sayısına gönderilen on üç makaleden dördü çeşitli aşamalarda ret edilmiş, dokuz araştırma makalesi de yayın kurulunun nihai kararı neticesinde kabul edilip yayınlanmıştır. Bilimsel çalışmalarını dergimize gönderen değerli araştırmacılara, zaman ayırıp hakemlik davetimizi kabul eden ve bu çalışmalarını inceleyip değerlendiren kıymetli bilim insanlarına teşekkür ederim. Bu sayısının başarılı bir şekilde ve zamanında yayınlanması için çaba gösteren değerli ekip arkadaşlarıma şükranlarımı sunarım. Haziran 2023 sayısında bilim dünyasına katkı sağlayacak makalelerle karşınıza çıkmayı umuyorum.

Sayı Editörü

Dr. Selahattin YILDIRIM

27. 12. 2022







## ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

DOI: 10.51605/mesned.1200700

Gönderim Tarihi: 7.11.2022 | Kabul Tarihi: 12.12.2022

# Ahmed Emin'in Yorumuyla Mu'tezile

-Mu'tazila with Ahmad Amin's Comment-

Hüseyin Maraz\*

**Atıf/Citation:** Maraz, Hüseyin. "Ahmed Emin'in Yorumuyla Mu'tezile/Mu'tazila with Ahmad Amin's Comment". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2022-2): 83-112.

### Öz

Ahmed Emin, Mu'tezile'yi rehabilite ederek modern dönemde "Yeni Mu'tezile" adıyla klasik bir geleneği canlandırmayı hedefleyen son yüzyıl mütefekkirlerinden biridir. Emin'in temel gayesi, Mu'tezile'nin entelektüel tarihi ile modern dönem zihni reformu arasında metodik bir bağ kurmaktır. Tarihî misyonu da Mu'tezile'nin paradigmal değişimlere adapte olma konusunda başarılı olduğu bilinen bir husustur. Özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren İslamî yenilenme hareketinin liderleri, Mu'tezile metodolojisine dönmeye ve onlara ait orijinal eserleri aramaya başladılar. Yüzyıllarca süren ilgisizlikten sonra 20. yüzyılın başında Mu'tezile adeta yeniden keşfedilmişti. Mısır'da "Mu'tezile'nin popülerleştiricisi" olarak tanımlanan kişi ise Ahmed Emin'di. Emin, Mu'tezile'yi İslam'ın ana akımından dışlamanın mevcut sorunlara çözüm sağlamadığını fark etmişti. Klasik kaynaklardan hareketle rasyonalist bir teolojik analizin somut görünümünü Emin'de bulmak bu nedenle şaşırtıcı değildir. O, Mu'tezile ruhunu, yeni bir başlangıç için iyileştirici ve dönüştürücü bir nefes gibi görmüştü. Elbette mezhep aidiyetini öne çıkararak fanatik bir tutumla Mu'tezile'yi incelemeyi. Dıştan bir gözlemci olarak ve bir tarihçi kimliğiyle neden-sonuç örüntüsü içerisinde bir okuma gerçekleştirdi. Böylece Müslümanlar'ın Orta Çağ'da çöküşünü birkaç sebebe bağladı. İlki, Mu'tezile'nin yok oluşu; diğeri de buna karşılık hadisçilerin zaferi. Emin, Mu'tezile'nin başarısızlığını Mihne sürecinde takındıkları teo-politik tutuma ve Mütevekkil'in politik idealleri uğruna akli yok eden uygulamalarıyla ilişkilendirir. Emin'e göre (benzeri mezheplerde olduğu gibi) Mu'tezile, nazarı doktrinlerini halka empoze etmek için güç kullanmış ve iktidarın desteğine yaslanmıştır. Onlar, öngörüsüz davranarak şu gerçeği idrak edememiştir: Güç, herhangi bir şeye müdahale ettiğinde onu mutlaka yozlaştırır. Diğer taraftan Emin, Halife Mütevekkil'in Mu'tezile'yi yargılayıp hadisçilere destek çıkmasını büyük bir hata olarak görür. Bunun sonucunda dini düşüncede taklit zafer kazanırken, yenileşme ve gelişime dayalı üretim (ibtikâr) hücumu uğramıştır. Mu'tezile ekolü yaşayabilse, gelişimini sürdürebilse ve onların hürriyet prensipleri kökleşebilseydi Müslümanların tarihi değişebilir, Müslümanlar içinde buldukları gerilik ve donukluk haline düşmeyebilirdi. Şu durumda Mu'tezile'nin geleceğe ve Müslüman rönesansına doğru ilerlemeyi teşvik ettiği artık kabul edilmeli-

\* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, huseyinmaraz78@hotmail.com. Orcid: 0000-0001-9751-7396.

dir. Emin, öncelikle Mu'tezile çağını İslam medeniyetinin "altın çağı" olarak algılar ve Mu'tezile'nin ölümüyle oluşan krizi, gerilemenin başat nedeni olarak görür. Daha sonra modern dönemde İslam medeniyetinin karşılaştığı zorluklar ile Mu'tezile zamanının yüzleştiği sorunlar arasında bir benzerlik kurar ve Mu'tezile'nin bunları aşmadaki başarısına işaret eder. Son olarak, Mu'tezile'yi kendi zamanlarının "sosyal reformcuları" olarak niteler. Mu'tezile'yi İslam geleneğinin kenarlarından merkezine doğru getirmeye çalışır. Kendisinin de ileri sürdüğü gibi, "Sünniler onları en aşağı bir konuma yerleştirdikten sonra Mu'tezile'nin prestijini yükselttiğini" dile getirir. Mu'tezile ile modern Rönesans arasındaki fark ise Rönesans Çağı salt akla dayanırken; Mu'tezile'nin dinî olana da gereken özeni göstermesidir. Mu'tezile'nin insan hürriyetine ve aklın işlevsel kullanımına davet etmesi, teori, deney ve bilimin gelişimine sevk edecekken; muhafazakâr hizbin insanları adetlere, itaate ve taklide tabi olmaya çağırması, fikrî donukluğa ve gerilemeye sebebiyet vermişti. Emin'e göre akılcılık, bilimsellik ve özgürlük, Mu'tezile'nin çağdaş çekiciliğinin en önemli özellikleri arasındadır. Bu nedenle o, Mu'tezile'yi samimi Müslümanlar olarak nitелеmekte ve onları İslam'ın en özgün parçasından biri olarak kabul etmektedir. Emin'e göre taklit ve muhafazakârlık, Müslüman bilincin değişim ve dönüşüm ideallerine ket vurmuş olsa da "yaşlı adam" dediği Mu'tezile'nin gelişim ve ilerleme odaklı ruhu yeni bir doğum/canlanış için ilham verici ve teşvik edicidir. Sonuç olarak makalemizde, Emin'in düşünce dünyasından Mu'tezile'nin sona eriş nedenleri ve niçin yeni bir başlangıç olması gerektiği hususları tartışılacaktır. Metot olarak gözden düşüş ve yeniden canlanış temasıyla deskriptif bir yöntem takip edilecek, nedensel bağlamlar kurularak analitik değerlendirmelere yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Ahmed Emin, Mu'tezile, Ehl-i Hadis, Reform, Akılcılık, Bilimsellik.

### Summary

Ahmad Amin is one of the thinkers of the last century who aimed to rehabilitate the Mu'tazila and revive a classical tradition called "New Mu'tazila" in the modern period. Amin's main aim is to establish a methodical link between the intellectual history of the Mu'tazila and the mental reform of the modern era. With its historical mission, it is a known fact that the Mu'tazila was successful in adapting to paradigmatic changes. Especially since the nineteenth century, the leaders of the Islamic renewal movement began to return to Mu'tazila teachings and search for their original works. After centuries of neglect, the Mu'tazila had been rediscovered at the beginning of the 20th century. The person described as the "Popularizer of the Mu'tazila" in Egypt was Ahmed Amin. Amin is a contemporary writer who has realized that excluding the Mu'tazila from the mainstream of Islam does not provide a solution to current problems. Therefore, it is not surprising to find a concrete view of a rationalist theological analysis based on classical sources in Amin. He perceived the spirit of the Mu'tazila as a modifier and transforming breath for a new beginning. Amin did not examine the Mu'tazila with a fanatical attitude, emphasizing his sectarian affiliation. He made a reading as an outside observer and in a cause-effect relationship with his identity as a historian. Thus, he attributed the collapse of the Muslims in the Middle Ages to a few causes. The first one is the extinction of the Mu'tazila; the other is the victory of the hadithists. Amin attributes the failure of the Mu'tazila to the theo-political stance they took during the Mihna process and the mind-destroying practices of Mutawakkil for the sake of his political ideals. According to Amin, the Mu'tazila used force to impose their theoretical doctrines on the people and relied on the support of the government. Acting without foresight, they failed to realize the following truth: When power interferes with anything, it absolutely corrupts it. Amin also considers it a great mistake to judge the Mu'tazila school of Caliph Mutawakkil and support the hadithists. As a result, while imitation triumphed, production based on innovation and development was attacked. According to Amin, if the Mu'tazila school had survived, continued its development and their principles of freedom had taken root, the history of Muslims could have changed. Muslims would not fall into the state of backwardness and intellectual dullness they were in. It must be admitted, then, that the Mu'tazila encouraged progress towards the future and the Muslim renaissance. Amin firstly perceives the Mu'tazila era as the "golden age" of Islamic civilization and accepts the crisis caused by the death of the Mu'tazila as the primary reason for the decline. He later draws parallels between the difficulties faced by modern Islamic civilization and those faced by the Mu'tezile era, pointing out that Mu'tezile overcame them. Finally, he characterizes the Mu'tazila as "social reformers" of their time. Amin tries to bring the Mu'tazila from the edges of the Islamic tradition to its centre. He said: "I have enhanced Mu'tazila reputation after the Sunnis paid him the lowest respect." The difference between the Mu'tazila and

the modern Renaissance is that the Renaissance age is based on pure reason; The Mu'tazila, on the other hand, pays due attention to the religious. Mu'tezile's invitation to human freedom and functional use of the mind has led to the development of theory, experimentation, and science. Conservative groups' demands for convention, conformity, and imitation have led to intellectual decline and regression. According to Amin, rationality, scientificity and freedom are among the most important features of Mu'tazila's contemporary appeal. For this reason, Amin describes the Mu'tazila as sincere Muslims and considers them one of the most authentic parts of Islam. Amin claims that even if conservatism and imitation have stifled the Muslim consciousness's goals of change and transformation, the Mu'tazila, whom he refers to as the "old man," inspires and encourages a fresh birth or resurrection. As a result, in our article, the reasons for the end of Mu'tazila from Amin's mindset and why it should be a new beginning will be discussed. As a method, a descriptive method will be followed with the theme of decline and revival, and analytical evaluations will be included by establishing causal contexts.

**Key words:** Kalam, Ahmad Amin, Mu'tazila, Ahl al-Hadith, Reform, Rationalism, Science.

## 1. GİRİŞ

Mu'tezile, aklî ve ahlakî ilkeleri doğrultusunda inançları anlamaya çalışan, bireysel sorumluluk ve özneliği öne çıkaran, din ve dünya görüşüyle uyumlu bir toplum oluşturmayı hedefleyen, iç ve dış tehditlere karşı rasyonel argümanlar geliştiren, genel itibariyle yenilikçi ve özgürlükçü anlayışı benimseyen bir ekoldür. Ekolün en özel vasfı da din, felsefe ve bilim arasında hiçbir ayrılık görmeksizin, akıl yürütme, metodik şüphe, analitik sorgulama, tecrübe ve nihayetinde tez/hüküm ortaya koymayı ilke edinmiş olmasıdır. Burada Mu'tezile'nin, İslam'ın en temel ilkelerini salt akılcı bir dogmaya indirgemek ve sorgulamak niyetinde bir mezhep olmadığı özellikle belirtilmelidir. Her ne kadar geleneğe eleştirel yaklaşmış olsalar da vahyin nihaî kaynaklığı noktasında kuşkuya kapılmamışlardır. Nihayetinde onlar, medeniyetler ve kültürler arası etkileşimin dayattığı ağır sorumluluğu göğüsleyerek din ve aklın çelişmezliğini özümsemiş, hem İlahî aşkınlığa tehdit oluşturan inançlara karşı entelektüel bir direnç göstermiş hem de ilahî olanı yozlaştıracak fikrî ve sosyo-kültürel tehlikelere mukavemet etmişlerdir.

Orijinal kimliğiyle bir düşünce okulu olan İslamî öğretinin kendinden önce üretilmiş bilgi birikimiyle yüzleşerek değişim ve gelişim odaklı bir ilerlemeyi ilke edindiği bilinmektedir. Tarihî misyonuyla da Mu'tezile'nin paradigmatal değişimlere adapte olma konusunda başarılı olduğu bilinen bir husustur. Bu nedenle bilimsel eğilimi, özgürlük ve bireysel sorumluluğu besleyen doktrinleriyle Mu'tezile'nin modern döneme daha uygun olduğu inancı, son yüzyıl aydınları arasında yaygın hale gelmiştir. Özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren İslamî yenilenme hareketinin liderleri, Mu'tezile öğretilerine dönmeye ve orijinal eserleri aramaya başladılar ve Mu'tezile düşüncesini orijinal kaynaklardan tarayıp öğrenmek istediler. Muhaliflerin eserlerinde sunulan Mu'tezile tasvirinin onların gerçek öğretileriyle uyumlu olmadığına geç de olsa farkına

vardılar.<sup>1</sup> Yüzyıllarca süren baskıdan sonra 20. yüzyılın başında Mu'tezile adeta yeniden keşfedilmişti. Bu süreçte "Yeniden Diriliş Fenomeni", onu eski veya klasik Mu'tezile'den ayırmak için sıklıkla "Yeni-Mu'tezile"<sup>2</sup> olarak adlandırılmıştı. "Yeni Mu'tezile" terimi, Batı bilimine yakınlaşma anlamıyla aynı zamanlarda Macar oryantalist Ignaz Goldziher (1850-1921) tarafından Seyyid Emir Ali (1849-1928) gibi çağdaş Güney Asya İslamî modernistlerine atıfta bulunularak tanıtılmıştı.<sup>3</sup> Oluşan farkındalıkla klasik Mu'tezile'ye Müslümanların ilgisi arttı ve onu yeniden canlandırmaya yönelik adımların atılması için entelektüel bir çaba doğdu. Emin'in, Mu'tezile'yi diriltme çabası da Emir Ali'nin yazdıklarını öğrenmesinden ileri gelmekteydi.<sup>4</sup> Emir Ali'nin, İslam'da bilim ve kültürün çöküşünü erken ve geç dönem fanatik ve katı dogmatiklerin varlığına dayandırmaması ikili arasındaki fikrî etkileşime bir işaretti.<sup>5</sup>

Batı'nın egemen olma yeteneğinin nedenini, bilimsel bilgisinde, rasyonalitesinde, modern eğitiminde ve anayasal hükümetinde yattığını gören modernist düşünürler<sup>6</sup>, İslam geleneğini korurken Batı modernitesine uyumun man-

<sup>1</sup> Richard C. Martin and Mark R. Woodward with Dwi S. Atmaja. *Defenders of Reason-In Islam Mu'tazilism From Medieval School To Modern Symbol*. (England: Oneworld Publications, 2003), 192.

<sup>2</sup> Burada kastedilenin mezhepçilik ya da bir mezhebin bütün unsurlarıyla yeniden ihya edilmesi şeklinde bir anlayış olmadığı, sistemli-metodik bir zihniyet değişimin gereğine inanma olduğu özellikle vurgulanmalıdır. Batı teknik ve bilimini tereddütsüz benimsemek ancak Müslüman inanışlarını, onların hukukî ve sosyal uygulamalarını eksiksiz olarak korumak bu akımın öncülerinin şiarıdır. Onlar, İslam'ı kullanan kişiler değil, İslam'ı yeniden değerlendirme ihtiyacı duyan aydınlardır. İslam'ın tarihsel olarak kendisini şekillendirebildiği formlar üzerinde yeniden düşünmeyi ilke edinen reformculardır. Onlar, Kur'an'ın mesajından ve diğer temel metinlerden çıkarılan yorumları ve pratikleri yeniden ziyaret ederek sıkı bir eleştiriden geçirme gereğini duymuşlardır. Bu nedenle usçuluğu, Müslüman dünyanın modern gelişmeleri yakalayabilmesinin anahtarı olarak gören bir anlayışı benimsemişlerdir. Onlara göre yenilenme, geçmişin eleştirel bir araştırmasıyla başlar. Bu nedenle yenilenme alanı sınırsız olmalıdır. Özgür düşünce üzerindeki ambargo kaldırılmalıdır. Eleştirinin erişemeyeceği kaçamak doğrular olmamalıdır. Zira yasaklanmış düşünceler, yaşamı üst seviyeye getiren bir öğretiyeye dönüşebilir. Bunun için de doğrudan Kur'an'a veya hadislere başvurmak yerine (İslam'ın) tarihî bağlamdaki yorumunu yakalayabilmek için tarihe gidip oradan da Kur'an ve hadislere geri dönmek ve İslam'ın tarihi hakkında sağlam bir altyapı oluşturmak hedeflenmelidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Rachid Benzine, *Yeni İslam Düşünürleri*, ter. Talat Kılıç (Ankara: Sitare Yayınları, 2007), 12-24.

<sup>3</sup> Alena Kulinich. "Memories of Tomorrow: The Modern Relevance of the Mu'tazilah in the Writings of Ahmad Amin (1886-1954)". *Asya İnceleme* 12/1, (2022), 108.

<sup>4</sup> Devlet Khâlid. "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism". *Islamic Studies* 8/ 4, (1969), 331; Detlev Halid. "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism (Neo-Mu'tazilism'in Bazı Tezahürleri)." Çev. Mahmut Ay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1, (2009), 434. (Bundan sonraki atıflarda makalenin Türkçe çevirisine ait sayfa numaraları parantez içerisinde verilecektir.)

<sup>5</sup> Pervez Hoodbhoy. *Islam and Science - Religious Orthodoxy and The Battle for Rationality*. (London and New Jersey: Zed Books Ltd, 1991), 58.

<sup>6</sup> Dinî ve kültürel boyutuyla İslam'ın köklerine bağlı kalmayı savunurken; bilim ve teknikte Batı'ya yönelmeyi benimseyen reformculardır. Aynı zamanda hâkim fundamentalist anlayışın ihya

tıksal kodlarını aradılar. İslam'ın gerektiği gibi anlaşılması bununla birlikte gelenek, hurafe ve geçmiş otoritelerin körü körüne taklidi zincirlerinden kurtulması koşuluyla modernite ile uyumun sağlanacağını düşündüler. Gelecek idealini geçmişte arama motivasyonu içerisinde, Batı'nın akılcılığı ve liberalist düşüncesiyle erken dönem Mu'tezile'nin aklî ve ahlakî doktrinleri arasında bir benzerliğin olduğuna inandılar. Her ne kadar bu durum, Batılı fikir ve öğretilerin Mu'tezile'nin seçkin konumuyla desteklenmesi gibi tuhaf bir durumu çağrışırsa da geçmişe yönelik bir farkındalığın oluşmasını da sağladı. Ortak bir öngörüyle doğuda İslamî bir uyanışın gerektiğine inanan modernist düşünürler, yenileşme söylemlerini açık yüreklilikle dile getirmeye başladılar. Yenileşmenin öncüsü olabilecek fikirlerin, Mu'tezile'nin kayıp tarihinde aranması gerektiği yönünde genel bir kanaate sahip oldular. Özellikle Mısır'da Mu'tezile'nin yeniden canlanmasının başlangıcı, ünlü modernist düşünür Muhammed Abduh (1849-1905) ile ilişkilendirilmişti. Buna rağmen marjinalleştirilmiş geleneğin rehabilitasyonu hususunda itibar edilen ve "Mu'tezile'nin popülerleştiricisi"<sup>7</sup> olarak tanımlanan Ahmed Emin (1886-1954) oldu.<sup>8</sup> Buna dair Robert Caspar, "Mu'tezilizm'in Yeniden Canlanması"<sup>9</sup> adlı makalesinde Muhammed Abduh'tan Ahmed Emin'e kadar Neo-Mu'tezilizm'in köklerini araştırıp ortaya koydu.<sup>10</sup>

Ahmed Emin, Abduh'un Mu'tezile'ye olan ilgi ve hayranlığını fark eden biri olarak onun çizgisini devam ettirmek, konjonktür gereği dillendiremediği bazı tezleri mantıksal bir örüntüyle açıklamak arzusunu gizlememişti. Haddizatında Mısır Milli Üniversitesi'nde dekanlık görevini yürütürken açıkça özgürlük temalı vurgularda bulunması, rasyonaliteyi savunması, bireysel ve sosyal özgüven sorununa dikkat çekmesi ve çözüm için özgürlükçü bir teolojinin ge-

---

ve ıslah edilmesi gerektiğini düşünürken; Batı bilimi ile kendi düşünce ve değerleri arasındaki benzerliklere onay vererek seçmeci yaklaşımı tercih eden mütefekkirlerdir. Bunlar arasında Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh, Mehmet Akif, Musa Cârullah, Reşid Rıza, Muhammed İkbâl vb. sayılabilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Zengin. "İslâm Düşüncesinin Yenilenmesi Üzerine". Birikim Zengin, <https://birikimdergisi.com/guncel/7565/islam-dusuncesinin-yenilenmesi-uzerine>.

<sup>7</sup> Abduh, Fransız rahip Gabriel Hanotaux ve Hristiyan Arap Farah Antun'un saldırılarına karşı İslam'ın bilime karşı olmadığını, kaderliliği onaylamadığını savunmak için Mu'tezile'nin ilkelere yönelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Khâlid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 320; (425).

<sup>8</sup> Hayatı hakkında detaylı bilgi edinmek için kendi biyografisini kaleme aldığı "*Hayâtî*" adlı esere bakılabilir. Ahmed Emin. *Hayâtî*. (Kahire: Hindâvî, 2017); Bu eserin dışında bilgi için ayrıca bk. Adnan Demircan. "Ahmed Emin: Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri". *Doğu Araştırmaları Dergisi* 1, (2008), 99-114; Hulusi Kılıç, "Ahmed Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/62-64.

<sup>9</sup> Fransızca orijinininden takip için bk. Robert Caspar. "Le Renouveau Du Mo'tazilisme". *Melanges* 4, (1957), 141-202. <https://alkindi.ideo.cairo.org/manifestation/66523>.

<sup>10</sup> Khâlid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 321; (426).

rektiğini vurgulaması Mu'tezile tezlerine olan bağlılığının açık kanıtıydı.<sup>11</sup> Ahmed Emin, Mu'tezile'yi "İslam'ın rasyonalistleri" şeklinde pejoratif bir vurguyla etiketleyip, İslam'ın ana akımından dışlananın mevcut sorunlara çözüm sağlamadığını fark etmiş çağdaş bir yazardır. Bu nedenle o, geçmişte üst düzey entelektüel beceriler sergileyen, aklın idrak alanını genişleten, çelişik hadis rivayetlerinin kullanımına güçlü bir direnç gösteren özgürlükçü ekole sevgisini ve ilgisini gizlemedi. Klasik kaynaklardan hareketle rasyonalist bir teolojik analizin somut görünümünü Emin'de bulmak bu nedenle şaşırtıcı değildir. Emin, ilk olarak 1928'de yayınladığı *Fecrü'l-İslam* adlı eserinde, birkaç yıl sonra 1933'de kaleme aldığı *Duha'l-İslam*'da ve 1945-1952 yılları arasında yayına hazırladığı *Zuhrü'l-İslam*'da teolojik ve tarihî yönleriyle Orta çağ İslam mezhep ve okullarına yoğunlaştı. Mu'tezile'ye yönelik tutumuna işaret eden eserlerinde, değişim için gerçekçi fırsat ve çözümleri sağlayacak tek okulun Mu'tezile olduğunu açıkça dile getirdi.<sup>12</sup> Emin'e göre Mu'tezile'nin bedeni yok olmuştu; fakat ruhu Batı'nın tarihsel serüveninde dolaşmaktaydı. Nitekim o, Mu'tezile'yi diriltme düşüncesinde olan biri de değildi. Hatta doğru olduklarına inanarak hayranlığını gizlemese de bir Mu'tezilî olmadı. O, Mu'tezile ruhunu, yeni bir başlangıç için iyileştirici ve dönüştürücü bir nefes gibi görmekteydi.

Ahmed Emin, mezhep aidiyetini öne çıkararak fanatik bir tutumla Mu'tezile'yi incelemedi. Aynı zamanda kendisinin herhangi bir mezhep ya da tarikatın savunucusu değil, bir tarihçi olduğunu vurguladı ve "hakikatin zafelerini mezhebin zaferinden daha iyi" gördüğünü dile getirdi. O, kendisini takip edenlerin sanki sünnileri eleştiriyor, Mu'tezile ve Şia'yı tercih ediyor gibi bir algıya kapılmamalarına özellikle dikkat çekti. Emin, ne sünnileri desteklediğini ne de Mu'tezile ya da Şia'yı benimsediğini öne sürdü. "Herhangi bir mezhebi desteklemiş olsaydım bütün görüşlerini savunur görüşlerinde onlara destek çıkardım" diyerek net, tarafsız bir tutum sergilediğini söyledi.<sup>13</sup> Görüleceği üzere Emin, dıştan bir gözlemci olarak ve bir tarihçi kimliğiyle neden-sonuç örüntüsü içerisinde bir okuma gerçekleştirmeyi tercih etti. Ne var ki rasyonel ve ahlakî ilkeleriyle Mu'tezile tarihini Emin'in sözü edilen eserlerinden takip etmek mümkün olsa da makale düzeyinde bütününe yer vermek elbette olası

<sup>11</sup> Diğer taraftan Emin, 1925 yılında Henrik Samuel Nyberg tarafından yayına hazırlanan *Hayyât'ın Kitabü'l-İntisar'ı* ile tanışmış, yayın sürecinde Nyberg'e katkı sağlamış ve onunla birlikte çalışma fırsatı bulabilmiştir. Mu'tezile'yi tarih önünde aklayıcı bir eseri incelemiş olması, düşüncesine yön veren diğer bir faktör olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Samet Karahüseyin, "Klasik Düşünceden Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 9/2, (2019), 357; Khâlid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism" 320; (425).

<sup>12</sup> Marco Demichelis, "New-Mu'tazilite Theology In The Contemporary Age. The Relationship Between Reason, History And Tradition." *JSTOR* 2, (2010), 416-417. <https://www.jstor.org/stable/23253468>.

<sup>13</sup> Ahmed Emin. *Duha'l-İslam*. (Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Mısriyye, 2001), 3/355; Kulinich, "Memories of Tomorrow...", 113.

değildir. Bu sebeple makalemizde, Emin'in düşünce dünyasından Mu'tezile'nin sona eriş nedenleri ve niçin yeni bir başlangıç olması gerektiği hususları tartışılacaktır. Üzerine eğildiğimiz konu üzerine benzer çalışmaların var olması elbette yadsınacak değildir. Detlev Halid'in Mahmut Ay tarafından "Neo-Mu'tazilizm'in Bazı Tezahürleri" başlığıyla çevrilen "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism" adlı makalesi ile Alena Kulinich'in "Memories of Tomorrow: The Modern Relevance of the Mu'tazilah in the Writings of Aḥmad Amin" (*Yarının Hatıraları: Muhammed Emin'in Yazılarında Mu'tezile'nin Modern Geçerliliği*) başlıklı makalesi örnek çalışmalar arasında sayılabilir. Sözü edilen makalelerin incelenen konu üzerine değerli bilgiler verdiği önemle belirtilmelidir. Ancak kendi coğrafyamızda doğrudan bu temada –spesifik- bir çalışmaya rastlamamış olduğumuzu ifade etmeliyiz.<sup>14</sup> Netice itibarıyla Emin'in Mu'tezile yorumunu daha ayrıntılı görmek için çağdaşları olan diğer modernistlerden bağımsız bir şekilde salt onun düşüncesine odaklanarak makalemizde orijinalliği ve farklılığı oluşturmaya çalışacağız. Metot olarak da gözden düşüş ve yeniden canlanış temasıyla deskriptif bir yöntem takip edip, nedensel bağlamlar kurarak analitik değerlendirmelere yer vereceğiz.

## 2. MU'TEZİLE'NİN GÖZDEN DÜŞÜŞ VE YOK OLUŞUNUN NEDENLERİ

Ahmed Emin, Müslümanlar'ın Orta çağda çöküşünü birkaç sebebe bağlar. İlki, Mu'tezile'nin yok oluşu; diğeri de buna karşılık hadisçilerin (lafızcı-teşbihçi zihniyet) zaferidir.<sup>15</sup> Emin'e göre Mu'tezile, dinamik ve devrimci yapısına rağmen bir dizi hataların neticesinde kendi trajik sonunu hazırlayan bir ekoldür. Öncelikle o, Mu'tezile'nin ilim ile siyasetin birlikte yürüyebileceği inancına kapılarak mezhebi siyasete dâhil etmesini eleştirir. Halifelerin muhaliflere yönelik tutumlarında (Mihne) onların katkı düzeyinde rol almalarını tarihi bir hata olarak görür. Bunun neticesinde kamusal alanda kendilerine yönelik nefrete neden olduklarını ve sonunda düşüşlerine şahit olduklarını söyler.<sup>16</sup> Haddizatında toplum desteğini yitiren bir öğretinin yaşamını sürdürebilmesi kolay da değildir. Emin'e göre Mu'tezile, devletin kendi tarafında olduğu dönemlerde ulema, muhaddis ve halka zülüm edilip, baskıda bulunulması, hapisanelerin bu şahıslarla doldurulup kanlarının helal görülmesi gibi - insanlık dışı- uygulamalarda politikanın payandası olmuştur. Bu süreçte halk –

<sup>14</sup> Yenileşme hareketine sevk eden temel faktörleri, farklı coğrafyalardaki tarihî seyrini ve özellikle kelimada yenileşmeyi savunan son yüzyıl reformcularının Allah, tabiat ve insana dair görüşlerini takip için bk. M. Sait Özervarlı. *Kelamda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu - XX. Yüzyıl başı)*, (İstanbul: İsam Yayınları, 1998).

<sup>15</sup> Ahmed Emin. *Yeomü'l-İslam*. (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 61.

<sup>16</sup> Ahmed Emin. *Feyzu'l-Hâtr*. (Kahire: Mektebetü'n-Nahzâti'l-Mısriyye, 1955), 9/9.



dolayısıyla tarih- nazarında negatif bir algıyı da yaratmışlardır.<sup>17</sup> Emin, Mu'tezile adına bu durumu, mantıksız tarihî bir hata olarak görür ve İslam adına ciddi bir kayıp olarak niteler. Batılı yazarlar tarafından da kabul edilen dinî-siyasî engizisyonla bilimsel kimliğini örselemesinin sonucunda Mu'tezile'nin başarısız olması, Müslümanların bilim ve teknolojik ilerlemede Hıristiyanların gerisine düşmesinin temel nedeni sayılmıştır. Üstelik Mu'tezile'nin başarısızlığı ile dinin anlaşılmasında literalizm ve metinselciliğin zaferine yol açılmıştır.<sup>18</sup>

Ahmed Emin, Mu'tezile'nin başarısızlığını Mihne sürecinde takındıkları teo-politik tutuma ve Mütevekkil'in politik idealleri uğruna akli yok eden uygulamalarına bağlar. O, Mu'tezile ve Me'mun'un düşünce ve idealleri konusunda haklı olduklarını ve ilmî bir tutum içerisinde hareket ettiklerini inkâr etmez. Yine de Mu'tezile ve desteğini aldığı siyasî rejimin bu süreçte hatalı olduklarını baştan kabul eder. Özellikle teolojik meselelere halkın da katılımını sağlama istekleri yaptıkları en büyük hatalardan biridir. Oysa halk, kelamı ve hassas konularını nasıl anlayabilir? sorusu üzerine düşünmeleri gerekirdi. Mu'tezile'nin onların anlayış seviyelerini dikkate almaması ayrıca toplumun duygu ve taklide dayalı inançları hususunda öngörüsüz davranması halk nazarında kendilerine karşı oluşan antipatinin nedeni olmuştur. Ona göre Mu'tezile'nin, sıradan insanlar için akli argümanların değil, Kur'an'ın duygu içerikli söylemlerinin daha uygun olacağını bilmesi gerekirdi. Mu'tezile'nin ikinci hatası ise bu konuda bütün baskıcı ve zorlayıcı unsurlarıyla iktidarın desteğini talep etmeleriydi. Oysa inanç, baskıyla değil; ancak güzel söz, hikmet üzere çağrı ile ve ikna ederek yayılabilir. Emin'in düşüncesinde Mu'tezile, hızlı toplumsal değişim talebiyle ve toplumun akli seviyesini yükseltme niyetiyle öngörüsüz bir hata yapmıştı. Ancak fert fert akıllar farklı olduğu gibi onların idrak yöntemlerinin de birbirinin aynı olmadığını bilmeliydiler. "Aklın hâkim unsur" olması gerektiği argümanı, akli eğilimi yeterince özümsememiş bir toplum için ne kadar tutarlı olabilirdi? Mu'tezile, kamu maslahatını gözetmeleri kaidesiyle sözü edilen sıklıkta yaşamaları konusunda topluma müdahale edilmemesi gerektiğini anlamalıydı.<sup>19</sup> Atılan yanlış adımların sonucunda artık hadisçilerin ve ulemanın düşüncesinde Mu'tezile, Allah'ın görülmesi gibi bir hazı insanlardan esirgeyen, Kur'an'ın yaratıldığı söylemiyle kutsiyet ve yüceliğini sorgulayan, insanların fiillerinin yaratıcısı olduğu düşünceleriyle Allah'a eş yaratıcı kabul ettikleri yönünde yer etmeye başlamıştı.<sup>20</sup> Mu'tezile, hem halife Mütevekkil hem de zamanla Hanbelî ve Eş'ârî âlimler nazarında kendisiyle

<sup>17</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/197.

<sup>18</sup> Philip John Gill Bool. *Liberal Islam in Indonesia – From Revelation to Reason and Freedom: the Mu'tazilites, Harun Nasution and the Liberal Islam Network*. (Master Thesis: Faculty of Arts, Asia Institute, Indonesian Program The University of Melbourne, 2010), 29.

<sup>19</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/191-192; Kulinich, "Memories of Tomorrow...", 122-123.

<sup>20</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/197.

savaşılması gereken bir düşünce olarak kodlandı.<sup>21</sup> Bu yüzden olacak ki Emin, kutuplar arasında mevcut çekişmeyi mantık ile duyguların çekişmesi şeklinde izah eder. Ona göre halk ve hadisçiler inanç ve duygu yönünü; Mu'tezile akıl ve mantık tarafını temsil eder. Emin, "Allah, hiçbir toplumu bütünüyle felsefelerden müteşekkil kılmamıştı" diyerek Mu'tezile'nin felsefî eğilimi yüksek bir toplum idealini ütopyik bir hedef olarak görür.<sup>22</sup> O, Mu'tezile'yi çağının üzerinde entelektüel seçkin bir grup olarak görse de yaptıkları hatanın ağır maliyetlere neden olduğunu da inkâr etmez.

Ahmed Emin'e göre Mu'tezile, nazarî doktrinlerini halka empoze etmek için güç kullanmış ve iktidarın desteğine yaslanmıştır. Onlar, öngörüsüz davranarak şu gerçeği idrak edememiştir: Güç herhangi bir şeye müdahale ettiğinde onu mutlaka yozlaştırır.<sup>23</sup> Ancak burada Emin'e katılmadığımız husus, Mihne halka değil, halkın nazarında saygınlığı olan şahıslara uygulanmıştır. Öyle ki bu türde bir baskının bütün tabana yayılması iktidar açısından da ciddi bir sorundur. Bu nedenle halk katında itibarı yüksek olan şahısların boyun eğmesi demek, halkın da benzer reaksiyonu sergilemesi anlamına geleceğinden toplum bir bakıma sindirilmiştir. Yine de sosyal reformların dıştan uygulanan güçle kısa sürede gerçekleşmesinin mümkün olmadığı bilinciyle Mu'tezile bu konuda daha ma'kul davranabilirdi. Kitlelerin akıyla değil, duygularıyla inandığı gerçeğini her daim göz önünde tutabilirdi. İyimser bir bakışla onların, inanç için rasyonel bir temelin sağlanacağına yüksek güvenleri elbette vardı. Ancak hesap edemedikleri diğer bir husus da rasyonelleşmenin demokratik olmayan iktidar<sup>24</sup> eliyle ne kadar mümkün ve sürdürülebilir olacağı idi.<sup>25</sup> Her ne kadar Mihne'yi kestirilemez boyutta kışkırtan Me'mun olsa da Mu'tezile temkinli bir adım atabilirdi. Her şeyden öte bizatihi hür düşünceyi zedeleyen Mihne'den rahatsız olmalıydı. Fakat onlar, tam aksine iktidarın bu politikasına düşüncesizce atıldılar ve Mihne'nin acı sonucunu tarih önünde üstlendiler.<sup>26</sup> Ahmed Emin'in haklı vurgusuyla Me'mun, hem halife hem de muallim olarak kendisine bir rol biçmişti ve bir muallimin öğretisi diktatörlük şeklini aldığı ilmi

<sup>21</sup> Emin, *Yevmü'l-İslam*, 61.

<sup>22</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/192; Metin içi karşılaştırma için ayrıca bk. *Duha'l-İslam*, 3/73.

<sup>23</sup> Emin, *Yevmü'l-İslam*, 60; Kulinich, "Memories of Tomorrow...", 123.

<sup>24</sup> Abbasiler döneminde halifelik kurumu mukaddes ve münezzeh bir konuma yükseldi. Adeta halife, Şia'nın imamına eşdeğer bir statüye sahipti. Tanrı'nın gücünü, yeryüzündeki gölgesi olarak temsil etmekteydi. Diğer bir ifadeyle Müslümanlar üzerindeki otoritesi, Allah'ın veya elçisinin otoritesi gibiydi. Bu nedenle insanların ruhları ve bedenleri üzerinde güç ilan etmesi de olağan bir durumdu. Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Abdel Razek. *Islam and the Foundations of Political Power*. Ter. Maryam Loutfi (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2012), 28.

<sup>25</sup> Thomas Hildebrandt. "Mihnah, Mu'tazilah, Memory: Modern Lessons from the Islamic 'Inquisition'." In: *Angelika Neuwirth and Andreas Pfilsch*, ed. *Crisis and Memory in Islamic Societies*, (Beirut: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2001), 190.

<sup>26</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/202.

yozaştırması kaçınılmazdı.<sup>27</sup> Buna rağmen o, Me'mun, Vâsık ve Ahmed b. Ebî Duad'ın görüşlerinde son derece samimi ve haklı olduklarını reddetme eğiliminde değildi. Onların savunularında hak üzere oldukları bilinciyle hareket ettiklerini, kendisinin de bu konuda onlarla aynı fikirde olduğunu gizlemedi. Fakat buraya önemli bir kayıt düşmeyi de ihmal etmedi. Her hakikatin, insanların tamamı için aynı derecede kabul edilmesi ve de bir insanın kendi düşüncesinin doğru olduğunu diğer insanlara dayatması doğru bir yaklaşım değildir.<sup>28</sup> Bu nedenle olacak ki Emin, iş/faaliyet/amel vurgusuyla öne çıkan beşinci ilke emri bi'l-ma'ruf nehyi ani'l münker'in Mu'tezile'de karşılığına eleştirel yaklaşır. O, Mu'tezile'nin zındık olduğuna inandıkları bazı kimseleri katli ile tehdit etmesini doğru bulmaz. Çünkü onun düşüncesinde bu ilke, en tehditkâr ilkelerden biri haline gelebilir. Öyle ki (Kur'anî) ilkenin bağlamından koparıldığında devlet içinde devlet olma, kamu hürriyetini tehdit etme, bireyin akidesine ve düşüncesine aykırı gördüğü kimselere karşı silah kullanmayı meşrulaştırma, birey ya da grubun din ve dünya görüşünü tekelleştirmesi ve diğerlerine karşı baskıya dönüştürmesi gibi olumsuz durumları ihtiva ettiğine dikkat çeker.<sup>29</sup>

Diğer taraftan Ahmed Emin, Halife Mütevekkil'in Mu'tezile'yi yargılayıp hadisçilere destek çıkmasını büyük bir hata olarak görür. Böylelikle taklit, zafer kazanırken, ibtikar (yenileşme ve gelişime dayalı üretim) hücumu uğramıştır.<sup>30</sup> Ona göre Mu'tezile'nin yöntemi, dinî esasların sınırları içerisinde özgür düşüncedydi ve hür düşüncenin Allah'a ve resulüne iman koşuluyla sınırsız araştırma ve soruşturma yetkisiydi. Böylece onlar, fizik ve metafiziğe dair geniş bir araştırma faaliyeti içerisinde yer alabildiler.<sup>31</sup> Muhaddislerin yöntemi de nakil metodu olduğundan bütünüyle tevakkuf ve muhafaza esasına dayanmaktaydı. Ancak Emin, onların benimsediği yöntemin, kendi bağlamında ma'kul ve makbul olduğunu inkâr etmez. Göz ardı etmediği şey ise bu yöntemin diğer ilimlere baskı ve zorlamayla tatbik edilip genel bir eğilim gibi algılanmasını aşırılık kabul etmesidir. Emin'e göre Mu'tezile'nin yok oluşuyla birlikte güç ve egemenlik, hadisçilerin elinde kaldı ve sahip oldukları güçle diğer ilimlere baskın gelerek kendi yöntemlerini dayatmaya başladılar. Sonunda da lafızları ve şeyhleri kutsama, rivayetlerin çokluğu ile övünme, şerhçilik, dinî eserlerin hadis

<sup>27</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/202.

<sup>28</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/194.

<sup>29</sup> Emin, bir ayırım yapmaksızın bütün meselelerde bu ilkenin uygulanışını doğru bulmaz. Ona göre Mu'tezile'nin yanlışı da dinde her meseleyi bu ilkenin kapsamına dâhil etme çabasıdır. Onlar, Allah'ın zâtı ve sıfatları, halku'l-Kur'an, adl, büyük günahlar, siyaset, esaslara davet vs. arasında ayırım yapmadan bu ilkeye hamletmişlerdir. Oysa emrin ve nehyin yasal-ahlakî sınırlarını belirleyip buna uygun bir süreci takip etmeleri gerekirdi. Ayrıntılı bilgi için bk. Emin, *Duha'l-İslam*, 3/73-74.

<sup>30</sup> Ahmed Emin. *Feyzu'l-Hatîr*. (Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012), 5/141; *Feyzu'l-Hatîr*, 9/201; Ahmed Emin. *Zuhru'l-İslam*. (Kahire: Hindâvî, 2017), 4/722.

<sup>31</sup> Emin, *Feyzu'l-Hatîr*; 3/193-194; *Feyzu'l-Hatîr*, 5/141.

muhtevasına uygun olacak şekilde basılması vb. olgular ile karşılaştı. Hadis alanı için oldukça ma'kul olan bu tavrın kendi sınırları içerisinde kalmayıp diğer ilimlere sirayet ettirilmesi ise taklit ve (kontROLSÜZ) muhafazakârlık batağına düşme olgusunu doğurdu. Artık dinamik düşüncenin ve araştırmanın temel unsuru olan "hikmet" kavramının yerini, yazılı ve verili olanı esas alan "ilim" kavramı aldı; bunun etkisiyle de yenilik ve ilerlemeye dönük adımlar atılmadı.<sup>32</sup> Mihne'den sonra geleneksel ulema sadece akâid, hukuk ve tefsir için temel dayanak olarak rivayetlere birincil vurgu yapmakla kalmadı, aynı zamanda halifelerin yeni ortodoksiyi himaye etmesini sağlamayı da başarmıştı.<sup>33</sup>

Halife Mütevekkil, insanlara teslim ve taklidi emretmiş, ulema için bu yöntem ilmî bir mizaca dönüşmüştü. Kaza ve kadere teslimiyet, olana ve olacak olana boyun eğme, sefelin fetva ve görüşlerini olduğu gibi özümseme vs. Müslümanların yeni din anlayışı oldu.<sup>34</sup> Mütevekkil'in taklit ve teslimiyeti dinin kendisi olarak topluma empoze etmesi sonucunda taklit ve bağınazlığın düşmanı olan ferdiyet/şahsiyet Müslüman bilincinden çekildi.<sup>35</sup> Emin'e göre her iki zıt kutup, kendi alanlarında kalarak birlikte var olabilirdi. Mu'tezile Mansur döneminde olduğu gibi devletin bir unsuru olmayıp tamamen insanları pratik akla, düşünce özgürlüğüne ve insanlara rehberlik edecek nesnel değerlere uymaya çağırabilir; buna karşın muhaddisler gelenek ve adetlerin muhafazası için gereken özene dikkat çekebilirlerdi.<sup>36</sup> Bu açıdan o, farklılıklar birbirini besleyip değer üretecekken karşıt kutupların birbirini yok etmek için diğerinin peşine takılmasını ümmetin maslahatına uygun olmadığını düşünür. Emin'e göre Mütevekkil'in Mu'tezile karşıtı bir politika izlemesine neden olan temel faktörlerden biri de, kamusal alanın güçlü negatif tutumuydu. Dolayısıyla o, bu meseleyi devletin çözmesi gereken temel sorunlardan biri olarak görmüştü. Bu sebeple tarafsız bir politika izlemesi gerekirken bunu tercih etmedi. Hadisçilerin tarafında yer alarak onlara olabildiğince destek ve bağışlarda bulunması bir hataydı. Üstelik devletin dine doğrudan müdahale ettiği örneğini gösterircesine rü'yetullah ve sıfatlar bahisleriyle ilgili hadisler rivayet etmelerini emretti. Bu akımın önemli şahıslarını büyük mescitlerde söz sahibi kılarak binlerce insanın teveccüh göstermesini sağladı. Böylece halk nazarında mevki ve itibarını da kat kat artırmış oldu.<sup>37</sup> Mesûdî'den iktibasla Ahmed Emin, bu süreçte düşünce okuluna karşı izlenilen dinî ve politik kararları şu sözlerle tasvir eder: "Mütevekkil halife olunca nazar ve diyalektik soruşturmaların terk edilmesini emretti.

<sup>32</sup> Emin, *Fezvu'l-Hafîr*, 5/141.

<sup>33</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Tobias Andersson. *Governance and Economics in Early Islamic Historiography*, (İsveç: Höögskolan I Gävle, MA Dissertation, 2013): 20-21.

<sup>34</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/203.

<sup>35</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/203-204.

<sup>36</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/203.

<sup>37</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/198.

İnsanların, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde sahip oldukları tutumların (i'tizalî düşünce eğilimi) tersini var edecek adımlar attı. İnsanlara teslim ve taklidi emretti. Hadisçilere, hadisler üretmelerini, sünnet ve cemaati öne çıkarmalarını buyurdu."<sup>38</sup>

Dikkat edildiği üzere siyasî erkin mevcut konumunu muhafaza etme güdüsü, erken dönemden itibaren farklı düşünce tarzlarını yanlarına çekme isteklerinde gözlenebilmektedir. Bu durum oportünist aynı zamanda psikolojik bir hale de işaret etmektedir. Çünkü kılıç (güç ve baskı) ile korunan her şey değerli bir mülke dönüşür. Bu gücü tehlikeye atacak bir işe girişilmesi veya bu mülkten vazgeçilmesi mümkün değildir. Politik güç, baskı ve boyun eğdirme yolu ile elde edildiğinde zihin tarafından daha çok bağlanılır. Hatta onu ne pahasına olursa olsun savunma kararlılığı artar. Güç sahibi kimse, parayı, onuru, değerleri savunabileceğinden daha arzulu bir şekilde erki savunmaya eğilimlidir ve onu dünyanın tüm zenginliklerinden daha sevimli bulur. Hükmetme gücünün cazibesi, tehdit unsuru oluşturabilecek ve kutsallık alanlarını sınırlandırabilecek her şeye karşı tahtlarını savunmaya teşvik eder. Bu nedenle kendilerine meydan okuyan her tür fikrî ve fiilî duruşa müdahale etme eğilimi sergilerler. Hatta tehdit olduğu noktasında şüphe var ise bilimsel araştırmalara bile karşı çıkmaları doğaldır. Yönetici erkin sorgulamaya karşı çıkmalarının ve eğitim kurumlarını sansüre maruz bırakmalarının nedeni bu olmalıdır.<sup>39</sup> Artık bu aşama ilerleme motivasyonunun değil; muhafaza etme arzusunun bir anlamda dışavurumudur. Emin açısından akli gelişim ivmesinin devlet eliyle kontrol altına alınması, bilimsel gerileyişin temel nedeni olduğu açıktır. Rasyonelleşme hareketleri için tehdit oluşturan bu tavrı, Emir Ali isabetli bir şekilde şu şekilde özetler: "Birkaç düzensiz reform hareketine rağmen, eleştirel düşünce cesareti gösterememe ve rasyonalizme karşı sert muhalefet, İslam dünyasını ilerlemenin eşliğinde bırakmıştır."<sup>40</sup> Aktar da İslam'da köktencilik, dirilişçiliğin ve aktivizmin gücüne dikkat çekerek, Mu'tezile ve onlarla bağlantılı İslam filozofları dışında İslam'ın herhangi bir liberal reform geçirmediği yorumunda bulunur.<sup>41</sup>

Ahmed Emin'in İslam dünyasının reformist ruhunu Mu'tezile'de aradığı aşıkârdır. Çünkü ona göre Mu'tezile'nin bilimsel mizacı, ürün ortaya koymak/yenilik (ibtikâr) iken; köktencilik (taklitçilik) İslam'ın gelişim ve ilerleme unsurlarını zayıflattığı bilinen bir husustur. Onun düşüncesinde İslam'ın baş-

<sup>38</sup> Ahmed Emin, Mütevekkil'in en zalim halifelerden olmasına rağmen, Ehl-i Sünnet'in onu medh ettiğini, Mihne'ye son verdiği için kötü fiilleri nedeniyle kendisi adına bağışlanma dilediklerini, muhaddislerden birçoğunun rüyalarında Allah'ın onu affettiğine dair rüyalar gördüklerini söyler. İlgili alıntı için Emin, *Duha'l-İslam*, 3/199.

<sup>39</sup> Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*, 49-50.

<sup>40</sup> Ameer Ali. "Muslim Worlds' Missed Opportunity." *International Journal of Islamic Thought* 13, (2008), 36.

<sup>41</sup> Shabbir Akhtar. *The Quran and the Secular Mind A philosophy of Islam*. (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008), 47; Bool, *Liberal Islam in Indonesia*, 29.

langıçtaki ana motivasyonu, yenilenme-değişim ve işlevsel akıldır.<sup>42</sup> Fakat sonrasında muhaddislerin lafızcı metodu, aklın merkezde olduğu öğretisel geleneğe galip gelmiş ve süreç tersine dönmüştür. Yerleşik metot ile Müslümanların akıllarını örten bir sistem Müslümanlar'ın kaderine etki etmiştir.<sup>43</sup> Emin, Mu'tezile'nin tarihten çekilişine neden olan bu paradigmal değişimi tasvip etmediği gibi makul bir getirisinin olmadığını da bilincindedir. O, "kanaatime göre Müslümanlar'ın başlarına gelen felaketlerin en büyüğü, Mu'tezile'nin (kendi elleriyle) öldürülmesiydi. Üstelik bu, kendi tercihleri olan bir felaketti"<sup>44</sup> tespitiyle bu gerçeğin pratik sonuçlarına dikkat çekmektedir. Emin, Mihne'den sonra Mu'tezilî motivasyonun gücünü yitirdiğini, böylece Müslümanların bin yıl muhafazakârların etkisinde kaldığını ve bu sürecin Rönesans Çağı'na kadar sürdüğünü söyler. O, artık Müslümanlar'ın öğrenilmiş çaresizlik girdabından çıkarak Mu'tezile'nin yeniden canlanış için gerekli fikrî motivasyonu ve nazarı metodu fazlasıyla ihtiva ettiğini ısrarla ima etmektedir.<sup>45</sup>

Mu'tezile'nin reformist mizacının farkında olan Zühdi Cârullah, "biz Sünniler olarak Mu'tezile ile mutabık kalamayacağımız çok şey var. Onların fikirleri, felsefî safataları, sofistek çekişmeleri daha pek çok detay ile uyum sorunu yaşayabiliriz. Ama hayran kalmamamız, sahip çıkmamız ve örnek almamız gereken bir şey var ise bu da onların ruhudur. Felsefeyi seven, ılımlılık

<sup>42</sup> Emin, *Feyzu'l-Hâtır*, 9/12-13.

<sup>43</sup> Emin, *Feyzu'l-Hâtır*, 9/145.

<sup>44</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/207; Emin, *Feyzu'l-Hâtır*, 9/202.

<sup>45</sup> Burada Emin'e katılmadığımız husus, İslam tarihinde ilerleme ve çöküş olgusunu salt Mu'tezile'nin varlığıyla sınırlamanın doğru olmadığıdır. Öncelikle Hz. Peygamber'den sonra özellikle Abbâsiler döneminde fikrî bir canlanma yaşansa da Müslüman toplumda isyanlar ve kargaşa hali sona ermemiştir. Diğer taraftan Müslümanların bütünüyle değişim ve ilerleme motivasyonunu yitirmediği, dinî ve tabî bilimlerde gelişimin ilerleyen yüzyıllarda da sürdüğü ifade edilmelidir. Bu nedenle her ne kadar derin etkileri olsa da Mihne sonrası durumu, fikrî dinamizmi tüketen kalıcı bir hal olarak nitelemek çok da tutarlı bir yaklaşım değildir. Yine de Emin'in son yüzyılda gelişim döngüsünü yeniden tetikleyecek bir ruh olarak Mu'tezile'ye işaret etmesi, tarihsel süreçte başarılı olmuş fikrî bir hareketin aktive edilmesine yönelik bir çağrıdır. Diğer taraftan Joseph Van Ess ve Martin Hinds gibi çağdaş araştırmacıların Me'mun'un doktriniyle ilişkilendirilmesi gereken ismin bir Hanefî fakihî Bişr el-Merîsî (ö. 218/833-34) olduğunu vurgulamaları da kayda değerdir. Mu'tezile tabâkatlarında Bişr'e yer verilmemesi bununla birlikte ona nispet edilen görüşlerin Eş'arî'nin Makâlat'ında Ebu Hanife'nin de bulunduğu Mürcie bölümünde yer alması onları bu kaniya sevk etmiş olmalıdır. Aynı şekilde İbn Ebî Duâd'ın (ö. 240/854) bir Hanefî ve Mu'tezilî olması ayrıca Hanefî fikhunu savunması Mihne'nin sadece Mu'tezile ile ilişkilendirilemeyeceğine bir işarettir. Buradan hareketle Mihne sonrası süreç sadece Mu'tezile'yi değil sonrasında Hanefiler'i de etkileyen bir kapsamlılığa sahip bir olgu olduğu ifade edilmelidir. Sürecin takibi için bk. Christopher Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 80-100; Emin'in de Safedî'den nakille Hanefiler'de baskın eğilimin Mu'tezile; Eş'ariler'de Şafiî, Mâlikiler'de Cebriyye; Hanbeliler'de Haseviyye olduğu vurgusu sözü edilen duruma işaret etmektedir. İlgi için bk. Emin, *Duha'l-İslam*, 3/71.

ve modernleşme arayan, akli yücelten, özgürlüğü kutsayan ve (dinî) öğretiyi (akıl dışılıktan) arındıran cüretkâr, eleştirel, özgürleştirici ruhları. Bu ruha ne kadar muhtacız, içimizde yeni bir güç ve yeni umutlar doğması ve onun yardımıyla mevcut birçok sorunumuzu çözebilmemiz için onun diriltilmesine ne kadar ihtiyacımız var."<sup>46</sup> derken tecrübe edilmiş bir modele atıfta bulunur. Daha ileri bir çıkarımla Cârullah, eğer Avrupa'daki gerici güçler, İslam'daki gerici-lerin Mu'tezile'ye yaptığı gibi akılcı hareketi ortadan kaldırılabileseydi, bu büyük Avrupa medeniyetinin ortaya çıkmayacağı kanaatindedir.<sup>47</sup> Emin'e göre de Müslümanların içinde bulunduğu bitkinlik ve atalet hali, ancak sorunun ve çözümün farkında olduğu takdirde üstesinden gelinebilir bir olgudur. Bu nedenle Müslümanların artık Mu'tezile'nin özümseydiği gibi aklın egemenliğini kabul etmesi gerekmektedir.<sup>48</sup> Mu'tezile'nin entelektüel performansını sergileyen dinamik bir imaj geri kazandırılmalıdır. Açıkçası Emin, bütünü göz ardı eden bir geleneği tek başına nesnel tarihsel temsil misyonuyla ele almanın doğru olmadığı düşüncesindedir. Çünkü böyle bir paradigma Mu'tezile'yi düşünülmez hale getirmiş ve kökünün kazınmasına yol açmıştır. Şu halde acı gerçekler ile yüzleşmenin, tarihten ders çıkarmanın, bütünüyle farkına varmanın ve çözüm odaklı gerçekçi adımlar atmanın zamanı çoktan gelmiştir.<sup>49</sup>

Çağdaş düşünürlere göre Mu'tezile'nin çöküşü, muhafazakârlık ve sabitenin zaferi, özgürlük savunucularının mağlubiyetidir. Mu'tezile ekolü yaşayabilse, gelişimini sürdürebilse ve onların hürriyet prensipleri kökleşebilseydi Müslümanların tarihi değişebilirdi. Müslümanlar içinde buldukları gerilik ve donukluk haline düşmeyeceklerdi.<sup>50</sup> Emin'e göre Mu'tezile'nin geleceğe ve Müslüman rönesansına doğru ilerlemeyi teşvik ettiği kabul edilmelidir. Emin, bu konuda Mu'tezile'nin özel ve ayrıcalıklı bir misyona sahip olduğunu ısrarla vurgular. Çünkü filozoflar, kamu maslahatına yönelik adımları atmada yeterince özverili olamamışlardır. Ona göre filozoflar, felsefi bir meseleyi dine uygun hale getirme zarureti içerisinde olmadıkça İslam ile meşgul olmadılar. Adeta felsefi görüşleriyle İslam ülkesinde Yunan heyeti gibiydiler. Müslümanların menfaatleriyle ve de yaşadıkları toplum ile ihtilaf dışında derin ilgileri yoktu. Mu'tezile tam aksine hükmetmek istedi. Toplumsal aklın seviyesini yükseltmeyi arzuladı. İslah ve yenilik istedi, rehberlik etme arzusunda oldu, kamu maslahatını gözettiler. İzole edilmiş bir hayatı benimsemedi. Bu ayırmadan hareketle Emin, Mu'tezile'yi felsefeye tercih etmesini gerektirecek etik bir motivin de varlığına dikkat çeker.<sup>51</sup> Emin, Müslüman filozofların Mu'tezile'nin yerine geçtikleri halde Mu'tezile kadar özveride bulunup bedel ödemediklerini düşünür.

<sup>46</sup> Khâlid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 335; (439).

<sup>47</sup> Khâlid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 345; (443).

<sup>48</sup> Emin, *Feyzu'l-Hatîr*, 9/10.

<sup>49</sup> Khâlid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 334; (439-440).

<sup>50</sup> Zühdi Cârullah. *el-Mu'tezile*. (Beyrut: 1974), 267.

<sup>51</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/204-205; Khâlid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 334; (439-440).

Muhaddislerin hegemonyası devam etse de felsefecilerin bundan fazlaca etkilendiğini hatta filozofların onlardan kurtuldukları için Allah'a hamd ettiklerini söyler.<sup>52</sup>

Sonuç olarak Emin'in İslam dünyasına sirayet ederek dönüştürücü bir etki yaratacak yenileşmenin kaynağını Mu'tezile'de aradığı açıktır. Bunun için o, tarihî kimlikleriyle mezhepleri tarafsız bir okumaya tabi tutmuş özellikle Mu'tezile'nin bilim anlayışında reformist bir damarın varlığına tanık olmuştur. Bu nedenle tarihçi kimliğiyle Mu'tezile mirasını, sebep-sonuç ilişkisi kurarak çözüm arayışı motivasyonu ile incelemiştir. Mu'tezile'nin gözden düşüşünü ve yok oluşunu hazırlayan süreci nedenleriyle birlikte incelemiş, benzer yaklaşımların aynı etkiyi doğurabileceğine işaret etmiştir. Nihayetinde Müslümanların akıl ve tecrübe merkezli ilerlemeci ruhunu yitirmesiyle, statüko ve tutuculuğun hakim anlayış olduğunu ileri sürmüştür. Emin'in asıl dikkat çekmek istediği husus ise Mu'tezilî kültürün yok oluşuyla oluşan yeni paradigmanın kendi zihniyetini dayatması ve Müslüman bilinci dondurmasıdır.

### 3. MU'TEZİLE'NİN "YENİDEN CANLANIŞI" İDEALİNİN TEMEL PARAMETRELERİ

Ahmed Emin, Mu'tezile'nin kelimelerinde sahip olduğu konumu değerlendirirken herhangi bir konuda kitap telif edip birtakım metotlara dayanarak belli başlı temaları tercih eden kimselerden farklı olduklarını özellikle vurgular. Çünkü ona göre Mu'tezile'nin bir meseleyi ele alış yöntemi, ya muhalif fikirlerin kendilerine yönelttikleri diyalektik argümanlardan yahut da onların muhaliflere karşı geliştirdikleri nazari teorilerden biçimlenerek oluşmuştur. Onları, "savaşın içerisindeki ordulara" benzeterek, sistemli, belirli bir plan ve programa göre hareket eden entelektüel bir faaliyet içerisinde konumlandırır.<sup>53</sup> Hatta Mu'tezile'nin, "Allah zulme kadir midir yoksa değil midir? Cennet şu an mevcut mudur, yoksa hali hazırda yaratılmamış mıdır? Allah'ın kudreti muhale taalluk eder mi? Kâfir imana; mümin küfre kadir midir?" vb. sorular etrafında geliştirdikleri diyalektik pratikleriyle neredeyse onları sofistlere benzetir. Açıkçası Emin'e göre onların entelektüel yönelimleriyle hasımlarının sözleri, kelimelerinin oluşmasında önemli bir faktör olmuştur.<sup>54</sup> Emin, Mu'tezile'nin icracı bir fonksiyona sahip olduklarının ve aklı eğilimleri ile tarihte müstesna bir alanı kuşattıklarının farkındadır. Bu nedenle tarihi evrimsel bir bakış açısıyla okuyarak İslam tarihini beş aşamada kategorize eder ve Mu'tezile'nin özgün ve seçkin vasfının detaylarını belirli bir dönemde arar:

<sup>52</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/205.

<sup>53</sup> Emin, *Zuhru'l-İslam*, 4/733.

<sup>54</sup> Emin, *Zuhru'l-İslam*, 4/734.



1. Cahiliyye döneminde tekabül eden çocukluk ve hurafe çağı
2. İslam arefesine karşılık gelen ergenlik ve şüphe çağı
3. Erken İslam ve Emevî dönemlerine tekabül eden genç yetişkinlik ve inanç çağı
4. Abbasiler dönemine karşılık gelen olgunluk ve akıl çağı
5. Abbasî halifeliğinin düşüşü ile yaşlılık ve bunaklık çağı

Bu şemada Mu'tezile'nin en etkili olduğu dönem, Abbasiler'in ilk dönemidir.<sup>55</sup> Emin Mu'tezile tarihini açıklarken bu geleneğin modern döneme yansıyan önemini göz önüne alır. Uzak geçmişten gelen bu geleneği, çağdaş duruma bağlayan birtakım parametrelere işaret eder. İlk olarak, Mu'tezile çağını İslam medeniyetinin "altın çağı" olarak algılar ve Mu'tezile'nin ölümüyle oluşan krizi, gerilemenin başat nedeni olarak görür. İkincisi, modern dönemde İslam medeniyetinin karşılaştığı zorluklar ile Mu'tezile zamanının yüzleştiği sorunlar arasında bir benzerlik kurar ve Mu'tezile'nin bunları aşmadaki başarısına işaret eder. Bu başarının da mevcut durumu çözmek için ilham ve umut verici olduğunu belirtir. Son olarak, Mu'tezile'yi kendi zamanlarının "sosyal reformcuları" olarak niteler. Bazılarının teorilerinde başarılı olduğu, diğerlerinin aksini kanıtladığı düşünsel birikimi, çağın sosyal reformcularına güzel örnekler, çoğulculuk motivisi ve âdil uyarılar olarak sunar. Mu'tezile'nin modern dönemle ilişki düzeyinin bir başka yönünü de vurgulayan Emin, Mu'tezile'yi, halk arasında araştırma ruhunu aşıl原因an, özgür iradeye ve insan sorumluluğuna olan inancı teşvik eden, cehalet ve batıl inançla savaşıyan zamanlarının reformistleri şeklinde betimler.<sup>56</sup>

Ahmed Emin, Mu'tezile'nin iman ve tevhidi seslendirdiklerini, İslam dışı din ve öğretilerle entelektüel mücadeleye giriştiklerini, diyalektik tartışmalara hazır olduklarını, muhalif görüşler çoğaldıkça onların da buna karşı hazır bulunmuşluklarını ve bilimsel yöntemlerini geliştirdiklerini söyler. Böylece onların ilmî kültürlerinin olabildiğince genişlediğini vurgular.<sup>57</sup> Emin, Mu'tezile'nin kendi bilginlerinden Hıristiyanlık, Yahudilik ve Maniheizm gibi dinler hakkında geniş bir bilgi birikimine sahip olduklarına dikkat çeker. Çünkü ona göre Mu'tezile, kendisini güçlü argümanlarla dinin felsefesini yapmaya adanmış bir okuldur. Dolayısıyla böyle bir ideal hiç de kolay değildir; diğer dinlerin öğretilerini hassas ve ayrıntılı bir şekilde bilmeyi gerektiren zor bir uğraştır. Bu nedenle diyalektik ve münazara için tam bir hazırlığın olması gerektiği kanaatinde dir.<sup>58</sup> O, Hz. Muhammed'in davetinin oldukça sade olduğunu ve felsefi bir içerik taşımadığını İslam'ın yayılışı ve medeniyetler arası entegrasyon ile felsefi argümanları güçlü bir davete ihtiyaç duyulduğunu söyler ve Mu'tezile'nin yüklenmek zorunda kaldığı ağır misyona işaret eder. Çünkü onlar, dinler ve

<sup>55</sup> Kulinich, "Memories of Tomorrow...", 115.

<sup>56</sup> Kulinich, "Memories of Tomorrow...", 114-115.

<sup>57</sup> Emin, *Feyzu'l-Hâtır*, 5/277.

<sup>58</sup> Emin, *Feyzu'l-Hâtır*, 5/275-276; Emin, *Yevmü'l-İslam*, 60.

kültürler arası etkileşimle, muhalifin diyalektik ve burhan tekniğini özümsemeye gayret etmişler ve onların yöntemlerine benzer bir mukabelede (herodian yaklaşım) bulunmuşlardır. Daha sonra da İslamî ilkeleri felsefi doktrinlere arz ederek yeni bir düşünüşün zeminini hazırlamışlardır.<sup>59</sup> Mu'tezile'nin bu misyonu benimsemesi, entelektüel bilginlerini, Yunan felsefesini öğrenmeye yöneltmiştir. Onlar, Aristo felsefesinde tabiat, canlı bilimi, siyaset vb. düşünceleri edinseler de bunu Kur'an'ın ruhu ile bezemişlerdir. Aristo, tabiatı veya hayvanları salt bilimsel bir gözlemlerle incelerken; Mu'tezile Allah'ın kudreti ve yaratıcılığı merkezinde yeniden yorumlamıştır. Emin'e göre bu paradigma bir anlamda İslam dışı dinlerin iddialarını çürütecek delilleri arama arzusudur.<sup>60</sup> Emin, Mu'tezile'nin yüklediği bu misyonu o denli yüceltir ki şayet Mu'tezile olmasaydı Müslümanlar, muhalif din ve öğretilerin reddiyeleri karşısında ne yapardı, diyerek minnettarlığını gizlemez.<sup>61</sup>

Ahmed Emin, Mu'tezile'nin Kur'an ayetlerine bağlılık ve güvenlerinin, Yunan felsefesine başvurmalarından önce olduğunu söyler. Örneğin Aristo, tabiata bilimsel bir gözle bakarken, Mu'tezile bilim ve din uyumu içerisinde metodik bir yönelim sergilemiştir. Bunun neticesinde onlar, geniş bir perspektifte entelektüel bir kültürlenme yaşamışlardır. Sadece kendi kültürünün birikimine ilginin yanı sıra diğer dinlerin ve felsefelerin de bilimsel kültürlerine meraklarını canlı tutabilmişlerdir. Emin'e göre mantık, ilahiyat, felsefe, kimya, biyoloji, zooloji, fizik gibi alanlarda kültürlenme motivasyonu, onların çağın bilimsel ve felsefi kültürüne olan ilgilerini kanıtlamaktadır.<sup>62</sup> Sözü edilen aydın çağ, Nazzâm ve Câhız'da görüldüğü kadarıyla Mu'tezile'nin şüphe ve deneye dayanan ilmî karakterini yansıtmaktadır. İslam'ın düşünce sistematigi Emin'e göre istikra yani tümevarımdır. Tikel önermelerden tümel ilkelere ulaşmak bu metodun temel aksiyomudur. Yunan filozofları ise dedüksiyon yani tümdengelim metot olarak benimsemişlerdir. Buna göre onlar, tümel ilkelere tikel önermeleri çıkarsamışlardır. Emin'in dile getirdiği bu farklılık ile asıl vurgulamak istediği, tümevarım yönteminin bilgiye ulaşma sürecinde şüphe ve deney/tecrübe(yi) temel almasıdır. Örneğin Câhız, *Kitabu'l-Hayevân*'da önce şüphe ile başlar sonra deney/tecrübe ile devam eder.<sup>63</sup> Yasaları olan ve adalet üzere hareket eden sevgi ve merhamet dolu bir Tanrı anlayışı, Emin'i, Mu'tezile'nin önde gelen bilginlerinden Nazzâm ve Câhız'ı bulmasına ve onların araştırma ve soruşturma zihinlerini kavramaya yöneltmiştir.<sup>64</sup> Özellikle bu iki şahsa sürekli vurguda bulunması İslam'ın olgunluk çağına tekabül eden fikir işçilerinden olduklarına yönelik kanaatidir. Mu'tezile'nin sosyal ve entelektüel alanda elde

<sup>59</sup> Emin, *Yeomü'l-İslam*, 60.

<sup>60</sup> Emin, *Fezvu'l-Hâtır*, 5/276.

<sup>61</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/206-207.

<sup>62</sup> Emin, *Fezvu'l-Hâtır*, 5/276.

<sup>63</sup> Emin, *Yeomü'l-İslam*, 61.

<sup>64</sup> Khâlid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 332; (440).

etmiş olduğu üstün nitelik ise şu sözlerde gizlidir. Mu'tezilî öğreti, İslam'ın tartışmasız en akılcı ve liberal (özgürlükçü) aşamasıdır. Bu öğreti liberalizme ve insan düşüncesinin bütün evrelerine tutkun, engin bir gurur içerisinde "Muhammed'in evinin filozofları"nın fikirlerini temsil eder.<sup>65</sup> Ahmed Emin'in yazılarında Mu'tezile'yi sunuşu da iki bakış açısını ortaya koyar. Bir tarihçi bakış açısıyla sosyal eleştirmen ve ahlaki reform savunucusu şeklindedir. Emin, Mu'tezile'yi İslam geleneğinin kenarlarından merkezine doğru getirmeye çalışır. Kendisinin de ileri sürdüğü gibi, "Sünniler onları en aşağı bir konuma yerleştirdikten sonra Mu'tezile'nin prestijini yükselttiğini dile getirir."<sup>66</sup> O, kendisini herhangi bir mezhep veya görüşün bağınaz savunucusu olarak görmez ve Ehl-i Sünnet'i eleştirdiği ölçüde Şia'yı da eleştirdiğinden söz eder. Fakat Sünniler'in değerini yadsıdığı Mu'tezile'yi yücelttiğini ve hak üzere olduklarına inandığını ısrarla belirtir.<sup>67</sup>

Mu'tezile okulunun yeniden canlanmasıyla ilgili beklentiler, Emin'in yazılarında tekrarlanan şu ifadelerde yer bulur: "Düşünmeyi teşvik ettiler, araştırma yapmaya yönelttiler ve kendilerinden önce hiç kimsenin ele almadığı sorunlara eğildiler. İlahiyatta, doğa bilimlerinde ve siyaset bilimlerinde sayısız konuya alan açtılar.<sup>68</sup> Onlar, Yunan, Hind ve Fars felsefesine yoğunlaştılar. Akıllarını bu düşünce mirasıyla donattılar. Fakat bu birikimi bütünüyle İslam'a entegre etme gibi bir fikirleri olmadı. Kur'an ve sahih hadislerle çelişen fikirlere karşı müspet bir tutum sergilemediler. Esasında onlar, kamu aklını hürleştirmeye yönelik adımlar atıyorlardı."<sup>69</sup> Emin'e göre Mu'tezile, İslam, felsefe ve bilim arasında hiçbir ayrılık görmeksizin akıl yürütme, metodik şüphe, analitik sorgulama, tecrübe ve nihayetinde hüküm vermeyi ilke edinmişti. Emin'in, onların önce şüphe/merak, sonra deney ve en sonunda yargıda (tez ileri sürme) bulunma metotlarını Avrupalı aydınların yöntemine benzetmesi bu açıdan tesadüf değildir. O, Mu'tezile'den sonra bu yöntemin terk edildiğini söyler ve şayet bu metot kullanılmış olsaydı diyerek İslam düşüncesini yeniden kurgular: "Mu'tezile'nin bu yöntemi günümüze kadar takip edilseydi ne olurdu bir düşünelim. Büyük ihtimalle şüphe, tecrübe/ deney ve bilgi/bilim geleneği onlardan sonra bin sene içerisinde gelişip olgunlaşacaktı. Biz de övünç ve başarıda Avrupalıları geride bırakacaktık. Haddizatında Francis Bacon'a atfedilen şüphe ve deney, Mu'tezile'nin yaptığından fazlası da değildi. Şüphe ve deney, nihayetinde Bacon ve Descartes'ten çok önce icatlara götürecekti. Bugün dünyanın ulaştığı bilimsel seviye de Müslümanların eliyle gerçekleşecekti." Emin'e göre bu durumdan yakınmanın artık pek bir anlamı yoktur. Çünkü "yaşlı adam" olarak nitelediği İslam düşüncesi yaşam döngüsünü yenileyecek bir doğum

<sup>65</sup> Souleymane Bachir Diagne. *Islam and Open Society*. (Dakar: Imprimerie Graphi plus, 2010), 14.

<sup>66</sup> Kulinich, "Memories of Tomorrow...", 110-111.

<sup>67</sup> Emin, *Hayâtî*, 175.

<sup>68</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/94; Khâlid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 332; (440).

<sup>69</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/197.

yapabilir. Ona göre, bütün Batı bilimi, Mu'tezile'nin bir icadından başka bir şey değildir; düşünce okulları yok edilmemiş olsaydı, Batı kendini ödünç alınmış tüylerle donatamazdı ve dünyanın hocaları Müslümanlar olurdu.<sup>70</sup> Burada Fazlur Rahman'ın "kendini felsefeden yoksun bırakan bir halkın, ister istemez taze fikirlerin açlığına maruz kalacağı, aslında entelektüel olarak intihar edeceği", vurgusu Müslümanların tarihsel serüvenini özetleyen önemli bir tespittir.<sup>71</sup> Ali Mustafa el-Ğurâbî'nin, Mu'tezile'yi savunarak, "onların değerli mirasının geri alınmasını" önermesi de<sup>72</sup> yeniden bir zihin inşasının gerektiğine güçlü bir çağrıdır.

Ahmed Emin, Mu'tezile'nin karakteristiğini buluş/icat olarak nitelemekte ve Câhız'ın Aristo'nun bitkiler ve hayvanlar hakkında söylediklerini birebir onaylamadığını; bizzat evinde ve özel bahçesinde deneyler yaptığını zikretmektedir.<sup>73</sup> Mu'tezile'yi doğa bilimleri alanında kendisini teorileştirmekten ziyade gözlemleyerek ve tanıyarak araştırmalarda bulunan bir okul olarak tasvir etmektedir. Nihayetinde entelektüel ve ilerici bir ekol olan Mu'tezile'nin metodunu sadece seçkin insanların benimsediğini fakat sosyal bir harekete dönüştürmediğini söylemektedir.<sup>74</sup> Örneğin o, Mu'tezile'nin ışık, ses, renk, optik, madde gibi konulara yoğunlaşmasına iki açıdan hayranlığını gizlemez. Öncelikle bu bilim anlayışı, Mu'tezile'nin evrensel açık düşünce ufkunun genişliğini gösterir. Ayrıca bu tür konuların kelimelerinde yer almasında büyük pay sahibidirler.<sup>75</sup> Mu'tezile'nin her iki ayrı özelliği, aklın egemenliği ve insanın özgürlüğü

<sup>70</sup> Emin, *Feyzu'l-Hâtır*, 9/200-201; Emin, *Yeomü'l-İslam*, 61. Açıklama için ayrıca bk. Kulinich, "Memories of Tomorrow...", 116; İbn Haldun, doğa olayları arasındaki nedensel ilişkiyi toplumsal olgu ve olaylara uyarlar. Tarihsel olaylar, kaynağını insan doğasında ve toplumsal yaşamda bulan düzenlilikler ve yasallıklar çerçevesinde ortaya çıkar. Bu düzen ve yasa ilkesi, doğal düzenlilik ve yasallık gibi zorunludur. Ona göre yapılması gereken tarihsel olayların tekilliğine boğulmadan önce her tekil tarihsel olay için geçerli olan genel yasaları ortaya koymak daha sonra da tekil tarihsel olayları bu tümel düzenlilik ve yasallık altında açıklamaktır. Bu aksiyom takip edilmediği sürece tarihçilerin aktarımlarında doğruluk ve yanlışlıklarını denetlemek mümkün değildir. Dolayısıyla tarihçi, geçmiş olayları hikâye eden zahiri taklitçilikten sıyrılıp nedenleriyle izah edecek bir tarihçiliğe yükselmeli ve ancak felsefeyle temellendirebileceği bir umran ilmine ulaşmalıdır. Buradan hareketle Emin'in genel nedensel bağlamları, tarihsel ve sosyal yasaları göz ardı ederek tümel yargılarda bulunup bunları tikel olgulara uyarlaması eleştirilebilir bir durumdur. İlgili için bk. Doğan Özlem. *Tarih Felsefesi*. (İstanbul: Notos Kitap, 2010) 40-43.

<sup>71</sup> Fazlur Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. (USA: The University of Chicago, 1982), 157-158; Robert R. Reilly. *The closing of the Muslim mind: How intellectuals suicide created the modern Islamist crisis*. (Wilmington/Delaware: ISI Books, 2010), 12.

<sup>72</sup> Martin, *Defenders of Reason in Isla...*, 192.

<sup>73</sup> Emin'in, "Aristo'nun görüşü değil, deney ve tecrübe bir araştırmanın doğruluğunu kanıtlar" yargısı, bilimin dinamik yapısına vurgu sadededir. Ayrıntı için bk. Emin, *Feyzu'l-Hâtır*, 9/12-13; Emin, *Yeomü'l-İslam*, 61; Ayrıca bk. Emin, *Duha'l-İslam*, 3/88, 207.

<sup>74</sup> Emin, *Feyzu'l-Hatır*, 9/200.

<sup>75</sup> Emin. *Zuhru'l-İslam*, 4/733.

odağında ilmî alana taşınmıştır. Dolayısıyla insanın doğaya ve değerlere olan ilgi ve merakı, özgürlük ve sorumluluk bilinci, ilaveten farkındalık şuuruyla yaşanması gerektiği teolojilerinin merkezini oluşturmuştur. Bütün bunlar ona göre Mu'tezile'nin yok olma pahasına savaştığı değerlerdir. Mu'tezile ile modern Rönesans arasındaki fark ise Rönesans Çağı'nın salt akla dayanırken; Mu'tezile'nin dinî olana da gereken özeni göstermesidir. Onun düşüncesinde Mu'tezile, aklî ve ahlakî değerleri, din ile entegre şekilde seslendirmiş bir ekoldür.<sup>76</sup> Çünkü Emin'e göre İslam, aklî eğilime önem veren, akıl ile nakil arasında mantıksal uyumu önemseyen bir din hüviyetinden ödün vermemiştir.

Ahmed Emin'e göre Mu'tezile de herhangi bir kısıtlama koymaksızın bütün konuları incelemek için akla tam bir yetki vermişti. Mu'tezilî paradigmada akıl, yerde ve gökte ne var ise inceleme hakkı ve özgürlüğüne sahipti. Allah, insan, kozmoloji ve fizik ötesi her ne var ise aklın araştırma özgürlüğü alanındaydı. Aklın hareket edebileceği sınırlı bir alan belirlemedikleri gibi aklın özgürce yönelme hakkını sınırlayan bir engel de yoktu. Akıl, tabiat ötesine uzanacak ölçüde yalnızca bilmek için yaratılmıştı. Hatta onların tabiat incelemeleri fizik ötesi çalışmalarından daha derinlikli ve genişti. Onlar, kendilerini akidenin savunucuları ve dinin ıslah edicileri olarak kabul etmişlerdi.<sup>77</sup> Bilindiği üzere Emin, Mu'tezile'nin İslam dünyasına davetçiler göndererek inançlarını yayma, böylece cehalete karşı çıkma ve "soruşturma ruhunu" teşvik etme çabalarını "sosyal reform" olarak nitelemişti. Hatta Emin'in inandığı üzere Mu'tezile'nin Mihne soruşturmalarına katılması, gerçek İslam olduğunu düşündükleri inançları sıradan insanlar arasında yayma arzusu gibi iyi niyetlerle tetiklenmişti.<sup>78</sup> Fakat İslam'ın oldukça sade olan akâidini derin felsefi temele dayanan bir akideye dönüştürme istekleri karşılık bulmadı ve gereken desteği alamadılar.<sup>79</sup> Oysa yükseliş döneminde Mu'tezile devletin himayesinde yayılmıştı ve insanların çoğu Mu'tezile'ye bağlılığını ilan ediyordu. Çünkü Müslümanlar, fikirlerinde özgürlüğün tadını almışlardı. Aklı kullanıyorlar, işlerin kamu maslahatına uygun olacak şekilde olmasına özen gösteriyorlardı. Kur'an ve sahih hadise uyumu bağlamında nassa önem veriyorlardı.<sup>80</sup>

Ahmed Emin'e göre hadisçiler zaferle ayrılmasaydı bugün İslam dünyası çok farklı bir noktada olabilirdi. Ona göre hadisçilerin zaferi sabite/donukluk ve

<sup>76</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/207.

<sup>77</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/68.

<sup>78</sup> Kulinich, "Memories of Tomorrow...", 121.

<sup>79</sup> Emin'e göre Mu'tezile kendi teolojik görüşlerini tabana zorla kabul ettirmeye kalkışmış ayrıca sahabeleri sıradan insanların sahip olduğu mevkiye indirgeyerek onların masumiyetlerini sorgulayarak bazı iş ve tutumlarını tenkit etmiştir. Ona göre bu yaklaşım, özgür düşüncenin bir yansıması olsa da aynı zamanda onların kitle psikolojisini iyi analiz edemediklerinin de bir göstergesidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Emin. *Fecrû'l-İslam (İslam'ın Doğuşu)*. Ter. Ahmed Serdaroglu (Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976), 428.

<sup>80</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/196.

nakle daha fazla itimat edip akla gereken değeri vermeme ile sonuçlandı. Nakilci telifçilerin söz ve düşünceleri, özgürlükçü ve yenilikçilerden daha fazla kabul gördü. Evrensel açılma projesi yerine sığ muhafazakârlık yeterli görülürken Mu'tezile'nin bilim anlayışı da terk edilmiş oldu. Oysaki Mu'tezile bir sistematikçiydi. Onların ilmî stilleri, bilimsel bir yaklaşımın nasıl olması gerektiğine model oluşturacak özleri barındırıyordu. Emin'in Nazzâm'ın hadislerle bakışını örnek olarak sunması esasında bir usule/metot işaret ediyordu. Öncelikle Nazzâm, hadislerden şüphe ederdi. O, resule referansla aktarılan haberler için nesnel kriterleri esas alan bir şüpheci idi. Bu perspektifle bir rivayetin, akli kriterlere göre sahih olup olmadığına karar verirdi.<sup>81</sup> Çünkü Mu'tezile, liberalist ve akılcı grubu temsil ederken; hadis ehli muhafazakâr kanatta yer almışlardı. Dolayısıyla Mu'tezile'nin insan hürriyetine ve aklın işlevsel kullanımına davet etmesi, teori, deney ve bilimin gelişimine sevk edecekken; muhafazakâr hizbin insanları adetlere, itaate ve taklide tabi olmaya çağırması, fikrî donukluğa ve gerilemeye sebebiyet vermişti.<sup>82</sup> Emin'in düşüncesinde ictihad kapısının kapalı olduğu fikrinin yerleşme nedeni de Mu'tezile'nin kaybıyla yaşanan felaket ve hadisçilerin onlara karşı zaferiydi.<sup>83</sup>

Cöürdüğü üzere akılcılık, bilimsellik ve özgürlük, Mu'tezile'nin çağdaş çekiciliğinin en önemli özellikleri arasındadır. Bu nedenle Emin, Mu'tezile'yi samimi Müslümanlar olarak nitelemekte ve onları İslam'ın en özgün parçasından biri kabul etmektedir. Çünkü Mu'tezile akla itimat ediyor, Kur'an ayetlerini akılla çelişmeyecek şekilde yorumluyordu. Örneğin, biz bir elçi göndermedikçe azap edecek değiliz<sup>84</sup> ayetinde yer alan resul kelimesini akıl ile izah ediyorlardı. Hadisleri de ancak akıl ile çelişmediği takdirde kabul ediyorlardı. Hadisi akla arz ediyorlar, ancak aklen kabul edilebilirse hadisin sıhhatine hükmediyorlardı. Onlar, hadisin sıhhat ölçüsünü, ravilerin doğruluğu ile belirlemiyorlardı. Hadis metninin, aklın ilkeleri ile uyum içerisinde olması gerektiğini ileri sürüyorlardı. Onlara göre zihnin bu yönde gelişimi bilimin ve yenileşmenin itici gücüydü. Fakat muhaddislerden beklenen, bu realiteye tutum ve görüşleriyle destek olmalarıydı.<sup>85</sup> Emin'e göre akıldan daha çok nakle dayanmak, te'lifi çoğaltsa da yenileşmeyi/orijinalliği azaltan temel faktörlerden biriydi.<sup>86</sup> Amr b. Ubeyd'in Ehl-i hadisi Haşeviyye olarak nitelendirmesi bu açıdan tesadüf değildir. O, "bu haşv ehli (ayak takımı, birtakım manasız dinî telakkilere sahip bilgisiz kimse-

<sup>81</sup> Emin, *Yevmü'l-İslam*, 61; Ahmed Emin. *Feyzu'l-Hatır*. (Kahire: Müessesetü Hindâvî), 6/135.

<sup>82</sup> Ayrıntı için bk. Emin, *Duha'l-İslam*, 3/202-203, 207.

<sup>83</sup> Emin, *Yevmü'l-İslam*, 126.

<sup>84</sup> İsrâ 17/15.

<sup>85</sup> Emin, *Feyzu'l-Hatır*, 9/9; Emin, *Zuhru'l-İslam*, 4/732; Ahmed Emin'in hadislerle yaklaşımını ve kritiğini izlemek için bk. Betül Öz. "Mısırlı Mütefekkir Ahmed Emin'in (öl. 1954) Hadis Anlayışının Tespiti ve Değerlendirilmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (Haziran 2022), 265-299.

<sup>86</sup> Emin, *Yevmü'l-İslam*, 61.

ler), dinin felaketidir. Onlar, insanların adalet üzere duruşlarını ve iyiliği emredip kötülükten nehyetme sorumluluğunu bozdular," cümlesi literalist/lafızcı yaklaşıma eleştirel bakışın ve sosyal olaylarda tutumlarına dair bir öngörünün ifadesidir.<sup>87</sup> Kendi bağlamı içerisinde bir değerlendirme yapılacak olursa hadisçilerin bir âlimin muteber olduğunu belirlemeye yönelik çalışmaları, kelamcılarının özgürce görüş beyan etme ve hadis rivayet etme ruhsatını elinden almaktaydı. Hadisçilerin bir kimsenin din âlimi olduğunu belirleme ayrıcalığına sahip olmaları kelamcılar açısından endişe verici bir durumdu. Hadisçiler için kelam, boş, anlamsız ve değersiz bir uğraştı. Dini konularda görüş ve yorumlarına itibar edilmemesi gereken şahıslardı.<sup>88</sup> Ancak esas muhalefet, kelamın temsil ettiği aklî eğilime gösterilmektedir. Mu'tezile'nin öncü bilginleri sapkın ve bidatçı ön kimliğiyle sunulurken; tabîi olarak sahip oldukları ilmî teknik ve düşünsel devinim de Müslüman zihne yabancılaşmaya başlıyordu.

Bu bakımdan Ahmed Emin, Mu'tezile'nin, çağının bilim, tecrübe ve felsefesine kendisini açtığını bu eğilimiyle muhafazakârların ağır eleştirilerine maruz kaldığını düşünür. Buna dair hoş vecizelerin üretildiğinden de söz eder. Örneğin, tavla Eş'ârî; satranç Mu'tezile'dir. Çünkü tavla, kaza ve kadere dayanırken; satranç akıl ve mantığın çalıştırılmasına bağlıdır.<sup>89</sup> Mu'tezile'nin akla/düşünceye yaptıkları ısrarlı vurguda temel endişesi, inanç nesnelere kontrolsüzce artması neticesinde özgürlüğün ve eleştirel düşüncenin giderek zayıflayacağı sorunuydu. Bu sebeple onlar, Mu'tezile, hadisçilerin zahire bağlı kalıp hadis kritiğini iyi yapamadıkları ve bu yüzden hadislerin kontrolsüzce arttığını düşünüyordu. Onlar, sadece aklî ölçütlerle hadis kritiğini yaparak uydurma hadislerin önüne geçme düşüncesindeydiler. Buna karşın hadisçiler, Mu'tezile'yi hadislere ve hadis ilmine saldırmakla suçladı.<sup>90</sup> Mu'tezile'nin ışığı sönünce artık Müslümanlar, muhaddis ve benzeri fakihlerin ezici gücüyle karşı karşıya kaldılar. Emin'e göre bu dönem, Mütevekkil'in hükümranlılığı ile başlayıp neredeyse günümüze kadar gelen bir sürece tekabül eder. Sonuç ise statü-

<sup>87</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *Fadlu'l-İ'tizal-Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, (Tunus: 1986), 242.

<sup>88</sup> Nagihan Doğan. *Dinin İktidarı İktidarın Dini*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 299; Her dönemde bu yönde bir eğilim kimden gelirse gelsin herkesçe eleştirilmelidir. Hakikat, herhangi bir şahsa, gruba ya da konjonktüre özel olmamalıdır. Çünkü döneme/kişiyegruba özel doğruların kendi ahlak ve inanç evrenini oluşturması kaçınılmaz bir durumdur. Bu bağlamda Emin'e göre sahabe de birbirini eleştirmiş, gerektiğinde birbirlerine silah kullanmaktan çekinmemiştir. Dolayısıyla onlar, (her zaman) kendi aralarında ayrıcalıklı ya da seçkin bir konuma sahip oldukları düşüncesine kapılmadıkları gibi birbirlerinin fikir ve görüşlerine itibar etmedikleri de olmuştur. Emin'e göre Mu'tezile'nin eleştiri ve hürriyet alanını olabildiğince geniş tutması ise sahabe, tabîin vb. ile diğer insanlar arasında üstünlük fikrine dayalı bir ayrıcalığa müsaade etmemektedir. Çünkü onlar da diğer insanlar gibi özgürce karar vermişler, bununla doğru ya da yanlış sonuçlara sebep olmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bk. Emin, *Duha'l-İslam*, 3/75-76.

<sup>89</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/89.

<sup>90</sup> Doğan, *Dinin İktidarı İktidarın Dini*, 302.

konun süregelen egemenliği oldu. Âlim denilince de hadislerin ezberlenmesi anlaşıldı. Herhangi bir ilmî kritiğe tabi tutmaksızın geçmiş ulemanın söz ve yorumları adeta kanunlaştı.<sup>91</sup> Mutezile rasyonalistleri ve İslamî modernistler, Kuran ve Sünnet'in otoritesini inkâr etmiş değildi. Temel sorun, çoğu Müslüman için olduğu gibi Hanbeli gelenekçileri için de başlangıç noktasının vahiy, Mu'tezile için bunun akıl olmasıydı.<sup>92</sup> Daha doğrusu lafızcılar inanca (yazılı olan) daha fazla vurgu yaparken; Mu'tezile akla (her yönden ilahî rehberliğe açıklık) öncelik tanıyan bir yaklaşıma sahipti.

Ahmed Emin, akıl ve bilimi önemseyen Mu'tezile'nin asla dinin çizgisinden çıkmadığı düşüncesindedir.<sup>93</sup> Bu ifadeye destek mahiyetinde onlar, evrenden gözlem ve tecrübeyle edindikleri verileri tezlere ve kuramlara dönüştürüyorlar bunu da Kur'an'dan özümstedikleri bir akılcılıkla yerine getiriyorlardı. Böylelikle tabiat ile nass arasında mantıksal ve ereksel bir uyumun kodlarını oluşturuyorlardı. Diğer taraftan hadisler konusunda akla öncelik veriyor, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu söylüyor, hurafe, sanı ve üretilmiş kutsallıkları inkâr ediyorlardı. Örneğin, halkın inandığı gibi cinlerin görülebileceğine ve bu doğrultuda anlatılan hurafelere de inanmıyorlardı. Cinlerin görülmesini inkâr ediyor ve halkın bu tür varlıklardan korkmasını gülünç buluyorlardı.<sup>94</sup> Emin'e göre Mu'tezile resmî bir doktrin olma fırsatını yakaladığında başarılı olmuş olsaydı, düşünceleri yayılacak ve Müslümanların çoğunluğu Mu'tezilî çizgide kalarak fikirlerinde özgür olacaklardı. Bunun neticesinde "akıllar özgürleşecek ve cinlerden korkulmayacaktı, çünkü cinler görülemezdi, sanrılara, gizemlere ve şeytanlara da inanılmazdı."<sup>95</sup> Dolayısıyla kendilerini bu tür varlıklar aracılığı ile kandırmak isteyenlere bu imkânı tanımazlardı. Buna dair Emin, Ali Muhasin et-Tenûhî'den (384/994) iktibasla, kadınların ve çocuklarının cinlerden ve ruhanî varlıklardan korkmamaları, Mu'tezile için bir nimetti, der. Onların babalarından cinlerin görüleceğine dair hadisler işitmediklerini aksine görülemeyeceğine dair haberlere tanık olduklarını söyler.<sup>96</sup> Dolayısıyla hurafelerden gelen

<sup>91</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/203.

<sup>92</sup> Martin, *Defenders of Reason in Islam...*, 16; Emin'e göre hadisçiler ile Mu'tezile arasındaki husumetin temel nedenlerinden biri, Mu'tezile'nin ilkelerine aykırı gördükleri hadisleri reddetmesi ve dinde akli yetkiye geniş bir alan açmasıdır. Ayrıntı için bk. Emin, *Duha'l-İslam*, 3/72.

<sup>93</sup> Emin, *Feyzu'l-Hâtır*, 9/13, 200; Emin, *Duha'l-İslam*, 3/196; *Zuhru'l-İslam*, 4/731.

<sup>94</sup> İzah için bk. Emin, *Feyzu'l-Hâtır*, 9/13, 200; Emin, *Duha'l-İslam*, 3/196; *Zuhru'l-İslam*, 4/731; Kulinich, "Memories of Tomorrow...", 120-121.

<sup>95</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/87; Kulinich, "Memories of Tomorrow...", 122.

<sup>96</sup> İlgili pasaj için bk. Ebu Ali'yyi'l-Muhasseni'bnî Aliyyi't-Tenûhî. *Nişvârü'l-muhâdara ve ehbârü'l-müzâkere*. thk. Abbud es-Sâlicî (Beyrut: Dârü Sader, 1995), 2/342; Ruhanî varlıkların görülemeyeceğine dair inançlarının pratik sonuçlarına dair benzer hikâyeler anlatılır. Buna dair Emin, dindar kadınlar, cinlerin görülemeyeceği inancında olduğu için Cebrail olduğunu söyleyerek yaşlı bir Mu'tezilî kadının evine giren hırsızın ev sahibi tarafından nasıl yakalandığı hikâyesini paylaşır. Hırsız, Allah tarafından kendisinin oğlunu eğitmesi ve terbiye etmesi için gönderildiğini söyler. Kadın, bu söz üzerine hırsızı kandırarak içeride kilitli kalmasını sağlar. Hırsızın çıkmak



korkudan veya bilinçsizce Allah korkusundan psikolojik dumura uğramazlardı. Burada Emin'in vurgulamak istediği husus, tek başına aklın bireyi kontrolsüz bir şüpheciliğe sevk edebileceği; salt inanç temelinde görüşlere tutunmanın ise batıl ve hurafelerin dinleşmesine neden olabileceğidir. Bu konuda Kur'an'ın tutumunun da<sup>97</sup> tevhidin ve buna dayalı ahlakî bir sistemin inşâsı için öncelikle evrenin cinler, periler gibi görünmez varlıkların müdahalesinden, kutsanmış varlıkların hâkimiyetinden, gizem ve sırların egemen olduğu unsurlardan arındırılması yönünde olduğu hatırlanmalıdır. Dolayısıyla üzerinde akıl yürütmeye çağrılan evren, öncelikle yasal temellere sahip akledilebilir bir alan olmalıdır.

Ahmed Emin, evrende mevcut ilahî yasaların (sünnetullah) Müslümanları nazara (akıl yürütme) çağırdığını ve bu tür bir aksiyoma Hristiyanların sahip olmadığını söyler. Hristiyan inancının temel formunu ilk olarak mucizelere iman ile kodlarken; Mu'tezile'nin Kur'an'ın i'cazı dışında mucizelere temkinli yaklaştığını hatta (bazılarını) inkâr ettiğini söyler.<sup>98</sup> Örneğin Hacerü'l-esved'in önceden beyaz iken müşrikler nedeniyle siyaha dönüştüğü rivayetini Câhız'ın, o halde İslam'ı benimseyen Müslümanlar ile beyazlaşması gerekir, görüşüyle akıl dışılığın olağanüstü olarak nitelenmesini doğru bulmaz.<sup>99</sup> İkinci bir esas olarak güç sahiplerinin egemenliğine vurgu yapar. Onların sahip oldukları yetkinin bir tür ilahlaştırma ve putlaştırma olduğunu ima eder. Fakat İslam, insan ile rabbi arasında aracı bir varlığı kabul etmez. Yetki ve makam sahipleri, toplumun diğer fertlerinden farklı olmadığı gibi Allah ile olan bağıntıları da sıradan insanlarınkinden daha özel değildir.<sup>100</sup> Üçüncü rükün olarak Hristiyanlık, dünyadan soyutlanmayı ilke edinen bir ruhbanlığa kapı aralarken; İslam için din ve dünya arasında mantıksal bir uyum söz konusudur. Son olarak Hristiyanlık'ta iman, aklın üstünde ve önce inanıp sonra düşünmeyi telkin ederken, İslam araştırma ve soruşturmayı ilke edinmiştir.<sup>101</sup>

Mu'tezile'nin nazarında Allah, zorba bir hükümdar değil, kendi nefesine adalet yasalarını gerekli kılmış bir varlıktır. Adalet, hem Allah'ın hem de insanların nesnel davranış formudur. O'nun kanunları, insanların kanunudur. İnsanlar da kendi karar ve iradeleriyle fiillerini yapabilen varlıklardır. İnsan, iyilik ve kötülük yapabilecek güçte olduğundan hür tercihlerine ahlakî değerler katabi-

---

için bütün yalvarmalarına alaycı bir şekilde kilidin ve kapalı kalmanın engel olmadığını söyleyerek onu oyalar ve sonunda yetkililere yakalatır. Ayrıntılı bilgi için bk. Emin, *Duha'l-İslam*, 3/88.

<sup>97</sup> İlinti için bk. Cin 72/1-13; En'âm 6/100; es-Sâffât 37/158; Sebe' 34/14.

<sup>98</sup> Benzer şekilde Nazzâm, İbn Mes'ud kanalıyla nakledilen inşikâku'l-kamer (ayın yarılmaması) mucizesini kabul etmez. Çünkü ona göre mantıksal olarak böyle bir vaka gerçekleşmiş ise insanların bunu tarihî kayıtlara geçmesi ve diğer bütün ülkelerdeki insanların da buna şahit olması gerekirdi. Bu nedenle söz konusu rivayeti yorumlayarak kıyamet günü gerçekleşecek olan bir olaydan söz edildiğini ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bk. Emin, *Duha'l-İslam*, 3/86-87.

<sup>99</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/86.

<sup>100</sup> Emin, *Yevmü'l-İslam*, 119.

<sup>101</sup> Emin, *Yevmü'l-İslam*, 119-120.

lir. İyilik ne olursa olsun, onlar tarafından yaratılır ve onların iradeleriyle meydana gelir ve her ne kötülük olursa yine onlar tarafından yaratılır ve onların iradeleriyle gerçekleşir. Bu bilinçli ve iradeli kararları sebebiyle mükâfat veya cezaı hak edeceklerdir. Hiç kimse kadere fiillerinin sonucunu izafe edemez, kötünün iyi bir son; iyinin de kötü bir son ile karşılaşabileceğini kabul etmez. Onların bu düşüncesi, âlemde iyilik ve hayrı çoğaltma, kötülüğü de azaltma yönünde bir davranış modeli oluşturmayı hedeflemekteydi. İnsanın kötülük yaptığında affedilebilme ya da iyilik yaptığında cezalandırılabilme çelişkisi, hayır ve şer konusunda imana negatif etki yapmaktaydı. Hatta inançlı bireyler için ciddi bir güven ve buna bağlı ahlakî sorunları var edebilmekteydi. Mu'tezile, bu değerlerin devlet politikası olması, halkın içselleştirmesi ve toplumsal bir norma dönüşmesi koşuluyla insanların hayırına olan adımların atılması ve sorunların giderilmesi gibi pratik sonuçları var edeceğini düşünmekteydi.<sup>102</sup> En nihayetinde Mu'tezile'nin dine ve bilime çizdikleri sınır da İslam'a uyan bir yapıdaydı. Bilim, melekler, cinler, ahiret ve vahiy gibi konulara ispata ve inkâra tam olarak yetkili değildi. Bu tür fizik ötesi varlık ve oluşlar ancak dinin sınırları içerisindeydi.<sup>103</sup>

Mu'tezile'ye göre Allah'a ve O'nun yasalarına güven için insanın özgür olması gerekmektedir. Çünkü Allah, her şeyi planlayıp belirleyen ise toplumların tiranlar üretmesi olası bir durumdu. Ali Hamed Said (Adonis) deyişiyile, "şayet Allah, bizim bütün problemlerimizin çözüm kaynağı ise bir diktatör de pekâlâ çözebileceğini",<sup>104</sup> iddia edebilir. Çünkü kutsallıkla örüntülenmiş mutlak güç, yetkisini kimseyle paylaşmaz. Başkalarına devrettiği müstesna Müslümanlar üzerinde sadece O'nun hâkimiyeti söz konusudur. Hâkimler, valiler, ahlâk bekçileri ve Müslümanların işlerinden sorumlu diğer tüm memurlar halifenin astlarıdır. Bunları atama veya görevden alma yetkisi yalnızca O'na aittir ve ayrıcalıklarının kapsamını ve sınırlarını belirleme hakkına sahip olan tek kişidir.<sup>105</sup> Oysa Mu'tezile, insan hak ve hukukunun merkezde olduğu özgün bir din anlayışını hedeflemişti. Mu'tezile, yeni bir Tanrı anlayışına yönelmişti. Onlara göre Tanrı, her tür matematiksel ölçütlerin ve zihinsel tasavvurların dışındaydı. Artık politik veya dinî olsun herhangi biri, ilahî bir güçten esinlenerek kendi konum ve otoritesini destekleyemezdi. İnsanları, Allah dışında kutsallaştırılmış herhangi bir otoriteye boyun eğmekten kurtarmak (tevhid ilkesi), onların temel hedefiydi. Ayrıca günahkâr insan, ruhların ve azizlerin şefaatinin aramaya itilmemeliydi. Bu sebeple onlar, insanı hurafe ve mistik güçlerden kurtararak kişiliğin gelişimini desteklemeye yoğun çaba gösterdiler. Onların düşüncesi, tahta oturan, kestirilemez kudrete sahip bir Tanrı tasarımına dayanan antropomorfik

<sup>102</sup> Emin, *Duha'l-İslam*, 3/196-197; Kulinich, "Memories of Tomorrow...", 122.

<sup>103</sup> Emin, *Yeomü'l-İslam*, 138.

<sup>104</sup> Reilly, *The Closing of the Muslim mind*, 81.

<sup>105</sup> Razek, *Islam and the Foundations of Political Power*, 28.

fikirlerin üzerinde yükseliyordu. Bu açıdan Mu'tezile, çağının oldukça basit fikrî düzeyinin çok üstünde entelektüel bir eğilimdi.<sup>106</sup>

Şu halde can alıcı soru, farklı bir teoloji olmadan demokrasi olabilir mi? İranlı filozof Abdülkerim Suruş bu soruyu açıkça yanıtladı: "Gerçek bir demokratik sisteme sahip olmak için bazı felsefî temellere, hatta teolojik temellere ihtiyacımız var. Tanrınız artık despot bir Tanrı olamaz. Despot bir Tanrı, demokratik bir yönetimle, haklar fikriyle bağdaşmaz. Yani Tanrı fikrimizi değiştirmemiz gerekiyor.<sup>107</sup> Suruş'un düşüncesinde Müslümanlar artık salt ödevler Tanrısından haklar Tanrısına geçmek zorundadırlar.<sup>108</sup> Tanrı, doğası gereği adaletsizlik yapamaz. İnsan da her zaman yeryüzünde ilahî adaleti gerçekleştirmeye çalışır. Bunu ancak akıl yoluyla, ilahî adalete yakınlık ve yansıma yoluyla başarabilir. Bununla birlikte özgür irade (ihtiyar) tarafından insan fiillerine yansıyan bir adalet düzeyi ile yapabilir. Bu tür adalete "rasyonel adalet" denilebilir. Mu'tezile'nin rasyonel adalet doktrininin üç ilkesi vardır: Birincisi, adaletin akıl tarafından belirlendiği rasyonalizm ilkesi, ikincisi, insanın eylemlerinin özgür iradenin ürünü olduğu gönüllülük ilkesi ve son olarak da insanın adalet ve adaletsizlik arasındaki seçimine bağlı olarak nihayetinde ödüllendirileceği veya cezalandırılacağı sorumluluk ilkesidir.<sup>109</sup> Şu halde Emin'in düşüncesinde Mu'tezile'nin, yalnızca modernitenin yolunu aydınlatan ışık olabilecek tam bir bireysel düşünce özgürlüğüne ve adalete dayalı rasyonalist bir yaklaşım benimsemeye insanları teşvik etme niyetinde olduğunu bütün toplumların

<sup>106</sup> Khâlid, "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism", 331-332; (438).

<sup>107</sup> Reilly, *The Closing of the Muslim mind*, 81; Benzerlik için bk. Emin, *Duha'l-İslam*, 3/72; Suruş'a göre İslam, birçok acıya maruz kalmıştır. Bunların en önemlisi, dinin ideolojileştirilmesi ve ahlakî, din-bilimsel ve manevî yolun zararına İslam'ın fikhî/hukukî bakış açısına yapılan aşırı vurgudur. Onun düşüncesinde dinin, ilahî gayenin gerçekleştirilmesinden başka amaçlarla kullanılması dinlerin geri dönen sapmasıdır. Öyle ki İslam, sığınılan bir ideolojiden yana olmaları için çağrılan taraftarlarına, gerçeklere özgürce bağlanma şeklinde anlaşılması gereken İslam'dan başka görünür olmuştur. Bu din algısı, bütün eleştirileri imkânsız kılan dondurulmuş bir anlayışı üretmiştir. Diğer taraftan (psikolojik bir ikna haline dönüşen) ritüellere, törenciliğe ve şeriatın dış pratiklerinin yığılmasına aşırı vurgu yapmak da çoğulculuğun değil, tekelin ve ikiyezlülüğün hüküm sürdüğü dinî üniformalı bir toplum yaratmıştır. Ayrıntılı bilgi bk. Benzine, *Yeni İslam Düşünürleri*, 61-63.

<sup>108</sup> Açıklama için bk. Benzine, *Yeni İslam Düşünürleri*, 67; Emin, sözünü ettiği kıstasların Mu'tezile'de karşılığı olduğuna inansa da, Mu'tezile'nin gâibi şahide yani Allah'ı insana kıyasta aşırıya gittiklerini söylemeden de edemez. Adeta onların düşüncesinde Allah, bu dünyanın yasalarına boyun eğen bir varlığa dönüşmüştür. İnsanın adalet anlayışı ile Allah'ın adl sıfatına arasında tam bir mutabakat kurmaları Emin'e göre doğru değildir. Çünkü adl, dünyevî alanda zamana bağlı olarak göreceli bir anlamı taşıyabilmektedir. Örneğin Orta Çağ'da adalet olan bir hal günümüzde zulüm olarak algılanabilmektedir. O halde fizikî âlemin gerçeklerinden metafizik âleme geçiş evrensel ölçekte nasıl gerçekleşebilir? sorusunu sorarak eleştirilerini de gizlemez. Ayrıntılı bilgi için bk. Emin, *Duha'l-İslam*, 3/69.

<sup>109</sup> Khalid bin Ismail. "Islam and the Concept of Justice". Erişim: 07. 10. 2022, <https://ir.uitm.edu.my/id/eprint/32047/1/32047.pdf>

anlaması gerekir.<sup>110</sup> Ortak ideallere işaret eden Tarık Ali de İslam'ın neden taşlaştığı ve reform geçirmediği sorununa çözüm olarak: "Köktencilerin çılgın muhafazakârlığını ve geri kalmışlığını silip süpürecek bir İslamî Reforma umutsuzca ihtiyacımız var" der. Ali, Mu'tezile'nin felsefe ve teolojisinde, böyle bir reforma yol açabilecek bazı fikirlerin tohumları olduğunu belirtir.<sup>111</sup> Bu bağlamda Emin, Müslümanlar'ın yeniden toparlanması için bazı reformist çağrılarının varlığına dikkat çeker. Bunlar, İbn Mukaffâ'nın eserlerinde vurgulamaya çalıştığı kanunların birliği ve insanlar arasında eş değer oluşu; Mu'tezile'nin hadislere yaklaşım konusunda aklın işlevselliğine yaptığı çağrı; Muhammed Abduh'un dinin hurafe ve sanrılardan arındırma ve yalnızca Allah'tan yardımı isteme ve ona yönelme çağrısı.<sup>112</sup> Emin'in Mu'tezile tarihinde aradığı ve bulduğu değerler de özgürlük ve demokratikleşme ilkeleri, akıl ve bilimin öncülüğünde paradigma değişimi ve sosyal hayatın üretilen mistik unsurlardan arındırılarak ahlakî pratikleri içselleştirmiş bir toplumdur.

#### 4. SONUÇ

Ahmed Emin, Mu'tezile'yi rehabilite ederek modern dönemde "Yeni Mu'tezile" adıyla klasik bir geleneği canlandırmayı hedefleyen son yüzyıl mütefekkirlerinden biridir. Onun temel gayesi de Mu'tezile'nin entelektüel tarihi ile modern dönem zihnî reformu arasında metodik bir bağ kurmaktır. Bunun için de Mu'tezile kültürünü, çağın dinamikleriyle yeniden yorumlamayı önerir. Çünkü Mu'tezile'nin önce gözden düşüşü sonrasında yok oluşuyla Müslümanların tarihsel serüveninin olumsuz etkilendiği kanaatindedir. Emin, Mütevekkil'in Mu'tezile ve onun temsil ettiği düşünce karşısı bir politika izlemesi nedeniyle Müslüman bilincin sert bir paradigma değişikliği yaşadığını düşünür. Bu aşamada taklit ve bağnazlık, Müslüman dünyanın mizacına dönüşmüş; bilim, ilerleme, gelişme gibi İslam düşüncesinin ana dinamikleri zihinlerden çekilmiştir. Mu'tezile'nin başarısı da kendinden önceki bilgi birikimiyle yüzleşerek özümlediği epistemolojik verileri dinin sahih kaynaklarıyla bezeyerek onu değiştiren bir güce dönüştürmesidir. Bu nedenle o, Mu'tezile'nin bilimsel aktivasyonu ile dinin ilke ve değerleri arasında çelişik bir bağının olmasını mümkün görmez. Çünkü ona göre Mu'tezile bilginleri, din ile bilim arasında ortak temaların idrakinde kendi mizaçlarını şekillendirebilmiş bir ekoldür.

Ahmed Emin'e göre Mu'tezile, politika ile içkin bir diyalogdan önce bilim yapma kimliği ile öne çıkarken; iktidar ile birlikte hareket ettiğinde hem kendi entelektüel imajından hem de halkın teveccühünden uzaklaşmıştır. Nite-

<sup>110</sup> Demichelis, "New-Mu'tazilite Theology In The Contemporary Age...", 417.

<sup>111</sup> Tarık Ali. *The Clash of Fundamentalisms*. (London-New York: Verso, 2002), 161; Bool, *Liberal Islam in Indonesia*, 31.

<sup>112</sup> Emin, *Yevmü'l-İslam*, 129.

kim bu yönde bir eğilimin, kendi özüne yabancılaşan kontrolsüz bir güce evrilmesi yüksek bir olasılık olarak durmaktadır. Öyleyse Mu'tezile'nin kendi sonunu hazırlayan en ciddi hatalardan biri, siyasetin güdümünde bir teolojiyi benimsemiş olmasıdır. Emin'e göre de herhangi bir düşünce okulu kendi sınırları dışına çıktığında kestirilemez boyutta sorunların ortaya çıkması kaçınılmazdır. Böylelikle Mu'tezile kendi zıddını üretmiş ve hatta karşının egemen olmasında pay sahibi olmuştur. Mu'tezile'nin İslam düşüncesinde konumunu kaybetmesi ise Müslümanların menfaatine olmamıştır. Emin'e katılmadığımız husus ise Mu'tezile olsun veya olmasın akıl ve bilime yönelik motivasyonun sosyal bir harekete dönüşmemiş olması temel sorunlardan biridir. Esasında toplumun bilinç düzeyi ve duyu boyutunu dikkate almadan sosyal reform umuduyla toplumsal alanı dizayn etmek de kolay bir değişim talebi değildir. Mu'tezile'nin değişimin kodlarının baskı ve şiddet olmadığını anlaması ve bu yönde daha temkinli davranması gerekirdi ki bu konuda onlar, başarısız bir tutum sergilemişlerdir.

Mu'tezile'nin Mihne sürecinde yaptığı hatanın bedeli Müslümanlar adına çok ağır olmuştur. Emin'e göre baskı rejimi ve sonrasında ulemanın ve siyasî güçlerin taklit zihniyetini dinin yerine ikame etmesi, bilim ve deneyin İslam dünyasından çekilişinin zeminini oluşturmuştur. Ancak burada o, Mu'tezile'nin çöküşünü, bilimin gerileme faktörlerinden biri olarak görse de Müslüman bilincin bilime ilgi ve merakı tarihî süreçte sona ermiş değildir. Müslümanların teori ile pratiğin tezahürü olarak pek çok kuram ve buluşa kaynaklık ettikleri ispatlanabilir bir olgudur. Onun genellemeci bir yaklaşımla tümel bir yargıda bulunup nedensel ilgileri yok sayarak tikel olguları tarihin bütününe uyarlaması elbette doğru değildir. Emin açısından Müslüman bilincin din konusunda maruz kaldığı zihinsel tahrif, günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Dinin kendisi; akli eğilimi, sorgulamayı, araştırmayı, hesap sormayı ve ilerlemeyi hedef gösterirken; Müslüman bilinç taklit, statüko, itaat ve bağınazlık girdabında zihnî bir donukluk içerisinde kalmıştır. Akli düşüncenin hâkim unsur olması için yapılması gereken de akla aykırı olan ya da aklın değerini tehdit eden sistemlerin eleştirilebilir olmasıdır. Sağlıklı bir toplumun inşası için önce hurafe ve uydurmaların gerçeklere dönüştürüldüğü dünyadan vazgeçilmelidir. Böyle bir dünyada bireyin ilahî ve insanî alan ile güvene dayalı sağlam bir ilişki kurması mümkün değildir. Çünkü kestiremez ve öngörülemez kaderin yarattığı zihinsel travma ve ilahî adaletin insanlık aleminde evrensel-nesnel değerlerle çelişebileceği inancı, bilişsel zaafın tetikleyici unsurudur.

Ahmed Emin'in düşüncesinde Mu'tezile, zihnin ve ahlaki bireyin eğitilmesi için ilkesel dökümana sahip bir okuldur. Mu'tezile'nin bedeni ölse de ruhu Batı modernitesinin tarihsel serüveninde dolaşmaktadır. Ona göre Batı'nın gelişmişlik düzeyi ve ilerlemeci aksiyomu Mu'tezile'nin erken dönemde gerçekleştirmek istediği zihniyet değişimi ve reformist hareketten başkası değildir. Dolayısıyla Emin, Müslüman rönesansını Mu'tezile'nin köklerinde aramaktadır. Emin'e göre Mu'tezile, hem çöküşün nedenleri hem de yeniden canlanışın

parametrelerine yönelik değerli bir mirasa sahiptir. Bu sebeple Emin'in yükseliş ve ilerleyiş olarak betimlediği dönemin ruhu iyi analiz edilmelidir. Mu'tezile'nin başarı için bir model ve metot olan kimliği dikkatle incelenebilir ve modern dönemde pratik karşılığı irdelenebilir. Emin'in de maksadı Mu'tezilî olmak ya da onların bütün fikirlerini çağa taşımak değil, din ve dünya görüşlerine dair metodolojilerinin özümsemesidir. Mu'tezile'nin kendi çağının üst düzey ilerlemeci vasfı olan şüphe, deney ve olgu arasında kurdukları sistematik bağ, modern dönemde de yeni bir canlanışın ana parametrelerine dönüştürülebilir. Bunun için Müslümanlar, Mu'tezile'ye karşı önyargılı yaklaşımdan vazgeçip, bilim kurucu vasıfları ekseninde neden-sonuç bağıntısıyla onların genel bir kritiğini yapmalıdır. Nitekim Emin'e göre taklit ve muhafazakârlık, Müslüman bilincin değişim ve dönüşüm ideallerine ket vurmuş olsa da "yaşlı adam" dediği Mu'tezile'nin gelişim ve ilerleme odaklı ruhu yeni bir doğum/canlanış için ilham verici ve teşvik edicidir. Ezcümle Emin'in genelleyici tutumu ve nedensel faktörlerin bütününe göz ardı eden yaklaşımı eleştirilebilirse de yasaklanmış düşüncelerin yaşamı üst seviyeye ileten bir öğretiyeye dönüşebilme potansiyeli Müslüman zihinde her daim yer etmelidir.

## 5. KAYNAKÇA

- Akhtar, Shabbir. *The Quran and the Secular Mind A philosophy of Islam*. (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.
- Ali, Ameer. "Muslim Worlds' Missed Opportunity". *International Journal of Islamic Thought*, 13, (2008), 33-43.
- Ali, Tariq. *The Clash of Fundamentalisms*. London-New York: Verso, 2002.
- Andersson, Tobias. *Governance and Economics in Early Islamic Historiography*, İsveç: Höskolan I Gävle, MA Dissertation, 2013.
- Benzine, Rachid. *Yeni İslam Düşünürleri*. ter. Talat Kılıç, Ankara: Sitare Yayınları, 2007.
- Bool, Philip John Gill. *Liberal Islam in Indonesia – From Revelation to Reason and Freedom: the Mu'tazilites, Harun Nasution and the Liberal Islam Network*. Master Thesis: Faculty of Arts, Asia Institute, Indonesian Program The University of Melbourne, 2010.
- Cârullah, Zühdî. *el-Mu'tezile*. Beyrut: 1974.
- Caspar, Robert. "Le Renouveau Du Mo'tazilisme". *Melanges* 4, (1957), 141-202. <https://alkindi.ideo.cairo.org/manifestation/66523>.
- Demichelis, Marco. "New-Mu'tazilite Theology In The Contemporary Age. The Relationship Between Reason, History And Tradition." *JSTOR* 2, (2010), 411-426. <https://www.jstor.org/stable/23253468>.
- Demircan, Adnan. "Ahmed Emin: Hayatı, Eserleri ve Bazı Görüşleri". *Doğu Araştırmaları Dergisi*, 1, (2008), 99-114.
- Diagne, Souleymane Bachir. *Islam and Open Society*. Dakar: Imprimerie Graphi plus, 2010.

- Doğan, Nagihan. *Dinin İktidarı İktidarın Dini*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'n-Nehzati'l-Misriyye, 2001.
- Emin, Ahmed. *Fecrü'l-İslam (İslam'ın Doğuşu)*. Ter. Ahmed Serdaroğlu, Ankara: Kılıç Kitabevi, 1976.
- Emin, Ahmed. *Feyzu'l-Hâtır*. (9. Cilt) Kahire: Mektebetü'n-Nahzâti'l-Misriyye, 1955.
- Emin, Ahmed. *Feyzu'l-Hatîr*. (3. Cilt), Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Emin, Ahmed. *Feyzu'l-Hatîr*. (5. Cilt), Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Emin, Ahmed. *Feyzu'l-Hatîr*. (6. Cilt), Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2017.
- Emin, Ahmed. *Hayâtî*. Kahire: Hindavî, 2017.
- Emin, Ahmed. *Yevmü'l-İslam*. Kahire: Müessesetü Hindâvî, 2012.
- Emin, Ahmed. *Zuhru'l-İslam*. Kahire: Hindavî, 2017.
- Halid, Detlev. "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism (Neo-Mu'tazilizm'in Bazı Tezahürleri)". Çev. Mahmut Ay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44/1, (2009), 423-451.
- Hildebrandt, Thomas. "Miḥnah, Mu'tazilah, Memory: Modern Lessons from the Islamic 'Inquisition'." In: *Angelika Neuwirth and Andreas Pflitsch, ed. Crisis and Memory in Islamic Societies*, Beirut: Ergon Verlag Würzburg in Kommission, 2001.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Fadlu'l-İ'tizal-Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid, Tunus: 1986.
- Karahüseyin, Samet. "Klasik Düşünceden Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 9/2, (2019), 347-363.
- Khalid bin Ismail. "Islam and the Concept of Justice". Erişim: 07. 10. 2022, <https://ir.uitm.edu.my/id/eprint/32047/1/32047.pdf>.
- Khâlid, Devlet. "Some Aspects of Neo-Mu'tazilism". *Islamic Studies*, 8/ 4, (1969), 319-347.
- Kılıç, Hulusi. "Ahmed Emin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/62-64.
- Kulinich, Alena. "Memories of Tomorrow: The Modern Relevance of the Mu'tazilah in the Writings of Ahmad Amin (1886–1954)". *Asya İnceleme*, 12/1, (2022), 101-130.
- Martin, Richard C. and Mark R. Woodward with Dwi S. Atmaja. *Defenders of Reason-In Islam Mu'tazilism From Medieval School To Modern Symbol*. England: Oneworld Publications, 2003.
- Melchert, Christopher. *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü Din-Yorum-Dindarlık*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Öz, Betül. "Mısırlı Mütefekkir Ahmed Emîn'in (öl. 1954) Hadis Anlayışının Tespiti ve Değerlendirilmesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31/1 (Haziran 2022), 265-299.

- Özerverli, M. Sait. *Kelamda Yenilik Arayışları (XIX. Yüzyıl Sonu-XX. Yüzyıl başı)*, İstanbul: İsam Yayınları, 1998.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi. İstanbul: Notos Kitap, 2010.*
- Razek, Ali Abdel. *Islam and the Foundations of Political Power*. Ter. Maryam Loutfi, Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd., 2012.
- Reilly, Robert R.. *The closing of the Muslim mind: How intellectuals suicide created the modern Islamist crisis*. Wilmington/Delaware: ISI Books, 2010.
- Tenûhî, Ebu Ali'yyi'l-Muhasseni'bni Ali. *Nişvârü'l-muhâdara ve ehbârü'l-müzâkere*. thk. Abbud es-Sâlicî, Beyrut: Dâru Sader, 1995.
- Zengin, Mustafa. "İslâm Düşüncesinin Yenilenmesi Üzerine". *Birikim*, Erişim: 10. 10. 2022. <https://birikimdergisi.com/guncel/7565/islam-dusuncesinin-yenilenmesi-uzerine>.





**ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE**

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

DOI: 10.51605/mesned.1205464

Gönderim Tarihi: 15.11.2022 | Kabul Tarihi: 13.12.2022

## **Dövme Yaptırmayı, Kaş Aldırmayı ve Dişleri Ayırıp İnceltmeyi Yasaklayan Hadislerin, İlet ve Hikmet Açısından Değerlendirilmesi**

- Evaluation of the Hadiths Prohibiting Tattooing, Eyebrow Plucking and Thinning the Teeth in terms of Illa and Hikmah -

**Kazim Yusifoğlu\***

**Atıf/Citation:** Yusifoğlu, Kazim. "Dövme Yaptırmayı, Kaş Aldırmayı ve Dişleri Ayırıp İnceltmeyi Yasaklayan Hadislerin İlet ve Hikmet Açısından Değerlendirilmesi/Evaluation of the Hadiths Prohibiting Tattooing, Eyebrow Plucking and Thinning the Teeth in terms of Illa and Hikmah". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2022-2): 113-136.

### **Öz:**

İslâm hukukunun ikinci kaynağı olarak kabul edilen sünnetin ortaya koyduğu hükümlerden biri de dövme yaptırmının, kaş aldırmanın ve dişleri ayırıp inceltmenin yasaklanmasıdır. Bu yasağı aktaran rivâyetlere Abdurrazzak es-San'ânî'nin *Musannef*'inden başlayarak kutub-i sitte de dâhil olmak üzere hemen hemen bütün hadis kitaplarında rastlamak mümkündür. Bu fiillerin hükmünü ifade etmek için kullanılan "Rasûlullah (s.a.v) yasakladı." ve "Allah ve(ya) Rasûlullah lanetledi." gibi ifadeler bir fiilin haram olduğunu göstermektedir. Bu sebeple fakihlerin büyük çoğunluğu bu fiillerin haram olduğunu savunmuşlardır. Abdullah b. Mes'ûd, dövme yaptırmının, kaş aldırmanın ve dişleri ayırıp inceltmenin haramlığını naklederken bu fiilleri, Allah'ın yarattığını değiştirmek olarak nitelemiştir. Fakihlerin çoğu bu nitelemenin Hz. Peygamber'e ait olduğunu kabul etmiş ve bu fiillerin yasaklanma gerekçesinin "Allah'ın yarattığını değiştirmek" olduğunu savunmuşlardır. Ancak söz konusu fiillerin hadis kaynaklarında "Allah lanet etti.", "Rasûlullah lanet etti." ve "Abdullah lanet etti." şeklinde üç farklı cümleyle rivâyet edilmesi, "Allah'ın yarattığını değiştirme" nitelemesinin Hz. Peygamber'e değil, İbn Mes'ûd'a ait olma ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. İbn Mes'ûd'un sahâbi olduğu ve sahâbinin bireysel olarak beyan ettiği görüşlerin kabulü hususunda mezhepler arasında görüş ayrılığı bulunduğu göz önünde bulundurulursa söz konusu illet mansûs olmaktan çıkacaktır.

İbn Âşûr, büyük günah için lanet kelimesinin kullanılmasını ve İslam hukukunda prensip olarak güzelleşme amacıyla vücut üzerinde bazı işlemlerin yapılmasının caiz olmasını gerekçe göstererek bu fiillerin illetinin "Allah'ın yarattığını değiştirmek" olamayabileceğini ifade etmiştir. Ona göre

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Malatya, k\_yusufoglu@hotmail.com, Ocid: 0000-0002-4434-5508.

dövmeyi yaptırmamanın, kaş aldırmanın ve dişleri ayırıp inceltmenin illeti, bu eylemlerin cahiliye döneminde iffetsiz kadınların ya da putperest kadınların sembolleri olmasıdır. İbn Âşûr'un bu görüşü, Karâfi'nin bazı değerlendirmelerinin yanı sıra bu fiillerin belli şartlar altında caiz olduğuna dair bazı fetvaların verilmesi ile desteklenmektedir.

Hüküm illete dayalı olduğu için illetin belirlenmesine göre hüküm de değişecektir. Eğer illet Allah'ın yarattığını değiştirmek olarak belirlenirse illetin devam etmesi sebebiyle dövmeyi yaptırmak, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltme ile ilgili yasak da devam edecektir. İlet sembol olarak kabul edilirse hükmün devam edip etmeyeceği, bu fiillerin günah/günahkârların alameti olup olmadığına bağlı olacaktır. Eğer bu fiiller Müslüman toplumun geneli tarafından belirli bir günahın/günahkârların sembolü olarak kabul edilirse haram, aksi takdirde helal kabul edilecektir. Belirlenen illete göre farklı dövmeyi çeşitlerinin hükmü de değişecektir. Buna göre bu fiillerin yasaklanma illeti, Allah'ın yarattığını değiştirmek olarak kabul edilirse deri altına enjekte edilmeden kına, boya ve benzeri maddelerle deri üzerine yapılan süslemeler caiz kabul edilecektir. İlet, bu fiillerin iffetsizliğin sembolü olarak kabul edilmesi durumunda ise deri üzerine çizilen figürlerin belli bir günahı/günahkârları sembolize edip etmediği incelenecektir. Bu fiiller, Müslüman toplumunun geneli tarafından batıl inanç ve ideolojilerin bir özelliği ya da Allah'ın yasakladığı bir eylemin alameti olarak algılanıyorsa haram, aksi takdirde helal kabul edilecektir.

Dövmeyi yaptırmamanın, kaş aldırmanın, dişleri ayırıp inceltmenin hikmeti illetine göre değişir. İlet, Allah'ın yarattığını değiştirmek olarak belirlenirse hikmeti de sağlığa zarar vermek ve gerçeği gizleyerek insanları kandırmak olarak zikretmek mümkündür. Bu fiiller insanların sağlığına zararlı olduğu ve bunları yapanların gerçek yaşlarını gizlediği için Şâri', Allah'ın yarattığını değiştirmek gerekçesiyle bunları yasaklamıştır. İlet, bu fiillerin günahın/günahkârların sembolü olduğu için yasaklanması olduğunu kabul edersek hikmeti, günah/günahkârlar karşısında pasif duruma düşmekten kurtulmak ve bu fiillerin toplumda kargaşa ve huzursuzluğa yol açmasını engellemek olarak belirleyebiliriz.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Hikmet, İlet, Dövmeyi yaptırmak, Kaş aldırma, Dişleri inceltmek

#### Summary:

One of the provisions revealed by the sunnah, which is accepted as the second source of Islamic law, is the prohibition of tattooing, eyebrow plucking, and separating and thinning the teeth. The narrations conveying this prohibition can be found in almost all hadith books starting from 'Abd al-Razzak al-San'ani's Musannaf. It is accepted that expressions such as "the Prophet forbade" and "the Prophet cursed", which are used to express the judgement of these acts, are used to declare the forbidden act. For this reason, the majority of jurists have argued that these acts are haram. Abdullah b. Mas'ud, while narrating the forbidden of tattooing, eyebrow plucking, and separating and thinning the teeth, characterised these acts as changing Allah's creation. Most of the jurists accepted that this characterisation belonged to the Prophet and argued that the reason for the prohibition of these acts was "changing the creation of Allah". However, the fact that the acts in question are narrated in three different sentences in the hadith sources as "Allah cursed", "the Prophet cursed" and "Abdullah cursed" reveals the possibility that the characterisation of "changing the creation of Allah" belongs to Ibn Mas'ud, not the Prophet. Considering that Ibn Mas'ud was a Companion and that there is a difference of opinion among the sects regarding the acceptance of the opinions expressed by the Companions individually, the cause in question will cease to be mansûs.

Ibn Ashûr, citing the use of the word curse for the great sin and the fact that in Islamic law it is permissible in principle to perform some procedures on the body for beautification, stated that the cause of these acts may not be "changing what Allah has created". According to him, the reason for tattooing, eyebrow plucking, and separating and thinning the teeth is that these acts were symbols of unchaste women or idolatrous women during the jahiliyyah period. Ibn Ashûr's view is supported by some of al-Qarâfi's evaluations as well as some fatwas that these acts are permissible under certain conditions.

Since the ruling is based on the cause, the ruling will change according to the determination of the cause. If the cause is determined to be changing Allah's creation, then the prohibition on tattooing,

eyebrow plucking, and separating and thinning the teeth will continue because of the continuation of the cause. If the cause is considered to be a symbol, then the continuation of the ruling will depend on whether these acts are signs of sin/sinners. If they are considered by the Muslim community at large to be a symbol of a particular sin(s), then they will be haram otherwise, they will be halal. The ruling on different types of tattoos will also change according to the reason determined. Accordingly, if the reason for the prohibition of these acts is considered to be changing Allah's creation, then decorations made on the skin with henna, dye and similar substances without being injected under the skin will be considered permissible. If the reason is considered to be that these acts are symbols of unchastity, it will be examined whether the figures drawn on the skin symbolise a certain sin/sinners. If these acts are perceived by the general Muslim community as a characteristic of superstitious beliefs and ideologies or as a sign of an act forbidden by Allah, they will be considered haram otherwise, they will be considered halal.

The wisdom of tattooing, eyebrow plucking, and separating and thinning the teeth varies according to the cause. If the reason is determined as changing Allah's creation, it is possible to determine the wisdom as harming health and deceiving people by hiding the truth. Since these acts are harmful to people's health and conceal the true age of those who do them, Shāri' has prohibited them on the grounds of changing Allah's creation. If we accept that the reason is that these acts are prohibited because they are symbols of sin/sinners, we can determine the wisdom as getting rid of being passive in the face of sin/sinners and preventing these acts from causing turmoil and unrest in society.

**Keywords:** Hadith, Wisdom, Reason, Getting a tattoo, Eyebrow plucking, Thinning teeth

## 1. GİRİŞ

Kur'ân ve sünnetin ortaya koyduğu hükümlerin bir kısmının illeti akılla kavranmazken, büyük çoğunluğunun illeti akıl tarafından idrak edilebilmektedir. Birinci grupta yer alan hükümler, usûlcüler tarafından teabbudî, ikinci grupta yer alanlar ise ta'lîlî olarak adlandırılmaktadır. Böyle bir ayrıma gidilmesinin temel sebebi, zaman ve mekâna göre değişmeyen sabit hükümler ile zaman içerisinde illetlerinin değişmesine bağlı olarak değişen hükümleri birbirinden ayırmanın yanı sıra nübüvvet asrından sonra ortaya çıkan meselelerin hükümlerini tespit etmektir. Böyle bir sürecin gerçekleşebilmesi için hükmün dayandığı illetin tespit edilmesi gerekmektedir.

Gerekçesi akılla kavranabilen bazı hükümlerin illeti Şâri' tarafından hükümle birlikte zikredilirken, bazılarının gerekçesi belirtilmemiş ve tespiti müctehidin ichtihadına bırakılmıştır. İslam hukukundaki muallel hükümlerin çoğu ikinci kategoriye girmektedir.

Asıl ve fer'î hüküm bakımından birbirine bağlayan illetin tespiti, bu yolla ulaşılan hükmün sıhhati bakımından kritik bir işleve sahiptir. Çünkü fer'in hükmü, illetin genişletilmesi yoluyla tespit edilmektedir. Bu bakımdan tespit edilen illetin farklılığı hükmü aranan meselenin hükmünün farklılaşmasına yol açmaktadır. Çalışmamızın konusunu oluşturan dövme yaptırma, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltmeyi yasaklayan hadislerin illetlerinin tespiti, bu fiillerin

hükümünün belirlenmesinde etkili olduğu kadar benzer meselelerin hükümünün tayininde de etkili olacaktır. Bilindiği üzere Hz. Peygamber dövme yaptırmayı, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltmeyi yasaklamış ancak bu yasağın gerekçesini (illet) açıklamamıştır. Gerekçenin belirlenmesi, bu yasağın kalıcı olup olmadığını ortaya koyacağı gibi Hz. Peygamber döneminde olmayıp sonradan ortaya çıkan bazı fiillerin hükümünü de belirleme imkânını sağlayacaktır.

Bu makalede Hz. Peygamber tarafından lanetlenen/yasaklanan dövme yaptırmayı, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltmenin yasaklanma gerekçesini ve gerekçenin ardındaki hikmeti tespit etmeye çalışacağız. İlet ile hikmeti birbirinden ayırmamızın sebebi, hükümün hikmete değil illete bağlanmasının usûlcüler arasında genel kabul görmesidir. Söz konusu fiillerin illete ve hikmetine geçmeden önce illet ve hikmetin fıkıh usûlündeki anlamı kısaca tespit edilecek ve bu fiillerin yasaklanmasında kullanılan kelimelerin delalet ettiği manadan hareketle hadisin gösterdiği hüküm ya da hükümler belirlenecektir.

## 2. İLLETİN VE HİKMETİN TANIMI

İlet sözlükte, “bir işi tekrarlamak, herhangi bir işle uğraşmak, herhangi bir iş hakkında bütün gücünü ve kuvvetini harcamak, hastalık ve gerekçe”<sup>1</sup> gibi anlamlara gelmektedir. İlet, fıkıh usûlüne dair kaleme alınan eserlerde daha çok “hastalık” anlamıyla ilişkisi kurularak “bulunduğu yerde değişiklik yapan durum”<sup>2</sup> şeklinde izah edilmiştir. İlet, terim olarak usûlcüler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Yapılan tanımların “hükümü gösteren ya da gerekli kılan yahut hükümün kendisine bağlandığı durum, vasıf, mana ve gerekçe” şeklinde özetlenmesi mümkündür.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esasü'l- belağa* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/675; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-tarîfât* (Kahire: Daru'l-Fadile, ts.), 129-130; Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, 1414), 11/468.

<sup>2</sup> Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, 1994), 4/9; Muhammed b. Ahmed Serahsi, *Usûli's-Serahsi*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrût: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 2/301; Muhammed Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmi (Riyâd: Dâru'l-Fadile, 2000), 2/870; İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 479.

<sup>3</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 4/9; Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lum'a fi usûli'l-fıkıh*, thk. Muhyiddin Dîb Mıstu, Yusuf Ali Bedîvi (Beyrût: Dâru ibn Kesir, 1995), 216; Fahreddin Muhammed b. Ömer

Hükmün illet olarak belirlenen vasfa bağlanabilmesi için bu vasfın birtakım niteliklere/şartlara sahip olması gerekmektedir. Bu şartların bir kısmı üzerinde görüş birliği olmakla birlikte bazıları üzerinde ise görüş ayrılıkları mevcuttur. Usûlcülerin üzerinde ittifak ettikleri şartlar, açıklık ve istikrardır. Bu sebeple dövme yaptırma, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltme yasağının illetini “hükmün bağlandığı, varlığıyla hükmün var olduğu, yokluğuyla hükmün yok olduğu açık ve istikrarlı vasıf” şeklinde tespit etmeye çalışacağız.

Sözlükte “düzeltmek, karar vermek”<sup>4</sup> anlamına gelen ve h-k-m kökünden türeyen hikmet kelimesi, fıkıh usûlünde iki manada kullanılmaktadır. Bunlardan ilki “bir vasfı hükmün illeti olmaya uygun kılan şey”,<sup>5</sup> ikincisi ise “hükmün kendisine bağlandığı illetle ilgili fayda veya zarar”dır.<sup>6</sup> Birincisine yolculukta ortaya çıkan meşakkat, ikincisine ise bu meşakkatin giderilmesi örnek olarak zikredilebilir. Yolculukta namazların kısaltılması ve oruç tutmamanın illeti, seferîliktir. Fakat bu vasfın hükme illet olmasını sağlayan meşakkattir. Yolculukta konulan bu hükümlerle meşakkat ortadan kaldırılmıştır. Usûlcüler, hikmet kavramını bazen birinci manada bazen de ikinci manada kullanmışlardır.<sup>7</sup> Biz de aşağıda bu iki manayı esas alarak dövme yaptırma, kaş aldırma ve dişlerin arasını ayırıp inceltme yasağının hikmetini belirlemeye çalışacağız.

---

er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi-usûli'l-fikh*, thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, ts.), Seyfuddîn el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî vd. (Riyâd: Daru'l-Fadîle, 2016), 4/1646-1647. 5/127-135; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 2/870-871; Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 479. İlet, hicri üçüncü asırdan yedinci asra kadar kelâmi mülahazalara bağlı olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlar ve değerlendirmeleri için bkz: Kazim Yusufoglu, *Âmidî'nin Ta'lîl Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 23-47, 70-75; Sadrettin Buğda, *Bâcî'nin Kıyas Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022) 128-129.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 12/141.

<sup>5</sup> Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fî ilmi'l-usûl* (Ürdün: Dâru'l-Feth, 2020), 316.

<sup>6</sup> Muhammed Ebu'l-Fazl el-Cîzâvî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-muteha'l-usûl (İcî Şerhi, Tetazânî ve Seyyid Şerif Haşiyeleri ile birlikte)*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3/321.

<sup>7</sup> Ali Osman el-Hakemî, “Hakîketu'l-hilâf fit-ta'lîl bi'l-hikme ve eseruhu fi'l-fikhî'l-İslâmî”, *Mecelletu Ummi'l-kurâ* 9 (1414), 21.

### 3. DÖVME YAPTIRMAYI, KAŞ ALDIRMAYI VE DİŞLERİ AYIRIP İNCELTMEYİ YASAKLAYAN HADİSLER VE DELALET ETTİĞİ HÜKÜM

Dövme yaptırmayı, kaş aldırmayı ve dişleri ayırıp inceltmeyi yasaklayan hadisler, Abdurrrzak es-San'ânî (ö. 211/826), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) ve İshak b. Râhûye'nin (ö. 238/853) *Musannef*leri ile Ebû Dâvûd et-Tayâlisî (ö. 204/819) ve Ali b. Ca'd'ın (ö. 230/844) *Müsned*leri<sup>8</sup> gibi ilk tasnif edilen hadis kitaplarının yanı sıra kutubu't-tis'adan İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) *Muvatta'*ı hariç Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i,<sup>9</sup> Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahihleri*<sup>10</sup> ile Dârimî (ö. 255/869), İbn Mâce (ö. 273/887), Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'lerinde rivâyet edilmiştir.<sup>11</sup>

- <sup>8</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsnedu ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecr, 1999), 1/307; Abdurrezzak İbn Hümâm, Ebû Bekr es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman el-Azami (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983), 3/145; İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef* (Beyrût: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 5/201; Ebû'l-Hasen Alî b. el-Cevherî el-Ca'd, *el-Müsned*, thk. Âmir Ahmed Hardar (Beyrût: Müessesetü Nâdir, 1990), 1/138; Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî, *Müsnedu İshâk b. Râhûye*, thk. Muhammed Muhtâr (Dâru'l-kitâbî'l-arâbî, 1423), 3/781. Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) gümenüze ulaşan hadis eserlerinin en eskisi olan *el-Câmi'* isimli eserinde Ebû Hüreyre'den "Hz. Peygamber dövme yaptırmayı yasakladı." şeklinde bir hadis rivâyet etmiştir. Bkz: Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *el-Câmi'*, thk. Habibu'r-Rahmân el-Azamî (Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 11/18. Bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla dövme yaptırmayı yasaklayan hadisin ilk yer aldığı eser Ma'mer'in bu kitabıdır.
- <sup>9</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 2001), 7/197, 268-269.
- <sup>10</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî* (Beyrût: Daru ibn Kesir, 2002), "Kitâbu't-Tefsîr", 4 (Hadis No: 4886); "Kitâbu'l-Libâs", 82 (Hadis No: 5931), 84 (Hadis No: 5939), 85 (Hadis No: 5943), 87 (Hadis No: 5948); Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, *Sahihu Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nezer Muhammad el-Ferâyâbî (Riyad: Daru't-Taybe, 2006), "Kitâbu'l-Libâs ve'z-zîne", 33 (Hadis No: 2125).
- <sup>11</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm (Suudi Arabistan: Dâru'l-muğnî, 2000), "Kitâbu'l-isti'zân", 19, (Hadis no: 2689)); İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyâd: Mektebetü'l-meârif, ts.), "Kitâbu'n-nikâh", 52, (Hadis no: 1989); Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Râid b. Sabrî (Riyâd: Dâru'l-hadâre, 2015), "Kitâbu't-tereccül", 5, (Hadis no: 4169); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmiu'l-Kebîr-Sünenü'l-Tirmizî* (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996), "Ebvâbu'l-edeb", 33, (Hadis no: 2782); Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kubrâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrût: Müessesetü'r-risale, 2001), "Kitâbu'z-zîne" 29, (Hadis no: 9326).

Dövme yaptırmayı yasaklayan hadisler, “Allah ve(ya) Rasûlullah, dövme yapana lanet etti.” ve “Rasûlullah, dövme yapmayı ve yaptırmayı yasakladı.” şeklinde haber cümlesi ve “Dövme yapmayın ve yaptırmayın.” biçiminde inşa cümlesi ile gelirken, kaş aldırılmayı ve dişleri ayırıp inceltmeyi yasaklayan hadisler “Allah ve(ya) Rasûlullah kaş aldırmanı ve dişlerini ayırıp inceltenleri lanetledi.” ve “Rasûlullah kaş aldırılmayı ve dişleri ayırıp inceltmeyi yasakladı.” şeklinde haber cümlesiyle gelmiştir. Haber cümlesi ile gelen hadisleri sahâbeden Abdullah b. Mes’ûd (ö. 32/652-653), Hz. Âişe (ö. 58/678), Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/688), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) ve Ebû Cuhayfe (ö. 74/693) rivâyet ederken, inşa cümlesi ile gelenleri Ebû Hüreyre rivâyet etmiştir.<sup>12</sup>

Haber cümlesi ile gelen hadis İbn Mes’ûd ile Ümmü Ya’kub isimli bir kadın arasında geçen bir tartışma ile birlikte nakledilmektedir. İlk olarak Abdurrazzak es-San’ânî’nin *Musannef*’inde yer alan bu hadis şöyledir: Abdullah b. Mes’ûd dedi ki; "Allah, O'nun yarattığını değiştirerek dövme yapan ve yaptıran, kaşlarını aldırman ve güzelleşmek için dişlerini ayırıp inceltenlere lanet etti (لَعَنَ اللَّهُ الْوَأَشْمَاتَ، وَالْمُسْتَوَشِمَاتَ، وَالْمُنْتَصَاتَ، وَالْمُنْفَلِجَاتَ لِلْخِشْنِ الْمُغِيرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ)." Bu haber Esedoğullarından Ümmü Ya'kub adında bir kadına ulaştıncı o, İbn Mes’ûd’a gelerek "Ey Abdurrahman’ın babası! Senin şöyle şöyle yapanlara lanet ettiğine dair bir haber bana ulaştı." demesi üzerine O: "Rasûlullah’ın lanet ettiği kimselere ben neden lanet etmeyeyim ki? Bu Allah’ın kitabında vardır." şeklinde mukabelede bulundu. Kadın; "Ben onun iki kapağı arasındakini okudum ve senin dediğini bulamadım." demesi üzerine İbn Mes’ûd; "Eğer iyi okusaydın onu bulurdun, şunu okumadın mı? "Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının."<sup>13</sup> Kadının "evet" demesi üzerine İbn Mes’ûd; "Rasûlullah bunu yasakladı." dedi. Kadın: "Sanırım senin eşin de bunun bir kısmını yapıyor." demesi üzerine İbn Mes’ûd; "Gidip bakabilirsin." dedikten sonra kadın gidip baktı ve istediğini göremedi. İbn Mes’ûd; "Eğer o senin dediğin gibi olsaydı, onu yanımda tutmazdım." dedi.<sup>14</sup>

İbn Mes’ûd’un rivâyet ettiği hadisteki el-vâşimât (الْوَأَشْمَات) kelimesi, dövme yapan kadınlar; el-mustevşimât (الْمُسْتَوَشِمَات) lafzı dövme yaptıran kadınlar anlamına gelirken, el-mutenemmisât (الْمُنْتَصَات) kelimesi kaşlarını incelten ya da

<sup>12</sup> Dövme yaptırmayla ilgili hadislerin rivâyet açısından yapılan bir değerlendirilme için bkz: Harun Memecik, *Dövme Yapmak ve Yaptırmakla İlgili Hadislerin İncelenmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 29-71.

<sup>13</sup> el-Haşr 59/7.

<sup>14</sup> Abdurrezzak, *el-Musannef*, 3/145.

aldıran kadınlar manasına gelmektedir. el-Mutefellicât (الْمُتَفَلِّجَات) ise törpü ve benzeri aletleri kullanarak dişlerinin arasını ayırıp incelten kadınlar demektir.<sup>15</sup> Bazı rivâyetlerde saçına ekleme yapan kadın anlamına gelen el-vâsile (الْوَاصِلَة) ile saçına ekleme yaptıran kadın manasına gelen el-mustevsile (الْمُسْتَوْصِلَة) kelimesi de geçmektedir.<sup>16</sup>

Ebû Hüreyre'nin inşa cümlesi ile rivâyet ettiği hadis, Buhârî tarafından şu şekilde rivâyet edilmiştir: Ebû Hüreyre diyor ki; "Hz. Ömer'in huzuruna dövme yapan bir kadın getirildi. Ömer ayağa kalkarak "Allah için söyleyin, Hz. Peygamber'den dövme konusunda bir şey işiten var mıdır?" dedi. Ben kalktım ve "Ey Müminlerin emiri! Ben işittim." deyince "Ne işittin?" diye sordu. "Hz. Peygamber'in "Dövme yapmayın ve yaptırmayın." dediğini işittiğimi söyledim."<sup>17</sup>

Dövme yaptıрма, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltmeyi yasaklayan hadislerin sıhhati konusunda muhaddisler ve fakihler arasında herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır.<sup>18</sup> Bununla birlikte bu hadislerin delalet ettiği hükmün tespit edilebilmesi için hükmü ifade etmekte kullanılan kavramların fıkıh usûlü açısından incelenmesi gerekmektedir.

Dövme yaptıрма, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltmeyi yasaklayan hadislerin tümü incelendiğinde, bu yasağın hükmünü ifade etmek için üç farklı ifadenin kullanıldığı görülecektir. Bunlardan ilki, "dövme yapmayın ve yaptırmayın (لَا تَصْنَعُوا وَلَا تَصْنَعُوا)"; ikincisi "yasakladı (نَهَى)"; üçüncüsü "lanet etti (لَعَنَ)" şeklindedir.

İlk önce "Dövme yapmayın ve yaptırmayın." şeklindeki nehiy sîgasının anlam kapsamının tespit edilmesi gerekmektedir. Nehiy sîgası haramlık, mekruhluk, irşâd, dua, sonuç bildirme, küçümseme ve ümitsizliği belirtme gibi yedi farklı anlamda kullanılmakla birlikte, haramlık ve mekruhluğun dışındaki kullanımların mecazi olduğu konusunda usûlcüler arasında görüş birliği

<sup>15</sup> Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1392), 14/106; Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalâni, *Fethu'l-bârî* thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid (Beyrût: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2013), 18/235-236.

<sup>16</sup> Örnek için bkz: Buhârî, "Kitâbu'l-libâs", 85 (Hadis No: 5940).

<sup>17</sup> Buhârî, "Kitâbu'l-libâs", 87 (Hadis No: 5946).

<sup>18</sup> Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1/296, 3/140; *el-Mevsûatu'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf ve'Şuûnu'l-İslâmiyye, 1990), 13/106, 14/81, 43/158.



bulunmaktadır.<sup>19</sup> Nehiy sigasının, fiilin terkinin talep etmek anlamına geldiği kabul edilmekle birlikte bu talebin sonucu olan haram ve kerahetten hangisinin baskın olduğu ise tartışılmıştır.

İster mütekellim'in isterse fukahâ metoduna göre eser yazmış olsunlar, usûlcülerin büyük çoğunluğu nehyin haramlığa delalet ettiğini ve haramlıktan başka bir anlama delalet etmesi için özel bir delilin (karîne) bulunması gerektiğini savunmuştur.<sup>20</sup> Bu görüş sahipleri temelde iki delile dayanmaktadırlar: Bunlardan ilki sahabe ve tabiûn icmâi; ikincisi ise Arap dilindeki kullanımdır. Buna göre sahabe, bir şeyin haramlığına hükmettiğinde o konu ile ilgili gelen nasslardaki nehy sîgasına dayanıyordu. Bu da nehyin haramlığa delalet ettiğini göstermektedir. Bu görüş sahipleri, dilcilerin de nehyin haramlığa delalet ettiği konusunda görüş birliği içinde olduğunu savunmuşlardır. Buna göre yasaklanan bir fiili işleyen kişi kendisinden istenilen şeyi yapmadığı zaman cezalandırılmayı hak edecektir. Şayet nehy sîgası haramlığa delalet etmeseydi bu kişi cezalandırılmayı hak etmezdi. Failin cezalandırılmasını gerektiren her fiil haram kabul edildiğine göre nehy, haramlığa delalet etmektedir.<sup>21</sup>

İkinci kelime olan "Rasûlullah dövme yapmayı ve yaptırmayı, kaş aldırması ve dişleri ayırıp inceltmeyi yasakladı." cümlesine gelince buradaki "yasakladı" kelimesinin ifade ettiği mana hususunda usûlcüler arasında farklı görüşler söz konusudur. Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) gibi bazı usûlcüler, sahabenin "Hz. Peygamber bunu emretti şunu yasakladı." şeklindeki ifadelerinin delil olamayacağını iddia etmişlerdir. Bunların temel argümanı,

<sup>19</sup> Her bir mananın örneği için bkz: Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 2/66; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/996.

<sup>20</sup> Fukahâ metodunu benimseyen usûlcülerin bu konudaki görüşleri için bkz: Alâuddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkândî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulber, 1984, 235; Aladdin Abdülaziz b. Ahmed Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli'l-fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 2/376-377. Mütekellin usulcülerin görüşleri için bkz: Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî (Beyrut: er-Risâletü'l-Alemiyye, 2012), 1/117; Şîrâzî, *el-Lum'a*, 66; Fahreddin Muhammed b. Ömer. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi-usûli'l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, ts.), 2/281; Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-munîr*, thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd (Riyâd: Mektebu'l-Abîkân, 1993), 3/83; Muhammed Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmi (Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000), 1/496. Abdülkerim en-Nemle, *el-Muhezzeb fi ilmi usûli'l-fıkhî'l-mukâren* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 3/1433; Vehbe Zuhaylî, *Usûlu'l-fıkhî'l-İslâmî* (Beyrût: Dâru'l-fıkr, 1996), 1/234.

<sup>21</sup> Şîrâzî, *el-Lum'a*, 66; Nemle, *el-Muhezzeb*, 3/1433; H. Yunus Apaydın, "Nehiy", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/545.

bunun bir sahâbe okuması olduğudur. Onlara göre emir ve nehiy ifadelerinin anlamı hakkında görüş ayrılığı olması, bu tür ifadelerden mutlak olarak haramı anlamaya engeldir. Çünkü sahâbenin Hz. Peygamber'den işittiği bir sözü, aslında emir ve nehiy ifade etmese de bu şekilde yorumlaması mümkündür. Bu sebeple "Hz. Peygamber şunu yasakladı." gibi bir rivâyet, bizzat kendisinden duydukları sözleri nakletmedikleri sürece delil olarak kabul edilemez.<sup>22</sup>

Usûlcülerin çoğu, "Hz. Peygamber şunu emretti ve şunu yasakladı." ifadesinin delil olduğunu ve Hz. Peygamber'in ağzından çıkan sözlerle aynı hükme tabi olduğunu savunmuştur. Onlara göre sahâbiler, Hz. Peygamber'in kullandığı kelimelerle neyi kastettiğini bilmedikleri zaman bu tür kelimeleri rivâyette kullanmazlardı. Üstelik Arapça kendi dilleri olduğu için hangi kavramın emir ve yasak anlamına geldiğini çok iyi biliyorlardı. Bu nedenle onların Hz. Peygamber'in ağzından rivâyet ettikleri hadisler kabul edildiği gibi "Hz. Peygamber şunu emretti ve şunu yasakladı." şeklindeki hadisler de kabul edilmelidir.<sup>23</sup>

"Hz. Peygamber falana lanet etti." cümlesinin anlamının tespitine gelince, usûlcüler bu tür ifadelerin hem haramlık hem de kerâhet ihtimalini taşıdığını ifade etmişlerdir.<sup>24</sup> İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262), bazı âlimlerin büyük günahların tespiti için "nasslarda onlar hakkında bir tehdit, had cezası veya lanetin bulunması" şeklinde bir kriter belirlediklerini ifade etmiştir.<sup>25</sup> Âlimlerin bu kriteri, "Lanet etti." cümlesinin haramlığa delaletinin daha güçlü olduğunu göstermektedir.

Dövme yaptırmanın, kaş aldırmanın ve dişleri ayırıp inceltmenin hükmünü ifade etmek için kullanılan bu üç kavramın ne anlama geldiğinin tespiti çerçevesinde bu fiillerin haram olduğu sonucuna varılabilir. Ancak bu konuda farklı görüşler de mevcuttur. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in bu yasağı

<sup>22</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2/809-810; Cemâleddîn Ebû Ömer Osman İbn Hâcib, *Muhasaru'l-Münteha's-sûli ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*, thk. Nezâr Hamâd (Beyrut: Dâru ibn Hazm, 2006), 1/605.

<sup>23</sup> Şîrâzî, *el-Lum'a*, 64-65; Râzî, *el-Mahsûl*, 4/446; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/810; İbn Hâcib, *Muhasar*, 1/604; Şemsuddîn Mahmud b. Abdirrahman b. Ahmed el-İsfahânî, *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari ibn Hâcib*, thk. Muhammed Muzhir Bekâ (Cidde: Dâru'l-Medenî, 1986), 1/722.

<sup>24</sup> Zekiyüddîn Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 68-69.

<sup>25</sup> İzzeddîn Abdulaziz İzz b. Abdisselâm, *Kavâidu'l-ahkâm fi ıslâhi'l-enâm*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Mısır: Mektebetu kulliyeti'l-ezheriyye, 1991), 1/24. İzz b. Abdisselâm buna, arazinin sınırlarını değiştirmeyi örnek olarak zikretmiştir. Ona göre, bunun büyük günah kabul edilmesinin nedeni, bu konuda lanetin bulunmasıdır. Bkz: İzz b. Abdisselâm, *Kavâidu'l-ahkâm*, 1/24.

tahrim olarak değil de kerahet olarak yorumladığına dair bazı rivâyetler bulunmaktadır.<sup>26</sup>

Hadislerde söz konusu fiillerin kadınlar için yasaklanması, bunların erkekler için serbest olduğu anlamına gelmemektedir. Bu hüküm, kadınlar için olduğu kadar erkekler için de geçerlidir. Hadislerde kadınların özel olarak zikredilmesi, bu fiillerin kadınlar arasında daha yaygın olmasından kaynaklanmaktadır.

#### 4. DÖVME YAPTIRMA, KAŞ ALDIRMA VE DIŞLERİ AYIRIP İNCELTME YASAĞININ İLLETİ

Dövme yaptırma, kaş aldırma ve dişleri ayırarak inceltme yasağının illetinin farklı şekillerde tespit edilmesi mümkündür.

##### 4.1. Yaratılışın Değiştirilmesi (Tağyîr)

Râgıb el-İsfehânî, yaratılış değiştirilmenin iki şekilde gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. Bunlardan ilki, bir şeyin özüne karışmadan sadece şeklini değiştirmek; ikincisi ise bir nesneyi başka bir nesneye dönüştürmektir.<sup>27</sup> Ancak yaratılış değiştirmek maddi olabileceği gibi manevi de olabilir. Burada ele alacağımız değişiklik ilk kısım olan maddi değişikliktir.

Yaratılış değiştirilmenin (tağyîr) haram olduğunu açıkça kanıtlayan üç delil bulunmaktadır.<sup>28</sup> Bunlardan ilki, Nisâ suresinin 119. âyetidir. Cenab-ı Hak, müşriklerin Allah'ı bırakıp dişi olarak nitelendirdikleri putlara tapmalarının aslında şeytana tapma olduğunu beyan edip şeytanın lanetlendikten sonra şöyle dediğini nakletmiştir: *“O halde andolsun ki, ben de kullarından bir kısmını kendi tarafıma çekeceğim. Ve onları saptıracağım, kuruntularının peşinden sürükleyeceğim, onlara emirler verip deve, koyun, keçi ve sığır gibi hayvanlarının kulaklarını yarıdacağım. Ben onlara öyle telkinlerde bulunacağım ki, Allah'ın yarattıklarına verdiği şekli değiştirip bozacaklar.”*<sup>29</sup>

“Allah'ın yarattıklarını değiştirmek” manası konusunda üç farklı yaklaşım bulunmaktadır: Birincisi Allah'ın, insanı yaratılış amacına uygun

<sup>26</sup> *el-Mevsûatu'l-fikhiyye*, 14/81.

<sup>27</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *Mufredâtu elfâzi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014), 619.

<sup>28</sup> Eymen Sâlih, “Tağyîru'l-halk”, *el-Mecelletu'l-Ürdüniyye fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 16/1 (2020), 149.

<sup>29</sup> Abdulkadir Şener vd., *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014), en-Nisâ, 4/118-119.

olarak yönelttiği tevhit dini olan İslam'ı bırakıp şirke girmek, Allah'ın helal kıldığını haram, haram kıldığını helal kılmak biçimindeki manevi tağyîr; ikincisi, insan veya hayvan bedeninde değişiklik yapmak şeklinde maddi tağyîr; üçüncüsü ise hem maddi hem de manevi tağyîrdir.<sup>30</sup>

İkinci delil Rûm suresinin 30. âyetidir. Allah, şirkte direnenlerin boş arzu ve heveslerine uyduklarını beyan ettikten sonra Hz. Peygamber'e hitaben şöyle buyurmuştur: *"Ey Peygamber! Artık sen, sapıklık ve putperestlikten uzak (Hanîf) biri olarak bütün benliğine dine; Allah'ın insanları yaratmış olduğu tertemiz aslı fitrata yönel ve bu yoldan ayrılma. Allah'ın yarattığını kimsenin değiştirme yetkisi yoktur. İşte gerçek ve doğru olan din budur. Fakat insanların çoğu bu gerçeği bilmez."*<sup>31</sup> Bu ayetteki "değiştirmeği" maddi olarak anlayanlar olmuşsa da o, çoğunluk tarafından manevi olarak anlaşmıştır.<sup>32</sup>

Üçüncü delil ise dövme yaptıрма, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltme ile ilgili Abdullah b. Mes'ûd tarafından rivâyet edilen hadistir. Yukarıda geçtiği üzere bu hadiste İbn Mes'ûd, dövme yapan ve yaptıran, kaşlarını aldırın ve dişlerini ayırıp inceltenlere Allah'ın lanet ettiğini ifade ettikten sonra "Allah'ın yarattığını değiştirenler" (الْمُعَيَّرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ) şeklinde bir nitelemede bulunmuştur. Başka bir rivâyette bu niteleme "اللَّاتِي يُعَيَّرْنَ خَلَقَ اللَّهُ" şeklinde kaydedilmiştir.<sup>33</sup> Bu nitelemenin sadece son cümle olan "dişlerini ayırıp inceltenler" kelimesini mi yoksa her üç cümleyi mi nitelediği hususunun fıkıh usûlü açısından incelenmesi gerekmektedir.<sup>34</sup>

Mâliki, Hanbeli ve Şâfiî usûlcüler atıf edatıyla birbirine bağlanan yan cümleciklerden oluşan cümleden sonra gelen bir sıfatın tüm yan cümlecikleri niteleyeceğini savunurken, Hanefî usûlcüler ile bazı Mu'tezilî usûlcüler sadece

<sup>30</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecc, 2001), 7/492-502; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 11/223-224; Muhâmmmed b. Ali b. Muhâmmmed eş-Şevkanî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâru ibn Kesir, 1414), 1/595-597; Ebû Senâ Şihâbuddîn Muhammed b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, thk. Ali Abdulbaî (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-ilmiyye, 1415), 3/144; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru Kur'aânî'l-azîm (Tefsîru'l-menâr)* (el-Heyetü'l-Misriyyetu'l-amme li'l-kitab, 1990), 5/341-349; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 5/205.

<sup>31</sup> Şener vd., *Yüce Kur'an*, er-Rûm, 30/30.

<sup>32</sup> Sâlih, "Tağyîru'l-halk", 152-153.

<sup>33</sup> Bkz: Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/307.

<sup>34</sup> Bu konu, atıf edatı ile birbirine bağlanan cümlelerden sonra gelen istisnânın hangi cümleye döneceği konusu ile aynı mahiyete sahip olduğu için usûlcüler, bu konuda açıklama yapmak yerine okuyucuyu istisna konusuna yönlendirmekle yetinmişlerdir.

son cümleciği niteleyeceğini savunmuştur.<sup>35</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328) bu görüşleri aktardıktan sonra Hanefilerin tercih ettiği görüşün daha kuvvetli olduğunu vurgulamıştır.<sup>36</sup> Ebubekir el-Bâkillânî (ö. 403/1013 ) ve Gazâlî (ö. 505/1111) gibi bazı Eş'arî kalamcı usûlcüler ise delil olmadıkça hiçbir cümleye sıfat olamayacağını savunmuşlardır.<sup>37</sup> Bu usûlî tartışmayı esas alırsak Hanefilerin sadece dişleri ayırıp inceltmeyi hilkati değiştirme olarak değerlendirdiği diğer üç mezhep usûlcülerinin ise dövme yaptırmayı ve kaşları aldırılmayı da yaratılışı değiştirme olarak kabul ettiği söylenebilir. Ebû Bekir b. Arabî, İbn Dakîki'l-İd (ö. 702/1302), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Bedruddîn el-Aynî (ö. 855/1451) ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi âlimler her üç cümle için de "yaratılışı değiştirme" sıfatını tercih ederken Aynî, bu kaydı sadece son cümleye sıfat yapanların da bulunduğunu zayıf bir görüş olarak (kîle) nakletmektedir.<sup>38</sup> Aynî bununla İbn Teymiyye'yi ya da Hanefileri kastetmiş olmalıdır.

İbn Mes'ûd'un rivâyet ettiği hadisteki "Allah'ın yarattığını değiştirme" sıfatının hükmün illeti kabul edilip edilmeyeceği meselesine gelince, teknik olarak usul açısından bunun illet olmasında herhangi bir engel bulunmamaktadır. Usûlcülere göre bir hükmün, gerekçe olarak takdir edilmediğinde cümlede yer almasının faydalı olmayan bir vasıfla birlikte zikredilmesi, bu vasfın illet olduğunu gösterecektir.<sup>39</sup> Burada da aynı durum söz konusudur. Dövme yaptıranlara, kaşlarını yolanlara, dişlerini inceltenlere lanet edildikten sonra, bu işlemin yaratılışın doğasını değiştirmek olarak nitelendirilmesi, bu nitelemenin bir illet olduğunu ortaya koymaktadır. Aksi takdirde bu niteleme anlamsız olurdu.

Esasında ister nass tarafından belirlensin isterse icthad ile tespit edilsin, illet zaten bir sıfat türüdür. Örneğin, zina yapan erkek ve zina yapan kadınlara

<sup>35</sup> Şîrâzî, *el-Lum'a*, 98; Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzâbâdî eş-Şîrâzî, *et-Tabsire fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Hîtû (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1983), 173-174; Râzî, *el-Mahsûl*, 3/43; Âmidî, *el-İhkâm*, 3/1211; Muhammed Emin Emîr Padişâh, *Teysîru't-Tahrîr* (Mekke: Dâru'l-Bâz, ts.), 1/302.

<sup>36</sup> Ebu'l-Berekât Abdusselâm İbn Teymiyye vd., *el-Müsevvede fi usuli'l-fikh*, thk. Ahmed b. İbrahim b. Abbâs ez-Zervî (Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2001), 354-355.

<sup>37</sup> Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2/185-188; Emîr Padişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, 1/302.

<sup>38</sup> Muhammed b. Abdillâh Ebû Bekir İbn Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî (Beyrût: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/517; Takiyuddîb Ebû'l-Feth İbn Dakîku'l-İd, *Şerhu'l-İlmâm bi Ehâdisi'l-Ahkâm*, thk. Muhammed Hallûf (Beyrut: Vezaretü'ş-Şuuni'l-İslamiyye ve Dâru'n-Nevâdir, 2009), 3/379; Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 18/236; Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetu'l-kârî* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-türâsi'l-Arabî, ts.), 19/225; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdu's-sârî* (Mısır: el-Matbeatu'l-kubrâ, 1323), 8/474.

<sup>39</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/1716; Sâlih, "Tağyîru'l-halk", 135.

yüz celde vurmayı emreden ayette<sup>40</sup> illet bir nitelik olarak zikredilmiştir. Zira bu ayette zina eyleminin, failine nispet edilerek zânî şeklinde zikredilmesi, celde hükmünün gerekçesinin zina olduğunu ortaya koymaktadır. İçkinin haram kılınmasının gerekçesi olarak kabul edilen iskâr (sarhoş edici madde) da aynı şekilde bir vasıftır. Aynî ve Kastallânî gibi muhaddisler de “Allah’ın yaratılışını değiştirenler” sıfatının illet olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>41</sup>

Bununla birlikte Kurtubî (ö. 671/1273) dövme yaptırma, kaş aldırma ve dişleri inceltme yasağının gerekçesinin tartışıldığını ifade etmiştir. Onun aktardığına göre bazı âlimler bu fiillerin aldatmaya sebep olmasından dolayı yasaklandığını savunurken, bir kısmı ise bunun hilkatini değiştirme olduğunu ve bu sebeple yasaklandığını ifade etmişlerdir. Kurtubî bu bilgiyi naklettikten sonra İbn Mes’ûd’un rivâyetini gerekçe göstererek tercihinin hilkatini değiştirmekten yana kullanmıştır.<sup>42</sup>

Dövmeye yaptırma, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltme yasağının illetinin, hilkatini değiştirme olarak kabul edilmesi durumunda, bu yasağın daimi olduğuna hükmedilmesi gerekecektir. Zira yukarıda değinildiği gibi hüküm illete bağlı olduğu için illetin bulunduğu durumlarda hükmün de bulunması gerekmektedir. “Allah’ın yarattığını değiştirme” daima mevcut olduğuna göre hüküm de varlığını koruyacaktır.

#### 4.2. Günah(kârlar)ın Sembolü Olması

Dövmeye yaptırma, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltme yasağının gerekçesinin bu fiillerin günahkârların niteliği olması şeklinde tespiti de mümkündür. Buradaki günah kelimesini geniş manada kullanıyoruz. Yani herhangi bir fiil ister şirk/müşriklerin ve küfür/kâfirlerin isterse günah/günahkârın alameti olsun yasaklanma gerekçesi olarak kabul edilebilir. Bu fiillerin yasaklanma gerekçesinin, bunların İslam’ın yasakladığı tavır ve davranışların ya da bu davranışlarda bulunanların sembolü olması biçiminde belirlenmesi de imkân dâhilindedir. Bunun “yabancılara benzeme” ya da “yabancılara aykırı davranma” olarak da nitelendirilmesi mümkündür. İletinin bu şekilde tespit edilebilmesi için Şâri’ tarafından “günaha sembol olma” vasfının, hükmün gerekçesi olarak dikkate alınıp alınmadığının belirlenmesi gerekmektedir. Şâri’, herhangi bir hükmü koyarken günaha sembol olma vasfını dikkate almışsa bu vasfın hükmün konulmasında etki sahibi (müessir)

<sup>40</sup> en-Nûr, 24/2.

<sup>41</sup> Aynî, *Umdetu’l-kârî*, 22/63; Kastallânî, *İrşâdu’s-sârî*, 8/480.

<sup>42</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş (Kâhire: Dâru’l-Kutu’l-Mısriyye, 1965), 5/393.

bir vasıf olduğuna hükmedilecek ve dövme yaptırma, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltme yasağının gerekçesi olarak belirlenecektir.

Müslim'in rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber, güneşin doğup biraz yükselmesine, tepeye varıp batıya meyletmesine ve batmaya yaklaşmasından batışına kadar namaz kılmayı yasaklamıştır.<sup>43</sup> Bu üç vakitte namazın yasaklanma gerekçesi başka bir rivâyette bizzat Hz. Peygamber tarafından "Kâfirler bu üç vakitte güneşe secde ediyorlar." (وَجِيئَنِي بِسُجْدٍ لَهَا الْكُفَّارُ) şeklinde açıklanmıştır.<sup>44</sup> Nass tarafından ortaya konulan bu gerekçeden de anlaşılacağı üzere buradaki yasağın illeti bu fiilin, küfrün/kâfirlerin fiiliyle benzeşme niteliğini taşımasıdır.

Hz. Peygamber'in çocukların saçlarını tıraş etmedeki tavrı ile kadınların saçlarına ekleme yapmaları ve saçın boyanması konusundaki tutumu da bir fiilin günah/günahkârların sembolü olması sebebiyle yasaklanacağına örnek teşkil etmektedir. Hz. Peygamber, çocukların saçlarının ön tarafında bir miktar bırakıp geri kalanının komple tıraş edilmesini yasaklamıştır. Ya tamamının bırakılması ya da hepsinin tıraş edilmesini emretmiştir.<sup>45</sup> Ebû Dâvud'un rivâyet ettiğine göre İmâm Mâlik, bu tıraş modelinin Yahudilerin sembolü olduğunu ifade etmiştir.<sup>46</sup> Hz. Peygamber herhangi bir gerekçe zikretmeden kadınların saçlarına saç eklemelerini yasaklamıştır.<sup>47</sup> Muâviye (ö. 60/680) bu fiili Yahudilerin yaptığını belirtmiştir.<sup>48</sup> Hz. Peygamber saçlardaki beyaz kılların Allah'ın nuru olduğunu beyan etmesine<sup>49</sup> rağmen Müslümanlara, ağaran saçlarını boyamalarını tavsiye etmiş ve bunun gerekçesini Yahudilere ve Hristiyanlara muhalefet olarak açıklamıştır.<sup>50</sup>

Bütün bu rivâyetler, Şâri'in bir fiilin günahın/günahkârların sembolü olmasını hükümlerin gerekçesi olarak gördüğünü göstermektedir. Bu nedenle dövme yaptırmanın, kaş aldırmanın ve dişleri ayırıp inceltmenin yasaklanmasının, bu fiillerin günah/günahkârların sembolü olmalarına dayandırıldığını söylemek mümkündür. Ancak böyle bir sonuca ulaşabilmek

<sup>43</sup> Müslim, "Kitâbu salâti'l-müsâfir", 52 (Hadis no: 831); Ebû Dâvûd, "Kitâbu'l-cenâiz", 51 (Hadis no: 3192).

<sup>44</sup> Müslim, "Kitâbu salâti'l-müsâfir", 52 (Hadis no: 832).

<sup>45</sup> Buhârî, "Libâs", 72 (Hadis no: 5920); Ebû Dâvûd, "Tereccül", 14 (Hadis no: 4193-4195).

<sup>46</sup> Ebû Dâvûd, "Tereccül", 15 (Hadis no: 4193-4197).

<sup>47</sup> Buhârî, "Libâs", 83 (Hadis no: 5936).

<sup>48</sup> Buhârî, "Libâs", 83 (Hadis no: 5938).

<sup>49</sup> İbn Mâce, "Kitâbu'l-edeb" 25, (Hadis no: 3721).

<sup>50</sup> Buhârî, "Libâs", 67 (Hadis no: 5899); Müslim, "Libâs ve'z-zînet, 25 (Hadis no:2103 ); Ebû Dâvûd, "Tereccül" 18, (Hadis no: 4203).

için bu fiillerin Hz. Peygamber döneminde bir günahın veya o günahı işleyenlerin sembolü olduğunun tespit edilmesi gerekir.

Araştırmalarımız neticesinde gerek Hz. Peygamber gerekse câhiliye dönemini ele alan tarih kitaplarında bu fiillerin günah veya günahkârların alameti olduğuna dair net bir bilgiye rastlayamadık. Ancak Tunuslu Mâlikî hukukçu Muhammed Tahir b. Âşûr (ö. 1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr* adlı eserinde bu konuda bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Nisâ suresinin 119. ayetinde geçen "Allah'ın yarattığını değiştirecekler." (فَلْيَبَدِّلْ خَلْقَ اللَّهِ) kavramının; yıldızları ilah edinmek, ay ve güneş tutulmasını insanların durumu ile ilişkilendirmek, Allah'ın yarattığı varlığı amacının dışında kullanmak, fıtrat dini olan İslam dışında başka bir dini kabul etmek anlamına geldiğini belirten İbn Âşûr, Allah'ın izin verdiği ölçüde mahlûkatta yapılan tasarruf ve güzelleştirme kapsamına giren işlemlerin tağyîre girmediğini belirtmiş ve sünnet olma, saçını tıraş etme, tırnaklarını kesme ve kadınların kulaklarını delmelerini örnek olarak zikrettikten sonra konuyu, güzelleşmek için kaşlarını aldırma ve dişlerinin arasını ayırıp inceltenlerin lanetlendiğini bildiren hadise getirmiştir. Ona göre bu hadisin yorumu zor meselelerden biridir. Zira hilkati değiştirmenin ölçüsü, şeytana itaatin söz konusu olduğu durumlarda gerçekleşir. Bu da bir fiilin şeytani inanca alâmet kılınmasıyla ancak tahakkuk eder. Başka bir ifadeyle tağyîrin söz konusu olabilmesi için işlenen fiilin şirk ve küfrün ya da günahın sembolü olması gerekmektedir. Bu nedenle Hz. Peygamberin kaşlarını yolmaları ve dişlerini ayırıp inceltenleri lanetlemesinin illetini, yaratılışı değiştirmek olarak değerlendirmek sorunludur.<sup>51</sup>

İbn Âşûr, bu eleştiriyi yaptıktan sonra bu fiillerin yasaklanma gerekçesinin iki şekilde anlaşılabilirliğini belirtmiştir: Birincisi bu fiillerin, o dönemde iffetsiz kadınların alameti olması; ikincisi ise müşrik kadınların sembolü olmasıdır.<sup>52</sup> Buna göre cahiliye devrinde hayat kadınlarının veya müşrik kadınların dövme yaptırmaları, kaşlarını aldırma ve dişlerini ayırıp inceltmeleri sebebiyle Hz. Peygamber, Müslüman kadınlara bu fiilleri yasaklamış ve faillerini de lanetlemiştir.

İbn Âşûr tarafından dile getirilen bu görüşün temelinde Mâlikî fâkih ve usûlcü Şihâbuddîn el-Karâfi'ye (ö. 684/1285) ait bir değerlendirme yer almaktadır. Başka bir deyişle İbn Âşûr, Karâfi'nin yaptığı üstü kapalı bir eleştiriyi genişleterek savunmaya çalışmıştır. Bu hadiste geçen "Allah'ın yarattığını değiştirmek" ifadesini anlayamadığını belirten Karâfi, İslam

<sup>51</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/206.

<sup>52</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/206.



hukukunda (şeriat) güzelleşme amacıyla yapılan tağyîrin haram kapsamında değerlendirilmediğini, sünnet olmanın, tırnak kesmenin, saç kısaltmanın, ellere ve saça kına yakmanın buna örnek olduğunu ifade etmiştir.<sup>53</sup>

Abdüzrezzâk es-San'ânî'nin naklettiği bir rivâyet de İbn Âşûr'un tespitini teyit etmektedir. Buna göre tabiûn âlimlerinden İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742), kendisine dövmenin hükmünü soran Ma'mer b. Râşid'e (ö. 153/770) şu cevabı vermiştir: "Bu, cahiliye ehlinin süslerinden/sembollerinden biridir" ( مِنْ زِيِّ أَهْلِ (الْجَاهِلِيَّةِ)).<sup>54</sup> Zührî'nin dövme yapmayı cahiliye ehlinin süsü olarak nitelendirmesi, bu fiilin şirkin ve dolayısıyla müşriklerin özelliklerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır.

Dövme yaptırmanın ve kaş aldırmanın caiz olduğuna dair bazı fetvaların verilmesi İbn Âşûr'un tespitini doğrulayan bir diğer husustur. Örneğin sonraki dönem (müteahhirûn) Mâliki fakihlerinden bazıları dövmenin mekruh olduğunu savunurken, bazıları da Hz. Âişe'den gelen bir rivâyeti delil göstererek kadının kocasının izniyle ve onun için süslenmek amacıyla dövme yaptırabileceğini söylemiştir.<sup>55</sup> İbn Âbidîn (ö. 1252/1836), kaş aldırma yasağının yabancılar için süslenen kadınlara yönelik olduğunu belirtmiştir. Ona göre muhanneslere (kadınlara benzemeye özenen erkekler) benzememek kaydıyla kadınların kaşlarını ve yüzlerindeki tüyleri aldurmalarında bir sakınca yoktur.<sup>56</sup> Hz. Peygamber, erkeklere benzemeye özenen kadınları (mutereccile) ve kadınlara benzemeye özenen erkekleri (muhannesîn) lanetlemiş ve onlara bazı yaptırımlar uygulamıştır.<sup>57</sup> Bu işlem hilkatî değiştirmenin maddî boyutuna örnek olarak zikredilebilir. Bir Müslüman, Hz. Peygamber'in lanetlediği fiilleri yapamayacağı gibi bu fiilleri işleyenlerin sembolü olan fiilleri de yapamaz. İslam'ın izin verdiği bir fiil, günah veya küfrün alameti değilse yapılmasında bir sakınca görülmezken, günah ya da küfrün sembolü olması durumunda sakıncalı ve yasak görülmektedir.

Yunan ve Roma gibi kadim kültürlerde dövmenin belli bir tanrıya adanmışlığın sembolü, kulluğu simgeleyen bir damga ve fahişelik gibi belli bir

<sup>53</sup> Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zehîre*, thk. Muhammed Hacî (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994), 13/315.

<sup>54</sup> Abdurrezzak, *el-Musannef*, 3/145.

<sup>55</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Adevî, *Hâşiyetu'l-Adevî ala Şerhi Kifâyeti'r-rebbânî*, thk. Yusuf Muhammed el-Bukâî (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1994), 2/459.

<sup>56</sup> Muhammed Emin b. Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992), 6/373.

<sup>57</sup> Buhârî, "Libâs", 61-62 (Hadis no: 5885-5886); Ebû Dâvûd, "Libâs", 28 (Hadis no: 4097).

meslek grubunun işareti olduğu<sup>58</sup> göz önünde bulundurulursa İbn Aşûr'un tespiti daha da netleşecektir.

İslam geleneğinde dövme yaptırmının, kaş aldırmanın ve dişleri ayırıp inceltmenin yasaklanmasının gerekçesi olarak "Allah'ın yarattığını değiştirmek" ön plana çıkmıştır. Bunun temel sebebi, bu hükmü rivâyet eden İbn Mes'ûd'un, bu fiilleri yaratılışı değiştirmek olarak nitelendirmesidir. Ancak İbn Mes'ûd'un sahâbeden biri olduğu ve sahâbenin ittifak ettiği konularda farklı görüş beyan etme imkânı bulunmamasına rağmen bireysel olarak beyan ettiği görüşlerin kabulü konusunda mezhepler arasında fikir ayrılığı bulunduğu göz önünde bulundurulması halinde, söz konusu illet mansûs değil müstanbet olarak kabul edilecektir.<sup>59</sup> Bu kabul edildiği takdirde, "nasta zikredilen illet varken ictihadla illetin tespit edilmesinin mansûs illetin iptali anlamına geleceği, bunun da caiz olmadığı"<sup>60</sup> şeklinde bir itiraz söz konusu olmayacaktır.

Bu fiillerin yasaklanma illeti Allah'ın yarattığını değiştirmek olarak kabul edilirse, deri altına enjekte edilmeden kına, boya ve benzeri maddelerle deri üzerine yapılan dövmeler caiz kabul edilecektir. Özellikle Mâliki hukukçular bu konuya dikkat çekmişlerdir. Örneğin Kâdî İyâz (ö. 544/1149), İmam Mâlik'in, kadınların ellerine kına yakmasını caiz gördüğünü bildirmiştir. İyâz'a göre Hz. Peygamber tarafından yasaklanan dövme kalıcı dövmedir. Kalıcı olmayan dövmelerin kadınlar için bir sakıncası yoktur.<sup>61</sup>

İlet sembol olarak kabul edilirse deri üzerine çizilen figürlerin belli bir günahı/günahkârları karakterize edip etmediği incelenir. Bu fiiller Müslüman toplumunun geneli tarafından batıl inanç ve ideolojilerin bir özelliği veya Allah'ın yasakladığı bir eylemin alameti olarak algılanıyorsa haram, aksi takdirde helal kabul edilecektir.

<sup>58</sup> Joshua J. Mark, <https://www.ancient.eu/article/1000/tattoos-in-ancient-egypt/0901.207>, 10.02.2018.

<sup>59</sup> "Allah'ın yarattığını değiştirenler" ifadesinin Hz. Peygamber'e mi yoksa İbn Mes'ûd'a mı ait olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır. Bu ihtilafın sebeplerinden biri, yukarıda zikredilen hadislerin başındaki ifadelerin farklı şekilde rivâyet edilmesidir. Buhârî bu hadisin baş tarafını üç farklı cümle ile rivâyet etmiştir: "Allah lanet etti.", "Rasûlullah lanet etti." ve "Abdullah lanet etti.". Bkz: Buhârî, "Kitâbu'l-libâs", 82 (Hadis No: 5931), 84 (Hadis No: 5939), 85 (Hadis No: 5943). Bunun gerekçelerinden birisi de bu fiilleri yapanların lanetlendiğine dair hadislerin, İbn Mes'ûd dışında başka sahâbeler tarafından "Allah'ın yarattığını değiştirmek" kaydı eklenmeksizin rivâyet edilmesidir. Ayrıntılı bilgi için bkz: Sâlih, "Tağyîru'l-halk", 156-157.

<sup>60</sup> Bazı araştırmacılar, bu kuraldan hareketle İbn Aşûr'un tespit ettiği illete itirazda bulunmuşlardır. Bkz: Sâlih, "Tağyîru'l-halk", 155.

<sup>61</sup> Ebû Abdillâh Muhammed el-Gırnâtî el-Muvâfık, *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari'l-Halîl* (Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1994), 1/287.

Dövme yaptırma, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltme fiillerini ikiye ayırıp ayrı ayrı gerekçelendirmek de mümkündür. Dövmenin yasaklanma gerekçesi "Allah'ın yarattığını değiştirmek" ve kaş alma ve dişleri ayırıp inceltmenin illeti de "günahın/günahkârların simgesi" olarak belirlenebilir. Dövmenin, iğne gibi iz bırakıcı ve yaralayıcı bir cisimle doğrudan deri üzerine çizim yapmak olduğunu, bunun da bedene bir müdahale olduğunu söylemek mümkündür. Hadislerde geçen Allah'ın yarattığını değiştirmek, salim ve sağlıklı olan bir türün yaratılışının genel kıvamına bir müdahale olarak görülebilir. Bu bağlamda salim ve sağlıklı insan derisi üzerinde yapılan kesici müdahaleler (nass ile belirtilenler hariç) yaratılışı değiştirme olarak değerlendirilebilir. İnsanın genel görünümüne göre salim ve sağlıklı olma özelliği taşımayan durumlar hastalık, bunlara yönelik müdahale ise tedavi olarak kabul edilebilir.

Abdullah b. Mes'ûd'un rivâyet ettiği hadiste her üç fiilin de Allah'ın yarattığını değiştirme olarak nitelendirilmesi, farklı gerekçelendirmelerin önünde bir engeldir. Ancak bu engeli aşmak mümkündür. Hz. Peygamber'in, bu fiilleri, illetini beyan etmeksizin farklı zamanlarda yasakladığını ancak İbn Mes'ûd'un bunları, Allah'ın yarattığını değiştirme olarak değerlendirip bir araya toplayarak tek bir rivâyette naklettiğini kabul ederek bu engeli ortadan kaldırmak imkân dâhilindedir. Böyle bir kaniya varmanın argümanlarından biri, Hüzeyl b. Şurahbîl kanalıyla gelen ve İbn Mes'ûd'un bu fiillerle birlikte başka fiillerin de lanetlendiğini bildirdiği rivâyettir. Bu rivâyette Abdullah b. Mes'ûd şöyle buyurmuştur: "Rasûlullah, dövme yapana ve yaptırana, saçına ek yapana ve yaptırana, hülle yapana ve yaptırana, faiz yiyene ve yedirene lanet etti."<sup>62</sup>

Aslında dövme yaptırma, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltme fiillerinin birden fazla illetten dolayı yasaklandığını kabul etmek de mümkündür. Bu konu usûlcüler arasında tartışmalı olsa da Hanefîler ile Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), Ebu'Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249) ve İcî (ö. 756/1355) gibi usûlcüler bir hükmün birden fazla illetle gerekçelendirilmesinin caiz olduğunu savunmuşlardır.<sup>63</sup> Bu sebeple dövmenin insan sağlığına zarar verdiği ve ahlaksızlığın sembolü olduğu, başka bir deyişle ahlakilik ve fıtratı bozma gerekçesiyle yasaklandığı söylenebilir. Kaşları aldırma ve dişleri ayırıp inceltmenin yasaklanması da bu iki fiilin ahlaksızlık alameti olduğu ve aldatmaya neden olduğu gerekçesiyle gerekçelendirilebilir. Hanefî fakih

<sup>62</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/195; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/203; Sâlih, "Tağyîru'l-halk", 157.

<sup>63</sup> Bir hükmün birden fazla illet ile ta'lîl edilebileceğini savunan ile buna karşı çıkanların delilleri ve bu konudaki tartışma için bkz: Yusufoglu, *Âmidî'nin Ta'lîl Anlayışı*, 98-102.

Bedruddîn el-Aynî dövme yaptırmamanın hem Allah'ın yarattığını değiştirme hem de Cahiliye ehlinin ameli olması sebebiyle yasaklandığını ifade etmektedir.<sup>64</sup>

## 5. DÖVME YAPTIRMA, KAŞ ALDIRMA VE DİŞLERİ AYIRIP İNCELTME YASAĞININ HİKMETİ

Dövme yaptıрма, kaş aldırma ve dişleri ayırıp inceltme hükmünün hikmetini illete bağlı olarak her bir fiil için ayrı ayrı belirlemek mümkündür. İlet, fıtratı değiştirmek olarak kabul edilirse hikmeti, sağlığa zarar vermek ve gerçeği gizleyerek insanları kandırmak olarak belirlemek mümkündür.

Bu hükmün hikmeti, sağlığa zarar vermek olarak kabul edilirse fıtratı değiştirme vasfını bu fiillerin hükmünün illeti kılanın, bu fiillerin içerdiği zarar olduğu söylenebilir. Şâri'in bu fiilleri yaratılışı değiştirme olarak değerlendirip yasaklayarak insan bedenini zararlı fiillerden korumayı amaçladığını ifade etmek mümkündür.

Hattâbî (ö. 388/998), Askalânî ve Kastallânî gibi âlimler, ikinci hikmete dikkat çekmişlerdir. Bu âlimlere göre Hz. Peygamber'in dövme yapanları, kaşlarını yolanları ve dişlerini ayırarak inceltenleri kınaması, bu fiillerin yalan, hile ve aldatma gibi olumsuzluklar içermesinden dolayıdır.<sup>65</sup> Cahiliye döneminde kadınların daha genç ve güzel görünmek, yaşlarını göstermemek için bu yönetime başvurdukları kabul edilmektedir. Bu durum dişleri ayırma ve inceltme olayında daha da belirgindir. İmâm Nevevî'nin (ö. 676/1277) aktardığına göre kadınlar yaşlandıkça dişlerinin arasındaki boşluk kalınlaşır. Daha genç görünmek için dişlerini ayırırlardı. Bu da gerçeği gizlemeye ve başkalarını aldatmaya yol açar.<sup>66</sup> Hikmetin yukarıdaki iki tanımını dikkate alarak şunları söylemek mümkündür: Allah'ın yarattığını değiştirme sıfatını hüküm illeti kılan, bu fiillerin içerdiği yalan, hile ve aldatmadır. Şâri', hükmü vermekle bu olumsuzlukların önüne geçmiştir.

Dövme yaptırmamanın, kaş aldırmanın ve dişleri ayırıp inceltmenin günahın/günahkârın sembolü olduğu için yasaklandığını kabul edersek bu hükmün hikmeti, günah/günahkârlar karşısında edilgen olmaktan kurtulmak ve toplumda kargaşa ve huzursuzluğa yol açmamak olarak tespit edilebilir. İslam'ın temel hedeflerinden biri de iradesine hâkim, başkalarına özenmeyen ve

<sup>64</sup> Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 11/204.

<sup>65</sup> Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 18/250; Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, 8/480.

<sup>66</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 14/106-107.

özgüveni yüksek bireylerden müteşekkil bir toplum oluşturmaktır. Şâri'i yukarıda bahsedilen eylemleri yasaklamaya sevk edenin bu temel ilke olduğu söylenebilir. Bu hüküm neticesinde Müslümanlar günah karşısında pasif bir konuma düşmekten kurtulmuşlardır.

İslam'da hükümlerin çoğu toplumun huzur ve refahını sağlamaya yöneliktir. Toplumda yanlış algılamalara neden olabilecek fiillerin yasaklanması da bu kapsamda değerlendirilmelidir. İslam'ın yasakladığı fiillerin sembolü olan bir eylemin yasaklanması, toplumda kargaşa ve huzursuzluğa neden olacaktır. Örneğin, İslam dininin hâkim olduğu bazı bölgelerde dövme yaptıran erkeklerin gizli dinsiz olarak kabul edildiği ve camilere girmelerine izin verilmediği bildirilmektedir.<sup>67</sup>

## 6. SONUÇ

Makalede varılan sonucun maddeler halinde şöyle sıralanması mümkündür:

1. İslam, koyduğu hükümlerle bir yandan ibadet ve sosyal yaşam alanında Müslümanlara yol gösterirken, diğer yandan da yeme-içme, giyim-kuşam ve estetik gibi konularda belirli kurallar ve kısıtlamalar getirerek Müslüman topluma özgün bir kimlik kazandırmıştır.

2. Hz. Peygamber (s.a.v.), İslam toplumunu zararlı fiillerden korumak, barış ve huzur içinde yaşamalarını sağlamak ve kendilerine ait bir kimlik oluşturmak için birtakım kurallar koymuştur.

3. Bu kurallardan biri de dövme yaptıranın, kaş aldırmanın ve dişleri ayırıp inceltmenin yasaklanmasıdır. Bazı fakihler buradaki yasağı kerahete hamletmişse de fakihlerin çoğunluğu bunun haramlığa delalet ettiğini savunmuştur.

4. Bu fiillerin yasaklanmasının gerekçesi, Allah'ın yarattığını değiştirmek veya iffetsiz kadınların sembolü olarak kabul edilmiştir. Kanaatimizce bu üç fiilin illetinin ayrı ayrı belirlenmesi gerekmektedir. Dövme yaptıranın yasaklanmasının illeti, bedene müdahale ederek Allah'ın yarattığını

<sup>67</sup> Faik Bulut, "Doğunun Tenindeki Nakış Dövme", *Atlas Dergisi*, (2002), 48. Dövme yaptıran yetişkinlerin kişilik özellikleri ve toplumsal algıları hakkında bir değerlendirme için bkz: Özlem Damla Yücel, *Dövme Yaptıran Erişkinlerin Kişilik Özellikleri, Kimlik Yönelimi Özellikleri ve Beden Algılarının İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Ana Bilim Dalı, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2015).

değiştirmektedir. Kaş aldırmanın ve dişleri ayırıp inceltmenin yasaklanması ise bu fiillerin o dönemde iffetsiz kadınların sembolü olmasıdır.

5. Bir gerekçeye dayanan hükümlerin varlığını koruyabilmeleri için gerekçenin varlığını sürdürmesi gerekmektedir. Hükümün dayandığı gerekçe zaman içinde değişmişse doğal olarak hüküm de değişecektir. Bu genel ilke İslam hukukunun gelişmesini sağlamakla kalmamış, aynı zamanda tarihte ortaya çıkan yeni meselelerin hükümünün belirlenmesine ve İslam'ın sabiteleri ile değişkenlerinin birbirinden ayrılmasına da önemli katkı sağlamıştır.

6. Müslüman âlimler, aralarında herhangi bir ayırım yapmadan hükümleri illet ve hikmetleriyle anlamaya çalışmışlarsa da tarihte bazı görüşler ön plana çıkmış, diğerleri ise geri planda kalmıştır.

## 7. KAYNAKÇA

- Abdurrezzak, Ebû Bekr b. Hümam, es-San'anî. *el-Musannef*. thk. Habibu'r-Rahmân el-Azamî. 12 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983.
- Adevî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Hâşiyetu'l-Adevî ala Şerhi Kifâyeti'r-rebbânî*. thk. Yusuf Muhammed el-Bukâî. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1994.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risale, 2001.
- Âmidî, Seyfuddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî vd. 5 Cilt. Riyâd: Daru'l-fadîle, 2016.
- Apaydın, H. Yunus. "Nehiy". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 32/544-547. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *Umdetu'l-kârî*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî. 2 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-alemiyye, 2012.
- Buhârî, Aladdin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 4. Basım, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrût: Daru ibn Kesir, 2002.
- Bulut, Faik. "Doğunun Tenindeki Nakış Dövme". *Atlas Dergisi*, 36-54.
- Buğda, Sadrettin. *Bâcî'nin Kıyas Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022) 128-129.
- Ca'd, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Cevherî. *el-Müsned*. thk. Âmir Ahmed Hardar. Beyrût: Müessesetü'nâdir, 1990.

- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- Cîzâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl. *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Muteha'l-usûl (Îcî Şerhî, Tetazânî ve Seyyid Şerif Haşiyeleri ile birlikte)*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-tarîfât*. Kahire: Daru'l-fadile, ts.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünenu'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm (Suudi Arabistan: Dâru'l-muğnî, 2000)
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenu Ebî Dâvûd*. thk. Râid b. Sabrî. Riyâd: Dâru'l-hadâre, 2015.
- Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî. *Müsnedu İshâkk b. Râhûye*. thk. Muhammed Muhtâr. Dâru'l-kitâbî'l-arâbî, 1423.
- Emîr Padişâh, Muhammed Emin. *Teysîru't-Tahrîr*. 4 Cilt. Mekke: Dâru'l-bâz, ts.
- Eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Feyruzâbâdî. *et-Tabsire fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Hîtû. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1983.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhâmmad b. Muhammed. *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1997.
- Hakemî, Ali Osman. "Hakîketü'l-hilâf fit-ta'lîl bi'l-hikme ve eseruhu fi'l-fikhi'l-İslâmî". *Mecelletu Ummi'l-Kurâ 9* (1414), 11-85.
- İsfehânî, Râgıb, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *Mufredâtu elfâzî'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 2014.
- İbn Abidin, Muhammed Emin. *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Dakîk el-Îd, Takiyuddîb ebû'l-Feth. *Şerhu'l-İlmâm bi ehâdisi'l-ahkâm*. thk. Muhammed Hallûf. 5 Cilt. Beyrut: Vezaretü's-Şuûni'l-İslamiyye ve Dâru'n-nevâdir, 2009.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. 7 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-rüşd, 2004.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bârî*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid. 26 Cilt. Beyrût: er-Risâletü'l-alemiyye, 2013.
- İbn Hâcib, Cemâleddîn Ebî Ömer Osman. *Muhasaru'l-Münteha's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*. thk. Nezîr Hamâd. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyâd: Mektebetü'l-meârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru sâdır, 1414.

- İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdilaziz. *Şerhu'l-Kevebi'l-munîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî, Nezîh Hammâd. 4 Cilt. Riyâd: Mektebu'l-Abîkân, 1993.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Berekât Abdusselâm vd. *el-Müsevede fi usulî'l-fikh*. thk. Ahmed b. İbrahim b. Abbâs ez-Zervî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-fadîle, 2001.
- İsfahânî, Şemsuddîn Mahmud b. Abdirrahman b. Ahmed. *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbn Hâcib*. thk. Muhammed Muzhir Bekâ. 3 Cilt. Cidde: Dâru'l-medenî, 1986.
- İzz b. Abdisselâm, İzzeddîn Abdulaziz. *Kavâidu'l-ahkâm fi islâhi'l-enâm*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 4 Cilt. Mısır: Mektebetu kulliyeti'l-ezheriyye, 1991.
- Joshua J. Mark, <https://www.ancient.eu/article/1000/tattoos-in-ancient-egypt/>. 09.01.2017.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl fi ilmi'l-usûl*. Ürdün: Dâru'l-feth, 2020.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris. *ez-Zehîre*. thk. Muhammed Hacî. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kastallânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sârî*. Mısır: el-Matbeatu'l-kubrâ, 1323.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-kutu'l-Misriyye, 1965.
- Ma'mer b. Râşid Ebû Urve el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habibu'r-Rahmân el-Azamî. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Memecik, Harun. *Dövme Yapmak ve Yaptırmakla İlgili Hadislerin İncelenmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye*. Kuveyt: Vezâratu'l-Evkâf ve Şuûnu'l-İslâmiyye, 1990.
- Muhammed Tahir b. Aşûr. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- Muvâfık, Ebû Abdillâh Muhammed el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari'l-Halîl*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1994.
- Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyn. *Sahihu Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nezer Muhammad el-Ferâyâbî. Riyad: Daru't-taybe, 2006.
- Nefrâvî, Şihâbuddîn Ahmed b. Ğânim. *el-Fevâkihu'd-Devvânî ala Risâleti İbn Zeyd el-Kayrâvânî*. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1995.
- Nemle, Abdülkerim. *el-Muhezzeb fi ilmi usûli'l-fıkhi'l-mukâren*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünenu'l-Kubrâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrût: Müessesetü'r-risale, 2001).
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabî, 1392.



- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*,. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1998.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi ilmi-usûli'l-fikh*. thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî. 6 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risale, ts.
- Sâlih, Eymen. "Tağyîru'l-halk". *el-Mecelletu'l-Ürdüniyye fi'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 16/1 (2020), 145-168.
- Semerkândî, Alâeddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdulber, 1984.
- Serahsi, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkıh)*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005)
- Şener, Abdulkadir vd. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.
- Şevkânî, Muhammed Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*. thk. Ebû Hafs Sâmî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-fadîle, 2000.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. *el-Lum'a fi usûli'l-fikh*. thk. Muhyiddin Dîb mustu, Yusuf Ali Bedivi. Beyrût: Dâru ibn Kesir, 1995.
- Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Tefsîru't-Taberî Câmîu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Mısır: Dâru hecr, 2001.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedu Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru hecr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmîu'l-Kebîr-Sünenü'l-Tirmizî* (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1996)
- Yusifoğlu, Kazim. *Âmidî'nin Ta'lîl Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yücel, Özlem Damla. *Dövme Yaptıran Erişkinlerin Kişilik Özellikleri, Kimlik Yönelimi Özellikleri ve Beden Algılarının İncelenmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Ana Bilim Dalı, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2015.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Mahmud b. ömer. *Esasü'l- belağa*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1996), 1/234.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies  
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/pub/mesned>  
Cilt (Vol.) 13 Sayı (Issue) 2 Güz - (Autumn) 2022

ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE  
ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

DOI: 10.51605/mesned.1195258

Gönderim Tarihi: 27.10.2022 | Kabul Tarihi: 12.12.2022

## Vahiy Sürecinde Kölelik Ahkâmı ve Metodolojik Bir Tahlil

-The Provisions of Slavery in the Process of Revelation and a Methodological Analysis-

Hasan Maçın\*

**Atıf/Citation:** Maçın, Hasan. "Vahiy Sürecinde Kölelik Ahkâmı ve Metodolojik Bir Tahlil/The Provisions of Slavery in the Procces of Revelation and a Methodological Analysis". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2022-2): 137-158.

### Öz:

İslâm'da birçok hüküm nüzul süreci boyunca beşerî olgular da dikkate alınarak tadrîcî bir şekilde konulmuştur. Kölelik ile ilgili hükümler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Kölelik, insanlık tarihinin ilk dönemlerine kadar geçmişi olan bir sosyal statüdür. İslâm'ın geldiği dönemde tüm dünyada olduğu gibi Kur'an'ın indiği coğrafyada da kölelik kurumu canlı bir biçimde yaşatılmaktaydı. Kur'an, toplumun birçok problemine düzenleyici hükümler getirdiği gibi kölelik olgusuna da duyarlı kal-mamış bu konuda da birtakım hükümler ortaya koymuştur. Çalışmada, Kur'an'ın nüzul sırası esas alınıp bu süreçte kölelik ile ilgili hükümlerin nasıl bir seyir takip ettiği ortaya konulmaya çalışılmış-tır. Bu çerçevede öncelikle Kur'an'da köle ve kölelik anlamına gelen ve konu ile bağlantılı olan kavramlar tespit edilmiş, söz konusu kavramların hangi bağlamda âyetlerde kullanıldığı ortaya konulmuştur. Sonrasında ise söz konusu kavramların geçtiği âyetler, sûrelerin nüzul sırası esas alınarak bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Kur'ân-ı Kerîm'de köle ya da kölelik anlamına gelebilecek birçok kavrama yer verilmiştir. Erkek ve kadın kölenin farklı ifade edilmesine bağlı olarak "abd/ibâd", "fetâ/feteyât", "rakabe/rikâb", "eme/imâ", "mâ meleket yemin/mâ meleket eyman" kelimeleri Kur'an'da köle/cariye anlamında kullanılan başlıca kavramlardır. Kölelikle bağlantılı olarak Kur'an'da yer alan diğer bir kavram ise "esir/esrâ/usârâ" dır. İlgili kavramların geçtiği âyetler nüzul sırası esas alınarak bir okumaya tabi tutulduğunda, Kur'an'ın Mekke döneminden itibaren toplumun belli bir kesimini oluşturan kölelere duyarlı kalmadığı, kölelerin hürriyetine kavuşmaları için mü'minleri teşvik ettiği ve efendilerin cariyeleri ile olan cinsel birtelikeliklerini meşru gördüğü anlaşılmaktadır. Medine dönemine gelindiğinde ise yeni bir toplum inşa etmeye bağlı olarak kölelik hukuku ile ilgili daha fazla âyetin nazil olduğu görülmektedir. İlgili âyetler, bir taraftan mevcut kölelerin durumunu ıslah etmeye ve hürri-

\* Dr. Öğr. Üyesi. Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, gergeri@gmail.com. Orcid: 0000-0003-0712-1035.

yetlerine kavuşturmaya dönük hükümler ortaya koyarken, diğer taraftan da öteden beri kölelik müessesine kaynaklık eden sebepleri ortadan kaldırmaya yönelik düzenlemeler getirmiştir. Bu dönemde inen âyetlerle kölelerin hürriyetine kavuşturulması teşvik edilmekle yetinilmemiş, kişilerin bilerek ya da hataen yapmış oldukları bazı suçlardan kaynaklı günahların kefareti için köle âzat etmeleri zorunlu bir vecibe haline getirilmiştir. Efendilerin cariyeleri ile yaşadıkları cinsel birliktelikler meşru görülmüş, efendisinden çocuk sahibi olan cariyelere 'ümmüveled' statüsü verilerek özgürlüklerine kavuşma imkânı tanınmıştır. Diğer taraftan köle ve cariyelerin evlendirilmeleri emredilmiş, 'mükâtebe' usulüyle hürriyetine kavuşmak isteyen kölelere bu hakkın tanınması istenmiştir. Bu dönemde toplumun kurumsallaşmasına bağlı olarak konu ile ilgili bireysel yükümlülüklerle birlikte devlet gelirlerinin/sadakaların belli bir kısmının kölelerin hürriyetlerine kavuşmaları için harcanması esaslı getirilerek kurumsal anlamda devlet desteği de sağlanmıştır. Savaş durumu hariç köleliği besleyen kaynaklar yasaklanmış, köleliğin tek kaynağı savaş sonrası alınan esirlerle sınırlı kalmıştır. Savaşta alınan esirlerin köle statüsüne geçirilmesi ise Kur'an'ın bir emri/talebi olmamakla birlikte daha çok tarihi şartların gerektirmesi ya da 'mukâbele bi'l-misl' olarak başvuru olan bu uygulama dolaylı da olsa Kur'an tarafından onaylanmıştır. Başka bir ifade ile kölelik, Kur'an'ın olumladığı bir uygulama olmamakla birlikte savaş gibi yaygın bir olgunun yol açtığı toplumsal bir gerçeklik olarak diğer toplumlarda olduğu gibi Müslüman toplumlarda da var olmaya devam etmiştir.

Araştırmamızda, Kur'an'ın Mekke döneminden itibaren bir olgu olarak köleliği kabul etmekle birlikte, bir taraftan kölelerin durumunu iyileştirmeye dönük hükümler vaz ederken diğer taraftan bireysel ve kurumsal birtakım tedbirlerle yeni bir sosyal krize yol açmadan kölelik müessesini aşamalı bir şekilde tasfiye etme yoluna gittiği, savaşlardan sonra esirlerin köle statüsüne geçirilmesinin ise Kur'anî bir emir olmayıp tarihi şartlarla alakalı bir durum olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Kölelik, Tedricilik, Savaş, Esir.

#### Summary:

Many provisions in Islam have been made gradually, taking into account the human facts throughout the process of descent. The provisions regarding slavery can also be evaluated in this context. Slavery is a social status that has a history until the earliest periods of human history. At the time of the advent of Islam, as in the whole world, the institution of slavery was kept alive in the geography where the Qur'an was revealed. The Qur'an did not remain insensitive to the phenomenon of slavery as it brought regulating provisions to many problems of society, but also put forward some provisions on this subject. In the study, it has been tried to reveal the course of the provisions regarding slavery during the revelation process of the Qur'an, based on the order of revelation of the suras. In this context, firstly, the concepts that mean slave and slavery in the Qur'an and are related to the subject have been identified and it has been revealed in which context these concepts are used in the verses. Afterwards, the verses in which the aforementioned concepts are mentioned were evaluated based on the order of revelation of the suras. In the Holy Qur'an, many concepts that can mean slave or slavery are included. Depending on the different expressions of male and female slaves, the words "abd/ibâd", "fetâ/feteyât", "rakabe/rikâb", "eme/imâ", "mâ meleket yemin/mâ meleket eyman" are the main concepts used in the Qur'an in the sense of slave/concubine. Another concept in the Qur'an in connection with slavery is "esir/esrâ/usârâ". When the verses in which the related concepts are mentioned are subjected to an investigation, based on the order of revelation, it is understood that the Qur'an did not remain indifferent to the slaves who formed a certain part of the society since the Meccan period, encouraged the believers to secure the freedom of the slaves and considered the sexual union of the masters with their concubines legitimate. When it comes to the Medina period, it is seen that more verses about the law of slavery were revealed depending on building a new society. The relevant verses, on the one hand, put forward provisions to improve the situation of the existing slaves and liberate them, on the other hand, they brought regulations to eliminate the reasons that have been the source of the institution of slavery for a long time. In this period, it was not content with encouraging the liberation of slaves with the verses that were sent down, but it was made a mandatory obligation for people to free slaves to atone for the sins they committed knowingly or by mistake. The sexual relations of the masters with their concubines were considered legitimate, and the concubines who had children from their masters were given the status of 'ummüveled' and were allowed to attain their freedom. On the other hand,

it was ordered that the slaves and concubines be married and it was demanded that slaves who wanted to achieve their freedom by the 'mukâtebe' method should be granted this right.

In this period, depending on the institutionalization of the society, along with the individual obligations related to the subject, the principle of spending a certain part of the state revenues/the obligatory charities for the liberation of the slaves was introduced, and state support was provided in the institutional sense. Except in the case of war, the sources that fed slavery were forbidden, and the only source of slavery was limited to prisoners taken after the war. The conversion of the captives taken in the war to the status of slaves is not an order/demand of the Qur'an, but rather the necessity of historical conditions or this practice, which is referred to as 'muqabala bi'l-misl' has been approved by the Qur'an albeit indirectly. In other words, although slavery is not a practice valued by the Qur'an, it has continued to exist in Muslim societies as well as in other societies as a social reality caused by a widespread phenomenon such as war.

As a result, it has been concluded that although the Qur'an has accepted slavery as a phenomenon since the Meccan period, on the one hand, it has made provisions to improve the situation of slaves, on the other hand, it has tried to gradually liquidate the institution of slavery without causing a new social crisis with some individual and institutional measures and the transfer of captives to slave status after the wars is not a Qur'anic order but a situation related to historical conditions.

**Key Words:** Islamic law, Slavery, Gradualism, War, Captive.

## 1. GİRİŞ

Kölelik, tarihin ilk dönemlerinden beri var olan bir uygulamadır. İnsanın yerleşik hayata geçişiyle birlikte, başta insan gücüne duyulan ihtiyaç ve daha farklı sebeplerden dolayı kölelik uygulaması var olmuş ve zamanla kurumsal bir hal almıştır.

İslâm'ın geldiği dönemde dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Arap toplumunda da kölelik kurumu canlı bir biçimde yaşatılmaktaydı. Bu dönemde köleliği besleyen pek çok sebep mevcut idi.<sup>1</sup> Savaşlarda elde edilen esirlerin köleleştirilmesinin yanı sıra kişinin iradesiyle kendisini köle olarak satması, aile reisinin çocuklarını köle olarak satması, işlemiş olduğu bir suça karşılık olarak kişinin köleleştirilmesi ve borcunu ödeyemediği durumlarda borcuna karşılık alacaklı tarafından köleleştirilmesi köleliği besleyen başlıca hususlardı.<sup>2</sup>

Kur'an-ı Kerîm, indirdiği coğrafyanın diğer sosyal olguları gibi o günün toplumsal bir realitesi olan kölelik ile alakalı olarak da bazı hükümler ortaya koymuştur. Kur'an'da kölelik ile ilgili hükümlerin yer alması ve Hz. Peygamber

<sup>1</sup> Muhammed İzzet Derweze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1983), 2/259-260; Muhammed İzzet Derweze, *Sîretu'r-Rasûl (Kur'an'a Göre Hz. Muhammed)*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Yarın Yayınları, 2016), 204.

<sup>2</sup> Ali Abdü'l-Wahid Wafî, "İslâmiyete Göre Kölelik", çev. Kemal Işık, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 208; Mehmet Âkif Aydın - Muhammed Hamîdullah, "Köle", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 26/237-238.

dönemi dâhil ilk İslâm toplumunda kölelerin varlığı, günümüzde İslâm karşıtı bazı kişiler tarafından istismar edilmekte, dahası İslâm dini bu konu ile alakalı olarak insan hakları üzerinden mahkûm edilmektedir. İslâm'ın kölelik ile ilgili getirmiş olduğu hükümler iddia edildiği gibi gerçekten bu insanlık dışı uygulamayı onaylama anlamı mı taşımaktadır? Yoksa söz konusu hükümler köleliği tasfiyeyi mi amaçlamaktadır? Çalışmamız bu soruların cevabına dönük olacaktır. Bu konuda klasik ve modern dönemde literatürde elbette birçok çalışma yapılmıştır.<sup>3</sup> Bu çalışmanın benzerlerinden farkı, kölelik ile ilgili hükümlerin İslâm'ın temel kaynağı Kur'an'ın nüzul süreci esas alınarak ele alınmasıdır. Çalışmada sûrelerin nüzul sırası esas alınmakla birlikte konu ile ilgili Hz. Peygamber'in uygulamalarına da yer verilecektir. Kur'an'da köle ve kölelik anlamına gelen ve de bu konu ile bağlantılı kavramların tespit edilip ele alınması, problemin bir bütün olarak ortaya konulması açısından önem arz etmektedir. Bundan dolayı öncelikle söz konusu kavramların ele alınması gerekmektedir.

## 2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Türkçe bir kelime olan köle, “savaşta tutsak alınan, yabancı ülkelerden zorla kaçırılıp özgürlükten yoksun bırakılan veya başkasından satın alınan kimse” olarak tanımlanmaktadır. Kul ve esir kavramları da bu anlamda kullanılır.<sup>4</sup> Arapçada, kul ve köle anlamına gelen “abd/عبد” kelimesinin yanı sıra başka kelimeler de köle ya kadın köleyi (cariye) ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de de köle ya da kölelik anlamına gelebilecek birçok kavrama yer verilmiştir. Kur'an'da, erkek ve kadın kölenin farklı isimlerle ifade edilmesine bağlı olarak, ileride referanslarıyla verilecek, “abd/ibâd”, “fetâ/feteyât”, “rakabe/rikâb”, “eme/imâ”, “mâ meleket yemin/mâ meleket ey-mân” kavramları kullanılmıştır. Yine kölelikle bağlantılı olarak “esir/esrâ/usârâ” kelimeleri de Kur'an'ın yer verdiği diğer kavramlardır. Konunun doğru bir şekilde anlaşılması için bu kavramların Kur'an'daki kullanımına biraz daha yakından bakılması gerekir.

<sup>3</sup> Wafi, “İslâmiyete Göre Kölelik”; Hamza Aktan, “Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 59-79; Mehmet Birsin, “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 163-194; Metin Ceylan, *İslam Hukukunda Kölelik* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2018); Osman Kaya, *Kur'an ve Diğer Semavî Kitaplara Göre Kölelik* (İstanbul: Çıra Akademi, 2020).

<sup>4</sup> Güncel Türkçe Sözlük, “köle”, (erişim 24 Haziran 2021).

## 2.1. Abd

“Abd/عبد” kelimesi daha önce de belirtildiği gibi Arapçada hem kul hem de köle anlamında kullanılan müşterek bir kelimedir.<sup>5</sup> Kur’ân-ı Kerîm’de mutlak ve çeşitli tamlamalarla hem kul hem de köle anlamında farklı şekillerde kullanılmıştır.<sup>6</sup> Söz konusu kelimenin tekil hali olan “abd” üç âyette,<sup>7</sup> çoğul hallerinden olan “ibâd/عباد” şeklinde ise bir âyette<sup>8</sup> köle anlamında kullanılmıştır.

## 2.2. Fetâ

Kur’ân-ı Kerîm’de köle anlamında kullanılan diğer bir kelime ise “fetâ/فتى” ve müennesi “fetât/فتاة” dır. Fetâ sözlükte; genç, delikanlı anlamına gelirken kinaye yoluyla köle, uşak ve cariye anlamında da kullanılır.<sup>9</sup> Kelime, tekil haliyle Hz. Yusuf’un hikayesinin anlatıldığı Yûsuf sûresinde şehirdeki birtakım kadınların Hz. Yusuf’u kastederek; “*Vezîr’in karısı, “fetâ”sının/uşağının nefisinden murad almak istemiş!*”<sup>10</sup> şeklinde geçer. Kelimenin müzekker çoğul hallerinden “fityan/فتيان” uşaklar anlamında bir âyette,<sup>11</sup> müennes çoğul hali olan “feteyât/فتيات” ise iki âyette<sup>12</sup> köle kadın/cariye anlamında kullanılmıştır.<sup>13</sup>

## 2.3. Rakabe

Kur’an’da köle anlamında kullanılan diğer bir kelime de “rakabe/رقبة” dir. Rakabe sözlükte, boyun anlamına geldiği gibi kinaye yoluyla köle yani boyun-

<sup>5</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn* (Daru ve Mektebetu'l-Hilâl, t.y.), 2/48; Ebû'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3. bs (Beirut: Dâr-u Sâdr, 1993), 3/270-271; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 452-53.

<sup>6</sup> Farklı kullanımlar için bk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1991), 562-65.

<sup>7</sup> el-Bakara 2/178, 221; en-Nahl 16/75

<sup>8</sup> en-Nûr 24/32.

<sup>9</sup> Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, ed. Abdullah Mahmud Şahhâte (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâs, 2003), 1/367; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 625; Abû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 5/139; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 15/146.

<sup>10</sup> Yusuf 12/30.

<sup>11</sup> Yusuf 12/62.

<sup>12</sup> en-Nisâ 4/25; en-Nûr 24/33.

<sup>13</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/367, 3/198; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 625.

duruk altında bulunan kimse anlamında da kullanılmaktadır.<sup>14</sup> Kelimenin tekil hali olan “rakabe” dört âyette,<sup>15</sup> çoğul hali “rikâb/رقاب” ise iki âyette<sup>16</sup> köle anlamında kullanılmıştır.

#### 2.4. Eme

Kur’ân-ı Kerîm’de kadın köle için kullanılan bir kavram da “eme/أمة” dir. Eme sözlükte, hür olmayan kadın köle/cariye anlamına gelir.<sup>17</sup> Kelimenin tekil “eme/أمة” ve çoğul hali “imâ/إماء” birer âyette geçmektedir.<sup>18</sup>

#### 2.5. Mâ Meleket Eymân

Kur’ân-ı Kerîm’de köle manasında özellikle de kadın köle (cariye) anlamında sıkça kullanılan diğer bir ifade ise “mâ meleket eymân/ما ملكت إيمان” dır. Söz konusu ifade sözlükte, sağ ellerin sahip olduğu anlamına gelir. Ancak müfessirler bu ifade ile mutlak anlamda, erkek ve kadın kölelerin,<sup>19</sup> kadın erkek ilişkisinin söz konusu olduğu âyetlerde ise cariyelerin kast edildiğini belirtmişlerdir.<sup>20</sup> İfade iki âyette Hz. Peygamber muhatap alınarak “sağ elinin sahip olduğu” anlamında “mâ meleket yemin/ما ملكت يمين” şeklinde tekil olarak kullanılmıştır.<sup>21</sup> İfadenin çoğul hali de farklı zamirlere izafe edilerek 13 âyette 13 kez geçmektedir.<sup>22</sup>

#### 2.6. Esir

Kölelik ile alakalı Kur’an’da yer verilen diğer önemli bir kelime ise esir/“أسير” kavramıdır. Esir sözlükte, tutsak, bağlı ve savaşta düşmanın eline düşen

<sup>14</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 361-362; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/428; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 2/258.

<sup>15</sup> en-Nisâ 4/92, el-Mâide 5/89, el-Mücâdele 58/3, el-Beled 90/13.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/177; et-Tevbe 9/60.

<sup>17</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/44; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/69.

<sup>18</sup> el-Bakara 2/221; en-Nûr 24/32.

<sup>19</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/372, 2/477, 3/197, 207, 412, 505.

<sup>20</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 1/357, 367, 3/152, 4/438; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/20; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 3/470.

<sup>21</sup> el-Ahzâb 33/50, 52.

<sup>22</sup> en-Nisâ 4/3, 24, 25, 36; en-Nahl 16/71; el-Mü'minûn 23/6; en-Nûr 24/31, 33, 58; er-Rûm 30/28; el-Ahzâb 33/50, 55; el-Meâric 70/30.

kimse anlamına gelir.<sup>23</sup> Terim olarak, savaş esnasında ele geçirilen muharip asker anlamına geldiği gibi muharip olmayan kadın ve çocuklar için de kullanılır.<sup>24</sup> Osmanlı kaynaklarında köle için esir kavramı da kullanılmıştır.<sup>25</sup> Kelimenin çoğul hali “esrâ/أسرى” ve “usârâ/أسارى” şeklinde gelir.<sup>26</sup> Esir kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bir âyette tekil,<sup>27</sup> üç âyette çoğul,<sup>28</sup> bir âyette de fiil kalıbıyla<sup>29</sup> geçmektedir. Esirlerle ilgili hükmün açıklandığı bir âyette ise<sup>30</sup> esir kelimesi kullanılmadan “شد الوثاق/şıkıca bağlama” ifadesi ile düşmanın esir alınması emredilmiştir.<sup>31</sup>

### 3. NÜZUL SÜRECİNDE KÖLELİK

Kölelikle ilgili kavram ve ifadelerin Kur’an’daki kullanımları bu şekilde verildikten sonra nüzul sürecinde konuyla alakalı hükümlerin neler olduğu, sûrelerin nüzul sırası esas alınarak ortaya konulacaktır. Bunun için önce Mekke döneminde, sonrasında ise Medine döneminde nazil olan sûreler ele alınacaktır.

#### 3.1. Mekkî Sûrelerde Kölelik

Kur’an’ın nüzul sürecinde, köleliğe ilk olarak Mekkî bir sûre olan<sup>32</sup> Beled sûresinde değinilmiştir. Söz konusu sûrede sarp yokuşa benzetilen hayır yolunda<sup>33</sup> yapılması gereken en önemli iyiliklerin başında “fekku rakabe” yani

<sup>23</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/19; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 8. bs (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 2005), 343; Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 115.

<sup>24</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 3. bs (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 127; Ahmet Özel, “Esir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 382. Ayrıca İslâm hukukunda esir kavramının kapsamı ile ilgili olarak bk. Birsin, “İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi”, 166-167.

<sup>25</sup> Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, 115.

<sup>26</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/19; Kurtubî, *el-Câmi*, 8/45; Özel, “Esir”, 11/382.

<sup>27</sup> el-İnsân 76/8.

<sup>28</sup> el-Bakara 2/85; el-Enfâl 8/67, 70.

<sup>29</sup> el-Ahzâb 33/26.

<sup>30</sup> Muhammed 47/4.

<sup>31</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 4/44.

<sup>32</sup> Muhammed Eroğlu, “Beled Sûresi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 397.

<sup>33</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 2/254, 256.



köle âzadı sayılmış ve iyilik kapsamında köleleri hürriyetine kavuşturmaları için mü'minler teşvik edilmiştir.

Köleliğe temas edilen diğer Mekkî sûre Yûsuf sûresidir.<sup>34</sup> Sûrenin 30 ve 62. âyetlerinde köle/uşak anlamında “fetâ” ve “fityân” kavramları Hz. Yûsuf'un hikayesi bağlamında geçmektedir. Tarihi bir olguya değinilen âyetlerde İslâm'daki köle hukuku ile ilgili bir hükme yer verilmemektedir.

Kölelikle ilgili ifadelerin yer aldığı diğer bir Mekkî sûre<sup>35</sup> Nahl sûresidir.<sup>36</sup> Sûrelerin iniş sıralamasıyla alakalı kaynakların verdiği bilgi doğru kabul edilirse köle anlamındaki “mâ meleket eymân” ifadesi Kur'an'ın nüzul sürecinde ilk olarak bu sûrede geçmektedir. İlgili âyette<sup>37</sup> bir olgu olarak köleliğe değinilmiş olmakla birlikte bu konuda herhangi bir hükme yer verilmemiştir. Köle anlamında “abd” kelimesinin de ilk kullanıldığı sûre yine Nahl sûresidir. İlgili âyette söz konusu ifade “mal” anlamında “mamlûk” kelimesi ile sıfat tamlaması şeklinde kullanılmaktadır.<sup>38</sup> Buradaki kullanımda da kölelik hukukuna değinilmemiştir.

Cariye anlamında “mâ meleket eymân” ifadesinin geçtiği diğer bir Mekkî sûre Mü'minûn sûresidir.<sup>39</sup> Mü'min kimselerin özelliklerinin anlatıldığı sûrede söz konusu ifade, iffetli kimselerin özellikleri bağlamında kullanılmıştır. Buna göre eş ve sahip olunan cariyelerle olan cinsel birliktelikler meşru ilişkiler kapsamında sayılmış, bunun dışındaki birliktelikler ise iffetsizlik kabul edilmiştir.<sup>40</sup> Aynı ifade, cennetlik kimselerin özelliklerinin sayıldığı başka bir Mekkî sûre olan Meâric sûresinde de aynı manada kullanılmıştır.<sup>41</sup>

Köle anlamında “mâ meleket eymân” ifadesinin geçtiği diğer bir Mekkî sûre Rûm sûresidir.<sup>42</sup> Bu sûrenin ilgili âyetinde de<sup>43</sup> söz konusu ifade ile kölelik

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/193.

<sup>35</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/193.

<sup>36</sup> en-Nahl 16/71.

<sup>37</sup> en-Nahl 16/71.

<sup>38</sup> en-Nahl 16/75.

<sup>39</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/151; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/193.

<sup>40</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/152; Kurtûbî, *el-Câmi'*, 12/105.

<sup>41</sup> el-Meâric 70/30.

<sup>42</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/193.

<sup>43</sup> er-Rûm 30/28.

olgusuna değinilmekle birlikte konu ile ilgili herhangi bir hüküm ortaya konulmamıştır.

Köle ve kölelik ile ilgili ifadelerin geçtiği Mekkî sûrelere ait âyetlere bu şekilde dikkat çektikten sonra şimdi konu ile ilgili Medenî sûrelerde geçen âyetlere yer verilecektir.

### 3.2. Medenî Sûrelerde Kölelik

Medine döneminde ilk inen sûre Bakara sûresidir.<sup>44</sup> Bakara sûresinde kölelik ile ilgili hükümlere ilk olarak 178. âyette yer verilmektedir. Âyette öldürme suçuna karşılık kısas cezası kapsamında köleye karşılık kölenin kısasen öldürülmesi gerektiği hükme bağlanmıştır.<sup>45</sup> Aynı sûrenin 221. âyetinde ise köle anlamına gelen “abd” ve cariyeye anlamına gelen “eme” kavramlarına müşriklerle evlilik yasağı kapsamında yer verilmiştir. Buna göre müşriklerle nikah yasaklanmış, evlilik hususunda Müslüman bir cariyenin (eme) beğenilen hür müşrik bir kadından, Müslüman bir kölenin (abd) de hür müşrik bir erkekten daha hayırlı olduğu ifade edilmiştir.<sup>46</sup>

Ahzâb sûresi 50. âyette Hz. Peygamber’e hitaben, kendileriyle evlenilmesi ve cinsel beraberliği helal olan kadınlar kapsamında kendisine ganimet olarak ihsan edilen cariyeler de “mâ meleket yemin” ifadesi ile yer almıştır. Âyetin devamında ise “mâ meleket eymân” ifadesi, mü’minlere eşleri ve cariyeleri hakkında farz kılınan şeyin Allah’ın bilgisi dahilinde olduğu beyanı sadedinde kullanılmıştır.<sup>47</sup> Sûrenin 52. âyetinde “mâ meleket yemin” ifadesi, Hz. Pey-

<sup>44</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/194.

<sup>45</sup> İlgili âyet meali şöyledir: “Ey iman edenler! Öldürmede kısas size farz kıldı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Ama her kim, ölenin kardeşi tarafından bir şey karşılığı bağışlanırsa, o zaman örfeye uyması, ona diyeti güzellikle ödemesi gerekir. Bu, Rabbiniz tarafından bir hafifletme ve bir rahmettir. Her kim bunun arkasından yine saldırırsa, artık ona acı veren bir azab vardır.”

<sup>46</sup> İlgili âyet meali şöyledir: “Müşrik kadınları, iman etmedikçe nikâhlamayın. Bir müşrik kadın, sizin hoşunuza gitse bile, iman etmiş olan bir cariyeye herhalde ondan daha hayırlıdır. Müşrik erkeklerle de mümin kadınları nikâh ettirmeyin. Bir müşrik, sizin hoşunuza gitse bile, mümin bir köle elbette ondan daha hayırlıdır. Onlar sizi ateşe davet ederler, Allah ise, kendi izniyle cennete ve mağfirete davet ediyor ve âyetlerini insanlara açıklıyor. Umulur ki onlar hatırdan tutup, öğüt alırlar.”

<sup>47</sup> İlgili âyet meali şöyledir: “Ey Peygamber! Mehirlilerini verdiğin hanımlarını, Allah’ın sana ganimet olarak verdiği ve elinin altında bulunan cariyeleri, amcanın, halanın, dayının ve teyzenin seninle beraber göç eden kızlarını sana helal kıldık. Bir de Peygamber kendisiyle evlenmek istediği takdirde, kendisini peygambere hibe eden mümin kadını, diğer müminlere değil, sırf sana mahsus olmak üzere (helal kıldık). Kuşkusuz biz, hanımları ve ellerinin altında bulunan cariyeleri hakkında

gamber'in sahip olduğu cariyeler dışında, bundan sonra yeni bir evlilik yapması ya da herhangi birini boşayıp yerine yeni bir eş almasının yasaklanması kapsamında zikredilmiştir.<sup>48</sup> Aynı sûrenin 55. âyetinde ise "mâ meleket eymân" ifadesi, Hz. Peygamber'in eşlerinin kendilerine karşı örtünme zorunluluğu bulunmayan cariyeler bağlamında kullanılmıştır.<sup>49</sup>

Kölelik hukuku ile ilgili birçok âyetin yer aldığı sûrelerin biri de Nisâ sûresidir. Sûrenin 3. âyetinde "mâ meleket eymân" ifadesi, birden fazla evlilikte eşlerine haksızlık yapmaktan korkan kimselerin tek eşle yahut da sahip oldukları cariyeler ile yetinmeleri hususunda kullanılmıştır. Aynı ifade sûrenin 24. âyetinde, nikahlanması haram olan evli kadınlardan yapılan istisna kapsamında geçmiştir. Buna göre evli de olsa savaşta elde edilen kadın esirlerle belli bir süreçten sonra cinsel beraberlik meşru görülmüştür.<sup>50</sup> Sûrenin 25. âyetinde ise aynı ifade hür kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyen kimselerin sahip oldukları mü'min cariyelerle ilişki kurabilecekleri ya da efendilerinin izni ile onlarla evlenilebileceklerinin beyanı sadedinde kullanılmıştır. Yine sûrenin 36. âyetinde aynı ifade ("mâ meleket eymân") kendilerine iyilik yapılması emredilen kimseler kapsamında kullanılmıştır. Sûrenin 92. âyetinde köle anlamındaki "rakabe" kelimesi "mü'min" sıfatıyla, bir mü'mini yanlışlıkla öldüren kimsenin yerine getirmesi gereken kefâret bağlamında kullanılmıştır. Buna göre yanlışlıkla bir mü'mini öldüren kimsenin kefâret olarak öncelikle mü'min bir köle âzat etmesi gerektiği belirtilmiştir.

Kölelik ile ilgili önemli hükümlerin yer aldığı diğer bir Medenî sûre<sup>51</sup> de Nûr sûresidir. Sûrenin 31. âyetinde "mâ meleket eymân" ifadesi mü'min kadınların ziynet yerlerini gösterebilecekleri kimseler kapsamında kullanılmıştır. Buna göre mü'min bir kadın, ilgili âyette sayılan kimselerin bulunduğu ortamda ziynet yerlerini açabildiği gibi cariyelerinin/kölelerinin yanında da açabilir-

---

*müminlere neyi farz kıldığımızı biliriz. (Bu hususta ne yapmaları lazım geldiğini onlara açıkladık) ki, sana bir zorluk olmasın. Allah bağışlayandır, merhamet edendir."*

<sup>48</sup> İlgili âyet meali şöyledir: "Bundan sonra artık sana (başka) kadınlar(la evlenmek), güzellikleri çok hoşuna giden kadınlar olsa da bunları başka eşlerle değiştirmek helal değildir. Yalnız elinin altında bulunan(cariye)ler bunun dışındadır. Allah, her şeyi gözetleyicidir."

<sup>49</sup> İlgili âyet meali şöyledir: "Onlara (yani Peygamberin hanımlarına) ne babaları ne oğulları ne kardeşleri ne kardeşlerinin oğulları ne kız kardeşlerinin oğulları ne kadınları ve ne de ellerinin altında bulunan (köle)leri hakkında bir günah yoktur, (bunlara karşı örtünmeleri gerekmez. Ey Peygamberin hanımları) Allah'tan korkun; şüphesiz Allah, her şeyi görmektedir."

<sup>50</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/121.

<sup>51</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/194.

ler.<sup>52</sup> Sûrenin takip eden âyetinde müminlere aralarındaki bekarları, kölelerinden/"ibâd" ve cariyelerinden/"imâ" iyi olanlarının evlendirilmesi emredilmektedir. Sonraki (33) âyette ise âzatluk sözleşmesi (mükâtebe) yapmak isteyen kölelerin (mâ meleket ey mân) kendilerinde bir hayır görülmesi durumunda isteklerinin kabul edilmesi, devamında ise iffetli kalmak isteyen cariyelerin "feteyât" fuhşa zorlanmamaları emredilmektedir. Sûrenin 58. âyetinde ise mü'minlere, köle ve cariyelerinin (mâ meleket ey mân) diğer ev halkı kimseler gibi üç vakitte odalarına girmeleri durumunda üç kez izin istemeleri emredilmektedir.

Medenî bir sûre olan Mücâdele sûresinde ise kölelik ile ilgili hükümler, eşlerine zihâr yapan kimselerin söylediklerinden dönmeleri durumunda eşlerine yaklaşmadan önce yerine getirilmesi gereken kefâret kapsamında zikredilmiştir. Buna göre eşine zihâr yapıp da sözlerinden dönen kimselerin eşlerine temas etmeden önce kefâret olarak öncelikle bir köle (rakabe) âzat etmeleri gerekir.<sup>53</sup>

Diğer bir Medenî sûre<sup>54</sup> olan Mâide sûresinde de kölelik, bilerek yapılan yeminden dönen kimselerin yerine getirmesi gereken kefâret kapsamında zikredilmiştir. Buna göre bilerek yemin edip de yemininden dönen kimselerin kefâret olarak ailelerine yedirdiklerinin ortalamasından on düşkününü yedirmek yahut giydirmek ya da bir köle (rakabe) âzat etmeleri gerekir.<sup>55</sup>

Bazı âlimlere göre<sup>56</sup> son Medenî sûre olan Tevbe sûresinde de kölelik hukukuna yer verilmiştir. Sûrenin 60. âyetinde köleler (rikâb), zekâtın kendilerine verilmesi gereken sekiz sınıf arasında zikredilmektedir.

Kölelik ahkâmı ile ilgili âyetler, sûrelerin iniş sırasına göre bu şekilde özetlendikten sonra konuyla ilgili değerlendirmelere yer verilecektir.

<sup>52</sup> Mü'min bir kadının ziynet yerlerini erkek kölesine gösterip gösteremeyeceği hususunda İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Detaylar için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/234.

<sup>53</sup> el-Mücâdele 58/3.

<sup>54</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/194.

<sup>55</sup> el-Mâide 5/89.

<sup>56</sup> Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 10/139; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Dimeşk: Dâr-u İbn Kesir, 1993), 2/378; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunis: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984), 10/97.

İslâm'ın kölelik uygulamasına dair hükümlerinin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için söz konusu hükümlerin İslâm'ın genel dünya görüşü, özellikle de insan anlayışından bağımsız ele alınmaması gerekir. Zira İslâm'da hiçbir mesele onun genel dünya görüşü dikkate alınmadan doğru bir şekilde ortaya konulamaz. Bundan dolayı öncelikle İslâm'ın insan ile ilgili genel görüşünün ne olduğunun burada kısaca açıklanması gerekmektedir.

### 3.3. İslâm ve İnsan

İslâmî öğretiyeye göre Allah, insanı tek bir özden yaratmıştır.<sup>57</sup> Yaratılış/köken olarak hiçbir insan bir başkasından farklı değildir. Kur'an, insanın bu özelliğini hatırlatmakla kalmaz, kişilerin; dil, renk, ırk vb. özelliklerinden dolayı kendilerini başkalarından imtiyazlı görmelerini yadırgar ve Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelmekten sakınmayı (takvayı) üstünlük kriteri olarak ortaya koyar.<sup>58</sup> İnsanların farklı renk ve dillerde olmasını da bir üstünlük sebebi değil, Allah'ın varlığının bir delili olarak sunar.<sup>59</sup> Dolayısıyla yaratılış itibariyle insanlar arasında bir farklılık söz konusu değildir. Bu anlamda bütün insanlar Âdem'in (a.s.) çocukları olmaları itibariyle kardeştir.<sup>60</sup> Kur'ân-ı Kerîm, insanların aynı anne babadan yaratıldığını bildirmekle birlikte<sup>61</sup> aynı şekilde bir istisna yapmadan müminlerin kardeş olduğunu da hükme bağlamıştır.<sup>62</sup> Kardeşlik kavramı prensipte eşitliği, hukuk tarafından bahşedilen haklarda eşit olmayı gerektirir. Yaratılış ve din birliği gereği Müslümanların eşit olmaları, hukuk karşısında eşit haklara sahip olmayı da gerektirir.<sup>63</sup> Çünkü kardeşlik hukuku eşitlik temeli üzerinde kurulduğu zaman bir anlam ifade eder. Yine İslâmî te-lakkiye göre insan hiç bir ferdi istisna edilmeden şerefli kılınmış,<sup>64</sup> Allah'ın yer-yüzündeki halifesidir.<sup>65</sup> İnsanın yaratılış gayesi Allah'a kulluk etmektir.<sup>66</sup> Hayat

<sup>57</sup> en-Nisâ, 4/1; el-En'âm 6/98; el-Ârâf 7/189; ez-Zümer 39/6.

<sup>58</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>59</sup> er-Rûm 30/22.

<sup>60</sup> Süleyman bin el-Eşas Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), "Edeb", 119; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuad Abdülbâkî (Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 1975), "Menâkıb", 144.

<sup>61</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>62</sup> el-Hucurât 49/10.

<sup>63</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006), 100-101.

<sup>64</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/30.

ve ölüm insanların en güzel davranışları ortaya koymaları hususunda sınanmaları için var edilmiştir.<sup>67</sup> Bunun için de insana cüzî bir irade verilmiştir.<sup>68</sup> Kendisine bahşedilen akıl ve irade sayesinde emanet ile yükümlü tutulmuştur.<sup>69</sup> Bu cüzî irade ile iman edip sâlih işler yapan insanlar imtihanında başarılı olacak ve ebedi saadete erişeceklerdir.<sup>70</sup> İlgili nasslarda insan kavramı mutlak olarak kullanılmıştır. Daha açık bir ifade ile Allah Teâlâ, imtihana tabi tuttuğu insanlar arasında hür-köle ayrımı yapmamıştır. Allah'a kulluk ve hayatta en güzel davranışları ortaya koyabilmek, takdir edilir ki insanın özgür iradesiyle hareket etme gücüne bağlıdır. Hürriyeti elinden alınmış bir kimsenin dinî ve ahlâkî bazı yükümlülükleri yerine getirme hususundaki kısıtlılığı düşünüldüğünde köleliğin İslâm'da istenmeyen bir uygulama olduğu çok rahat bir şekilde anlaşılabilir. İslâm'ın insan tasavvuru ile ilgili bu kısa açıklamalardan sonra Kur'an'ın köle/kölelik ile ilgili yukarıda yer verilen âyetler ile ilgili değerlendirmelere geçilebilir.

### 3.4. İlgili Ayetlerin Değerlendirilmesi

Mekke döneminde konu ile ilgili inmiş olan âyetler dikkatli bir okumaya tabi tutulduğunda kölelik baştan itibaren olgusal olarak kabul edilmekle birlikte köle âzat etmenin yapılması gerekli olan iyiliklerin başında geldiği, köleliğin toplumun ağır sorunlarından biri olduğu kabul edilerek söz konusu problemi çözen kimselerin insanlık adına adeta sarp bir yokuşu aşmış olacağı belirtilmiş ve insanlar özellikle köleleri özgürlüklerine kavuşturmaya teşvik edilmiştir. İlk dönem zengin Müslümanların işkenceye maruz kalan bazı köleleri satın alıp özgürlüğüne kavuşturmuş olmaları da söz konusu mesajların Müslümanların gönlünde makes bulduğuna yorumlanabilir.<sup>71</sup> Yine Mekkî olan Mü'minûn<sup>72</sup> ve

<sup>66</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>67</sup> Hûd 11/7; el-Kehf 18/7; el-Mülk 67/2.

<sup>68</sup> Fussilet 41/40, 46.

<sup>69</sup> el-Ahzâb, 33/72.

<sup>70</sup> el-Bakara 2/25, 82, 277; en-Nisâ 4/57, 122; el-Mâide 5/9; el-Ârâf 7/42; Hûd 11/23; İbrahim 14/23; el-Kehf 18/30, 107.

<sup>71</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *Kitâbu's-siyer ve'l-meğâzî*, thk. Süheyl Zekâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 191; Mustafa Fayda, "Bilâl-i Habeşî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992), 6/152; Mustafa Fayda, "Ebû Bekir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 10/102.

<sup>72</sup> el-Mü'minûn 23/1-11.

Meâric<sup>73</sup> sûrelerinde Mü'min ve cennetlik kimselerin özelliklerinin anlatıldığı pasajlarda Müslüman erkeklerin sahip olduğu cariyelerle cinsel beraberliklerinin meşru kabul edildiği ve bunun hayasızlık olarak görülmediği anlaşılmaktadır.<sup>74</sup> Mekkî âyetlerde, mevcut köleleri hürriyetlerine kavuşturmaya teşvik ve sahip olunan cariyelerle olan cinsel beraberliklerin meşru olduğu hususları dışında kölelik ile ilgili bir hükme yer verilmemiştir.

Medine dönemine gelindiğinde bu dönemde yeni bir toplum inşa etmeye bağlı olarak toplumun belli bir sınıfını oluşturan kölelik ile ilgili hükümlerin daha sık işlendiği görülmektedir. Başta aile kurumunun sağlam temellere dayanması için Müslümanların müşriklerle evlilikleri yasaklanmış, evlilikte cariye/köle de olsa mümin olan kimseler müşriklere tercih edilmiştir.<sup>75</sup> Konu ile ilgili âyetlerde, cariye ve kölelerin ailenin doğal birer üyesi kabul edildiği, efendiye cariyesi ile cinsel beraberlik hakkı verildiği gibi, cariyelerini hür ya da köle bir kimse ile evlendirme hakkı da tanınmıştır.<sup>76</sup> İlgili âyetlerden<sup>77</sup> böyle bir uygulamanın meşru olduğu anlaşıldığı gibi cariyelerle nikahlanmanın o günün toplumunda istenmeyen bir durum olduğu da anlaşılmaktadır. Zira Bakara sûresinin ilgili âyetinde cariye/köle ile nikahlanmanın müşriklerle evlilik yasasına alternatif olarak getirilmiş olması ve Nisâ sûresinin ilgili âyetinin sonunda sabretmenin cariye ile evlenmekten daha hayırlı olduğunun belirtilmiş olması bu duruma işaret etmektedir. Salih olan köle ve cariyelerin evlendirilmesinin emredilmiş olması<sup>78</sup> İslâm'ın kölelik hukukunda gelmiş olduğu aşamanın önemli bir göstergesi olarak görülebilir. Buna bağlı olarak Medine toplumunda cariyeleri ile evlilik ilişkisi yaşayan efendiler olduğu gibi, birbiriyle evli köle ve cariyelere sahip olan efendiler de olmuştur.<sup>79</sup> Bu anlamda Hz. Peygamber'in -oğlu İbrahim'in annesi- Mariye adında cariyesi olduğu gibi<sup>80</sup> birbiriyle karı-

<sup>73</sup> el-Meâric 70/22-31.

<sup>74</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/102; Ebu'l-Âlâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayânî (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 3/401-403; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 5/306.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/221, en-Nisâ 4/25.

<sup>76</sup> el-Ahzâb 33/50, 55; en-Nisâ 4/3, 24, 25.

<sup>77</sup> el-Bakara 2/221, en-Nisâ 4/ 25.

<sup>78</sup> en-Nûr 24/32.

<sup>79</sup> İslam Hukukunda köle ve sahiplerine tanınan haklarla ilgili olarak bkz. Ceylan, *İslam Hukukunda Kölelik*, 217-238.

<sup>80</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr*, 3/500; Aynur Uraler, "Mâriye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003), 63.

koca olan köle ve cariyesi de olmuştur.<sup>81</sup> Bu dönemin önemli bir uygulaması da efendisinden çocuk sahibi olan cariyeye “ümmüveled” statüsü getirilmiş olmasıdır. Efendisinden çocuk sahibi olan cariye bundan sonraki süreçte başkasına satılması ya da hibe edilmesi yasaklandığı gibi efendisinin vefatından sonra da hürriyetine kavuşacağı hükme bağlanmıştır.<sup>82</sup>

Her ne kadar savaş dışındaki yollarla köleleştirme yollarına son verilmiş, mevcut kölelere iyi davranılması ve hatta âzat edilmesi teşvik edilmişse de savaş sonrası alınan kadın esirlerle cariye olarak<sup>83</sup> ilişkide bulunmak meşru görülmeğe devam edilmiştir.<sup>84</sup>

Öldürmelerde kısas esası getirilerek hür kimseye karşı hür, köleye karşı kölenin öldürülmesi istenmiş, hiçbir kabilenin mensubu bir başka kabilenin mensubundan farklı görülmemiştir.<sup>85</sup>

Kölelerin hürriyetine kavuşturulması için teşvik edici âyetler Medine döneminde de inmeye devam etmiştir.<sup>86</sup> Hz. Peygamber de Müslümanları köleleri hürriyetine kavuşturmaya teşvik ettiği gibi sahip olduğu köle ve cariyeleri âzat ederek bu konuda ümmetine örnek olmuştur. Bu anlamda “Kim Müslüman bir köleyi âzat ederse o kölenin her organına karşılık Allah da onun bir organını cehennemden âzat eder.”<sup>87</sup> buyurduğu gibi, kendisine köle olarak hediye edilen

<sup>81</sup> Abdullah Aydın, “Ebû Râfi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 211; Mehmet Eren, “Ümmü Râfi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 327.

<sup>82</sup> Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *el-Mekâsîdu’s-Şerîati’l-İslâmiyye* (Katar: Vizâratu’l-Evkâf ve’s-Şuûnu’l-İslâmiyye, 2004), 3/377; Aydın ve Hamîdullah, “Köle”, 241; Hamza Aktan, “İstîlâd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 361.

<sup>83</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (Beyrut: Dârü’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 3/590; Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, 7/399.

<sup>84</sup> el-Ahzâb 33/50.

<sup>85</sup> el-Bakara 2/178.

<sup>86</sup> Bakara, 2/177. İlgili âyet meali şöyledir: “Yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz erdemlilik değildir. Asıl erdemli kişi Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaba ve peygamberlere iman eden; sevdiği maldan yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, yardım isteyenlere ve özgürlüğünü kaybetmiş olanlara harcayan; namazı kılıp zekâtı verendir. Böyleleri anlaşma yaptıklarında sözlerini tutarlar; darlıkta, hastalıkta ve savaş zamanında sabrederler. İşte doğru olanlar bunlardır ve işte takvâ sahipleri bunlardır.”

<sup>87</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Dimaşk: Dâr-u İbn Kesir, 1991), “Kefâret”, 6; Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Daru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), “İtk”, 23.



ve Mekke döneminde âzat edip âzatlî cariyesi Ümmü Eymen (ö. 24/645) ile evlendirdiği Zeyd b. Hârîse'yi (ö. 8/629) Medine döneminde de halasının kızı Zeyneb bint Cahş (ö. 20/641) ile evlendirmiştir.<sup>88</sup> Yine amcası tarafından kendisine hediye edilen Ebû Râfi' (ö. 40/660) adlı kölesini âzat ederek Selma adlı cariyesi ile evlendirmiştir.<sup>89</sup>

Bu dönemde inen âyetlerle kölelerin hürriyetine kavuşturulması teşvik edilmekle yetinilmemiş, kişinin bilerek ya da hatâen yapmış olduğu bazı suçlardan kaynaklı günahların kefâreti için köle âzat etmesi bir vecibe haline getirilmiştir. Bu kapsamda, yeminini bozan,<sup>90</sup> hatâen adam öldüren<sup>91</sup> ve eşine zihâr yapıp evlilik hayatını sürdürmek isteyen<sup>92</sup> kimselerin kefâret olarak bir köle âzat etmeleri gerektiği hükme bağlanmıştır. Bu bağlamda Sünnet de Ramazan ayında orucunu kasıtlı bir şekilde bozan kimselere aynı zorunluluğu getirmiştir.<sup>93</sup>

Bu dönemde hürriyetine kavuşmak için efendisiyle âzatlîk sözleşmesi (mükâtebe) yapmak isteyen kölelerin -kendilerinde bir hayır görülmesi durumunda- isteklerinin kabul edilmesi emredilmiş, iffetli kalmak isteyen câriyelerin fuhşa zorlanmaları yasaklanmıştır.<sup>94</sup> İlgili emrin vücut ifade edip etmediği hukukçular tarafından tartışmalı olsa da<sup>95</sup> bu durumun, efendileri imkânlar çerçevesinde kölelerin lehine bir tutum sergilemeye sevk ettiklerine tarih şahitlik etmektedir.<sup>96</sup>

İslâm dini kölelerin hürriyetlerine kavuşmaları için insanlara bireysel anlamda bazı yükümlülükler getirmekle kalmamış, devlete de kurumsal anlamda bir yükümlük getirmiştir. Tevbe sûresi 60. âyette<sup>97</sup> sadakaların belli bir kısmının

<sup>88</sup> Derweze, *Sîretu'r-Rasûl*, 208; Bünyamin Erul, "Ümmü Eymen", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012), 312.

<sup>89</sup> Aydınli, "Ebû Râfi'", 10/211.

<sup>90</sup> el-Mâide 5/89.

<sup>91</sup> en-Nisâ 4/92.

<sup>92</sup> el-Mücâdele 58/3, 4.

<sup>93</sup> Buhârî, "Hudûd", 26.

<sup>94</sup> Nûr, 24/33.

<sup>95</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/245.

<sup>96</sup> Fahrettin Atar, "Mükâtebe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 530-32.

<sup>97</sup> İlgili âyet meâli şöyledir: "Sadakalar, (zekatlar) Allah'tan bir farz olarak ancak fakirlere, düşkünlere, onlar üzerinde çalışan (zekât toplayan) memurlara, kalpleri (İslâm'a) ısındırılacak olanlara, kö-

kölelerin hürriyetine kavuşmaları için ayrılmış olması bu konuda atılan en köklü adım olarak görülebilir. Zira bu adımla İslâm, kölelerin hürriyetine kavuşmalarını bireylerin inisiyatifine bırakmamış bilakis bu konuyu devletin bir politikası haline getirmiştir. Sadakaların/Zekâtın bu dönemde devlet eliyle toplanan devletin önemli gelir kaynağı olduğu dikkate alındığında, kölelerin hürriyetine kavuşturulması için Kur'an'ın nasıl radikal bir adım attığı daha da anlaşılır olmaktadır.<sup>98</sup>

Bu konuda son olarak savaş esirlerinin köleleştirilip köleleştirilemeyeceği meselesi değerlendirilecektir.

Kur'an'ın nüzul sürecinde esirlerle alakalı ilk âyetler, Bedir savaşı sonrasında nazil olmuştur. Hz. Peygamber, savaşta alınan esirlere yapılması gerekenlerle ilgili ashabı ile istişare edince, ashaptan bazıları esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılmasını, bazıları ise söz konusu esirlerin küfrün başı ve ileri gelenleri olmaları hasebiyle boyunlarının vurulması gerektiğini belirtmişlerdir. Hz. Peygamber ilk grubun görüşü doğrultusunda esirleri fidye karşılığı serbest bıraktıktan sonra konu ile ilgili Enfâl sûresindeki şu âyetler nazil olmuştur:<sup>99</sup> *“Hiçbir peygamberin, yeryüzünde ağır basmadıkça (kesin zafere ulaşıp üstün gelmedikçe) esirleri olması layık değildir. Siz dünya malını istersiniz, oysa Allah ahireti kazanmanızı murat eder. Allah azizdir, hakimdir. Eğer Allah'tan bir yazı (hüküm) bulunmasa idi aldığımız fidyeden dolayı size mutlaka büyük bir azap dokunurdu.”*<sup>100</sup> Âyetlerden ve ilgili rivayetlerden, esirlerin öldürülmelerinin istenmesinin, tarih şartlarına bağlı bir zarurettten, yani İslâm'ı koruma amacına dönük bir tedbirden dolayı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifade ile Müslümanların henüz var olma ve yok olma mücadelesi verdiği bir aşamada düşmanlarını zelil kılmadan fidye karşılığı serbest bırakmaları eleştirilmektedir.<sup>101</sup> Bir sonraki âyette esirlerden alınan fidye ile alakalı olarak *“Artık elde ettiğiniz ganimetten helâl ve hoş olarak*

---

*lelik altında bulunanlara, borçlulara, Allah yoluna ve yolcuya mahsustur (toplanan zekât, ancak bu sayılanlara verilir). Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*

<sup>98</sup> Bu dönemde zekâtın/Sadakaların devlet eliyle toplandığı ve devletin en önemli bütçesi olduğu ile ilgili olarak bk. Wafi, “İslâmiyete Göre Kölelik”, 212; Hasan Maçın, *İslam Hukukunda Zekât Matrahları ve Vergi İlişkisi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 204-209.

<sup>99</sup> Müslim, “Cihâd”, 58. Ayrıca bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985), 4/257-258; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/46-48.

<sup>100</sup> el-Enfâl 8/67-68.

<sup>101</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4/258-259; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/430.

*yiğün ve Allah'a karşı gelmekten sakının. Muhakkak ki, Allah bağışlayıcıdır ve merhamet edicidir.*"<sup>102</sup> buyrulması da söz konusu uyarının tarihi şartlara ve bir olaya özel olduğuna işaret etmektedir.<sup>103</sup> Nitekim Benî Kurayza Yahudileri ile alakalı olduğu belirtilen âyette<sup>104</sup> onlara yapılan muamele ile alakalı olarak "*onlardan bir kısmını öldürüyor, bir kısmını da esir alıyordunuz*"<sup>105</sup> ifadesi de Hz. Peygamber'in sonraki dönemlerde düşmandan bir kısmını esir aldığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Allah'ın esirlerle alakalı nihai hükmünün, onların boyunlarının vurulması olduğunu söylemenin doğru bir yaklaşım olmaması gerekir.<sup>106</sup>

Esirlerle alakalı diğer bir âyet ise Mekkî ya da Medenî olduğu<sup>107</sup> hususunda ihtilaf olan İnsân sûresinde geçmektedir. İlgili âyette, iyi kimselerin özellikleri kapsamında onların "*Canları çekmesine rağmen yoksula, yetime ve esire yemek yedirdikleri*"<sup>108</sup> belirtilmiştir. Burada her ne kadar esir kelimesine savaş tutsakları ile birlikte farklı anlamlar verilmiş olsa da kavramın söz konusu bütün anlamları içerdiği hususunda bir engel de bulunmamaktadır.<sup>109</sup> Ayrıca kelimenin ile ilk akla gelen anlamı savaş tutsaklarıdır. Dolayısıyla söz konusu âyet savaş tutsaklarına iyi muamele edilmesini teşvik ettiği gibi süreç içerisinde Müslümanların düşmanlarından bazılarını esir aldıklarına da işaret etmektedir.

Esir kelimesi kullanılmış olmamakla birlikte esirlerle alakalı diğer önemli bir hüküm Medenî bir sûre olan Muhammed sûresinde yer almaktadır.<sup>110</sup> Sûrenin konu ile ilgili âyeti şöyledir: "*(Savaşta) inkâr edenlerle karşılaştığımızda boyunlarını vurun; sonunda onlara üstün geldiğinizde onları esir alın; savaş sona erince onları ya karşılıksız ya da fidye ile salıverin; Allah dilemiş olsaydı, onlardan başka türlü öç alabilirdi, bunun böyle olması, kiminizi kiminizle denemek içindir. Allah, kendi yolunda öldürülenlerin işlerini boşa çıkarmaz.*"<sup>111</sup> Âyet açıkça Müslümanların kafirlere karşı zafer elde etmeleri durumunda savaşanlardan geriye kalanlarını esir al-

<sup>102</sup> el-Enfâl 8/69.

<sup>103</sup> Abdullah İbn Abbas'ın bu doğrultudaki görüşü için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/48.

<sup>104</sup> Muhammed b. Cerir b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Musin et-Türkî (Dâru Hicr, 2001), 19/71; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/161; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 8/304.

<sup>105</sup> el-Ahzâb 33/26.

<sup>106</sup> Savaş esirlerine uygulanacak müeyyide ile ilgili olarak bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/227-228.

<sup>107</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/118; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/194; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 6/105.

<sup>108</sup> el-İnsân 76/8.

<sup>109</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/129.

<sup>110</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/194; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 8/298.

<sup>111</sup> Muhammed 47/4.

malarını emretmekte, savaşın sona ermesinden sonra da esirlerin karşılıksız ya da fidye karşılığı salıvermeleri arasında muhayyer olduklarını beyan etmektedir. Âyetin mensûh olduğuna dair görüşler olmakla birlikte, fakihlerin cumhuru âyetin muhkem olduğu ve ülü'l-emrin esirlere yapılacak muamele (öldürme, köleleştirme, karşılıklı ya da karşılıksız serbest bırakma ve Müslüman esirlerle mübâdele) hususunda ümmetin maslahatı neyi gerektiriyorsa onu yapmada muhayyer olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>112</sup> Âyette her ne kadar alınan esirlerin karşılıksız ya da fidye karşılığında serbest bırakılması şeklinde iki seçenek sunulmuşsa da çoğunluğu teşkil eden fakihler konu ile ilgili diğer âyetleri, Hz. Peygamber ve Râşid halifelerin uygulamalarını da dikkate alarak esirlerin köle statüsüne geçirilebileceğini ya da öldürülebileceğini de belirtmişlerdir.<sup>113</sup> Netice itibariyle, Kur'an'da köleliği emreden ya da yasaklayan kesin bir nas olmamakla birlikte ganimet olarak alınan savaş esirleri kadınların/cariyelerin helal sayılmış olması,<sup>114</sup> savaş sonrası alınan esirlerin köleleştirilebileceği şeklindeki görüşe referans kabul edilebilir görülmektedir.

#### 4. SONUÇ

Kölelik ahkâmı ile alakalı yapılan bu çalışmada, ilgili âyetler nüzul sırası esas alınarak bir okumaya tabi tutulduğunda şu tespitlerde bulunmak mümkündür:

Kur'an, indiği zamanda var olan kölelik olgusuna duyarsız kalmamış Mekke döneminden itibaren kölelerin hürriyetlerine kavuşmaları için müminleri teşvik etmiştir. Medine döneminde inen konu ile ilgili âyetler, bir taraftan köleliği besleyen savaş dışındaki kaynakların kurutulmasına dönük hükümler

<sup>112</sup> Ebü'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 4/4/373-374; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelûsî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid ve nihayetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 2/144; Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Musin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kitâb, 1997), 13/44-47; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/227-228; Özel, "Esir", 11/386.

<sup>113</sup> Alâuddin Ebu Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 7/119; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 2/144; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/44-45. Savaş esirlerine yapılacak hukukî yaptırım ile alakalı bir değerlendirme için bk. Birsin, "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi", 180-190.

<sup>114</sup> el-Ahzâb 33/50.

ortaya koyarken diğer taraftan da mevcut kölelerin durumlarının ıslahı ve özgürlüklerine kavuşmaları için Müslümanlara bireysel ve kurumsal bazı yükümlülükler getirmiştir. Bu durumda köleliğin tek kaynağı savaş sonrası alınan esirlerle sınırlı kalmıştır. Savaşta alınan esirlerin köle statüsüne geçirilmesi de Kur'an'ın bir emri/talebi olmayıp daha çok şartların gerektirmesi ya da mukâbele bi'l-misl (misliyle karşılık vermek) olarak başvurulmuş bir uygulama olmuştur. Başka bir ifade ile Kur'an'ın teşvik ettiği bir kurum olmamakla birlikte kölelik, savaş gibi yaygın bir olgunun yol açtığı toplumsal bir gerçeklik olarak diğer toplumlarda olduğu gibi Müslüman toplumlarda da var olmuştur. Bu durumda belki de İslâm'ın, köleliği besleyen bir kaynak olarak savaşı neden yasaklamadığı şeklinde bir soru akla gelebilir. Takdir edilir ki uluslararası ilişkileri düzenleyen hukuki teamüller ve antlaşmaların olmadığı ve savaşlarda keyfiliğin hâkim olduğu bir dönemde savaşın tek taraflı olarak yasaklanması savaşları bitirmeyeceği gibi, düşmanı güçlendirmekten başka pratik faydası da olmayacaktı. Dolayısıyla İslâm'da köleliğin, evrensel bir olgu olan savaşın ortaya çıkardığı istenmeyen bir sosyal sınıf olduğu söylenebilir. Bu anlamda kölelik ile ilgili hükümlerin Kur'an ve Sünnet'e yer alıyor olması da İslâm'ın bu müesseseyi olumladığı anlamına gelmemektedir.

Netice itibariyle İslâm, köleliği olgusal olarak kabul etmekle birlikte ona müsbet manada bir değer yüklememiş, tersine söz konusu müessesenin ıslahı ve tasfiyesi için gerekli hükümleri ortaya koymuştur. İslâm'ın dünya görüşü ve insan tasavvuru da dikkate alındığında İslâm'ın hür ve köle ayırımına dayalı bir toplum yerine, bütün fertlerinin özgür olduğu adalete dayalı bir toplum hedeflediği söylenebilir. Bu esaslar bir bütün olarak düşünüldüğünde kölelerle ilgili özel hükümler olmazsa bile köleliğin İslâm'ın öngördüğü insan anlayışına aykırı bir uygulama olduğu anlaşılmaktadır. Ancak tek taraflı kaldırılması mümkün olmayan savaş gibi bir gerçeklikten dolayı tüm dünyada olduğu gibi Müslüman toplumlarda da kölelik müessesesi uzun bir süre var olmaya devam etmiştir.

## 5. KAYNAKÇA

- Abdulbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1991.
- Aktan, Hamza. "Hz. Peygamber Döneminde Kölelik Olgusu ve İnsan Özgürlüğüne Kur'anî Yaklaşım". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2001), 59-79.
- Aktan, Hamza. "İstîlâd". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/361-362. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.

- Atar, Fahrettin. "Mükâtebe". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/530-532. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020.
- Aydın, Mehmet Âkif - Hamîdullah, Muhammed. "Köle". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/237-246. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.
- Aydınlı, Abdullah. "Ebû Râfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/211. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Birsin, Mehmet. "İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirlerine Uygulanan Yaptırımların Analizi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 163-194.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 7 Cilt. Dimaşk: Dâr-u İbn Kesir, 5. Basım, 1991.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.
- Ceylan, Metin. *İslam Hukukunda Kölelik*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2018.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1983.
- Derweze, Muhammed İzzet. *Sîretu'r-Rasûl (Kur'an'a Göre Hz. Muhammed)*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Yarın Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman bin el-Eşas. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. 7 Cilt. b.y.: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2010.
- Eren, Mehmet. "Ümmü Râfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/327. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Eroğlu, Muhammed. "Beled Süresi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 5/397-398. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992.
- Erul, Bünyamin. "Ümmü Eymen". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/312. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Fayda, Mustafa. "Bilâl-i Habeşî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/152-153. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1992.
- Fayda, Mustafa. "Ebû Bekir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/101-108. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmîrî. 8 Cilt. Daru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb. *el-Kâmûsü'l-Muhît*. thk. Muhammed Nuam el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *el-Mekâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*. Katar: Vizâratu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 2004.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Vecdi Akyüz. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2006.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbu's-siyer ve'l-meğâzî*. thk. Süheyl Zekâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Musin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kitâb, 3. Basım, 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdr, 3. Basım, 1993.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelûsî. *Bidâyetu'l-muctehid ve nihayetu'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Kâsânî, Alâuddin Ebu Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kaya, Osman. *Kur'an ve Diğer Semavî Kitaplara Göre Kölelik*. İstanbul: Çıra Akademi, 2020.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1984.
- Kurtubî, Abû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964.
- Maçın, Hasan. *İslam Hukukunda Zekât Matrahları ve Vergi İlişkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayânî. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. ed. Abdullah Mahmud Şahhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Özel, Ahmet. "Esir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/382-389. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Sâmî, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. Dimeşk: Dâr-u İbn Kesir, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Musin et-Türkî. 24 Cilt. Dâru Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, 2. Basım, 1975.
- Uraler, Aynur. "Mâriye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/63-64. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.
- Wafi, Ali Abdu'l-Wahid. "İslâmiyete Göre Kölelik". çev. Kemal Işık. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1961), 207-212.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.
- Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 12 Kasım 2022. <https://sozluk.gov.tr/>





**ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE**

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

DOI: 10.51605/mesned.1189974

Gönderim Tarihi: 16.10.2022 | Kabul Tarihi: 13.12.2022

## **Tirmizî'nin Sünen'i Özelinde Hadislerin Normatif Yönlerini Tespitte İttifak ve İhtilafın Sebepleri**

- *Reasons for Ijma and Dispute in Determining the Normative Aspects of Hadiths Specific to Tirmidhi's Sunan* -

**Serdar Murat Gürses\***

**Atf/Citation:** Gürses, Serdar Murat. "Tirmizî'nin Sünen'i Özelinde Hadislerin Normatif Yönlerini Tespitte İttifak ve İhtilafın Sebepleri/Reasons for Ijma and Dispute in Determining the Normative Aspects of Hadiths Specific to Tirmidhi's Sunan". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2022-2): 159-187.

### **Öz:**

Hizmetçi, Peygamber, ibadetlerin rükün ve şartlarını sıralayarak, bağlayıcı olan- olmayan yönlerini tespit etmemiştir. Bundan ötürü hadisler, kanun maddeleri gibi normatif değildir. Bunun yanında Rasûlullah, bazı konulara hiç değinmemiş, bazı hususlarda ise farklı tutum sergilemiştir. Rasûlullah'ın vefatından sonra mücerret olan hadislerin müşahhas hale gelmesi zorunluluk arz etmiş, sahâbe bildiği hadislerden hareketle ibadetlerin rükün ve şartlarını belirlemeye başlamıştır. Bu yapılırken çoğulcu fikir yerine doğruyu teke indirme metodu benimsenince, alternatif fikrin yanlış olduğu düşüncesi yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu araştırma, mücerret vahiy ile müşahhas hale getirilmiş, hükmü tespit edilmiş normatif yön arasındaki farkı tespit etmeyi amaçlamaktadır. Rivâyetlerin normatif yönünden kasıt, hadisin kurallaştırılmış halidir. Bu amaçla hadisler ile amel arasındaki ilişki hakkında bilgi veren Tirmizî'nin *es-Sünen* isimli eseri tercih edilmiştir. Âlimlerin ihtilaf ettiği konuların çoğunda Rasûlullah'tan nakledilen bağlayıcı yönleri net, müşahhas bir hadis genellikle bulunmamaktadır. İcmâ olan konuların büyük çoğunluğunda ise Hz. Peygamber'in kuralı, ihtilafa sebebiyet vermeyecek şekilde tespit ettiği görülmüştür.

Hizmetçi, Peygamber, bir fiilin kurallarını netleştirmek istediğinde bu kuralı net bir şekilde belirlemiştir. Bu sebeple mezkûr konularda ihtilaf yerine ittifak oluşmuştur. Namazların rekât sayıları, ezan ve daha nice konu bu şekilde tespit edilmiştir. Rasûlullah, farz kılınır endişesiyle bazı konulara hiç değinmemiştir. Ashâb de bu hususlarda soru sormadığı için bu meselelerin kurallarının

\* Dr. Öğr. Üyesi. Tokat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, smuratgurses@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-1971-4786

tespiti sahâbe eliyle yapılmaya başlamıştır. Kurallar, beşer eliyle belirlendiği için ihtilaflar kaçınılmaz olmuştur. Bunun yanında namazda rükunlar arasında elleri kaldırma gibi bazı konularda Hz. Peygamber, aynı fiili farklı şekillerde yapmıştır. Bu da Rasûlullah'ın zaman zaman doğruyu teke indirgeyen bir bakış açısına sahip olmadığını göstermektedir. Hadisçilerin ihtilaflı hadislerin çözümünde daha çok cem' metodunu kullanmış olmaları bu sebeptedir. Ancak insan tabiatı gereği doğrunun tek olduğu varsayımına kapılan âlimler, ya alternatif fiili zayıf kabul etmiş veya da yok saymıştır. Gerçekte bu durum klasik dönemde bazı âlimlerin söylediği gibi fiillerden birinin sahîh olmamasıyla ilgili değil, bizzat Rasûlullah'ın aynı fiili farklı şekillerde yapması ile ilgilidir. Hz. Peygamber'in fiili farklı şekillerde yaptığı konularda kural tespit edilirken doğruyu teke indirgeme usul olarak benimsenmiş, alternatif fiil yanlış sayılmaya başlanmıştır. Bunun sonucu olarak da aslında ümmet için rahmet olan ihtilaf, zahmet olarak görülmüş, ümmeti ayrıştıran bir unsur haline dönüşmüştür.

Yapılan araştırmada Hz. Peygamber, tarafından kuralı tespit edilen konularda çok az ihtilaf oluştuğu görülmüştür. Bu tür durumlarda hükmün illetini tespit, örf ve konuyla ilgili başka delilleri değerlendirmeye alma küçükte olsa ihtilaflara sebebiyet vermiştir. Hadislerin normatif yönlerini tespitte âlimleri ihtilafa götüren bir diğer husus ise hadislerin sıhhatiyle ilgili tartışmalardır. Öncelikle şunu vurgulayalım ki zayıf hadisin olduğu konuda sahâbenin ihtilaf etmesi hadis üzerindeki zafiyeti artırmakta; icmâ etmesi ise hadisin aslında sahîh olduğunu göstermektedir. Bu sebeple zayıf hadisin ihtilafa sebebiyet verdiği konularda sahâbe açıklamalarına dikkat etmek, ihtilafı ortadan kaldırmak için selim bir yoldur. Ayrıca mevkûf rivâyetlerin merfû olarak nakledilmesi gibi râvî tasarrufları da ihtilafların oluşturan bir başka nedendir.

İcmânın oluşmasında ise Hz. Peygamber'den nakledilen kuralı net şekilde tespit eden hadislerin etkili olduğu bariz şekilde görülmektedir. Bunun yanında merfû hadisin olmadığı veya konuyla ilgili zayıf hadis bulunduğu durumlarda zaman zaman icmâ oluşmuştur. Bu tür durumlarda sahâbe ve âlimlerin ittifakını sağlayan temel unsur uygulama birliğidir. Bu durum hadisler yanında uygulamanın gücünü göstermektedir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber, bazen gerekli açıklamaları yaptığı için görüş ayrılıkları oluşmamıştır. Diğer ihtilaflar ise Rasûlullah dışında diğer insanlar eliyle olduğu için derin görüş ayrılıklarına sebebiyet vermiştir. Bu sebeple ihtilaflı konularda Hz. Peygamber'in ümmetine merhametten ötürü kuralı tespit etmediği sürekli hatırdaki tutulmalı, bu tür hususlarda hangi görüş tercih edilirse edilsin yapılan tercihin vahiy kaynaklı değil, ictihad kaynaklı olduğu unutulmamalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İcmâ, İhtilaf, Normatif, Sahâbe

#### Summary:

The Prophet did not identify the binding and non-binding aspects of worship by listing the rukn and conditions. Therefore, hadiths are not normative as in the articles of law. In addition to this, the Prophet did not mention some issues at all and displayed a different attitude on some issues. After the death of the prophet, it became necessary to determine the normative aspects of the hadiths. The Companions began to determine the rukn and conditions of worship based on the hadiths they knew. While doing this, the idea that the alternative idea is wrong started to become widespread when the method of reducing the truth to one instead of the pluralist idea was adopted. This research aims to determine the difference between the abstract revelation and the normative aspect that has been embodied and determined. For this purpose, Tirmidhi's work called Sunn, which gives information about the relationship between hadiths and deeds, was preferred. In most of the issues on which scholars disagree, there is usually no determination

reported from the Prophet. It has been observed that in the vast majority of the subjects of consensus, there are ḥadiths that determine the rule originating from the Prophet.

When the Prophet wanted to determine the rules of action, he determined this rule. For this reason, instead of disagreement, an alliance was formed on the mentioned issues. The number of rakahs of the prayers, the adhan and many more are some of the examples of this. The prophet did not mention some subjects because of the concern that they would be made obligatory. His Companions did not ask questions about these issues, the rules on such matters began to be determined by the Companions. Since the determination of the rules in such matters is done by human hands, conflicts have been inevitable. The Prophet performed the same action in different ways in some matters, such as raising the hands between the rukn in prayer. It shows that the Prophet did not have a point of view that reduces the truth to one in some matters. It is for this reason that ḥadith scholars mostly used the cem' method in solving conflicting ḥadiths. However, due to human nature, scholars who assumed that truth was the only one ignored alternatives. This disagreement is not about the inaccuracy of one of the actions, as some scholars in the classical period said, but about the prophet himself doing the same action in different ways. While the rules were determined in the subjects where the Prophet did the act in different ways, reducing the truth to one was adopted as a method and the alternative action began to be considered wrong. As a result of this, the conflict, which was actually a mercy for the ummah, was seen as a trouble and turned into an element that separated the ummah.

In the research, it was seen that there was very little disagreement on the issues determined by the Prophet. In such cases, the determination of the reason for the verdict, the use of customs and other relevant evidence have led to small disputes. Another issue that leads scholars to disagreement in determining the normative aspects of ḥadiths is the debate about the authenticity of ḥadiths. First of all, let us emphasize that the disagreement of the Companions about the weak ḥadith increases the weakness of the ḥadith; Its consensus shows that the ḥadith is actually authentic. For this reason, paying attention to the explanations of the Companions on issues where weak ḥadiths cause conflict is a sound way to eliminate conflict. In addition, the narrator's dispositions, such as the transmission of mawkuḥ narrations as marfu, also contributed to the formation of conflicts.

It is clearly seen that the ḥadiths which determine the rule transmitted from the Prophet, were effective in the formation of consensus. In addition, in cases where there is no marfu ḥadith or weak ḥadith on the subject, a consensus has been formed from time to time. In such cases, the basic element that ensures the alliance of the companions and scholars is the unity of practice. This situation shows the power of practice besides the ḥadiths.

As a result, since the Prophet made the necessary explanations on the issues that he did not want his ummah to fall into conflict, there were no differences of opinion. In other cases, there were deep divergences of opinion, since the conflicts that occurred were by people other than the Prophet. For this reason, it should always be kept in mind that the Prophet did not determine the rule in conflicted issues out of compassion for his ummah and it should not be forgotten that whatever opinion is preferred on such matters, the choice made is not based on revelation, but on ijtihad.

**Keywords:** Ḥadith, İjma, Dispute, Normative, Companions.

## 1. GİRİŞ

Hız. Peygamber genellikle dini konuları rükün ve şartlarını öne çıkararak, tebliğ etmemiş, ibadetin nasıl yapıldığını göstermekle yetinmiştir. Dihlevî bu durumu "Hız. Peygamber, bizim anladığımız manada rükün ve şartlardan bahsetmemiş, insanların gözü önünde abdest alıp, namaz kılmış, insanlar da onu taklit etmişlerdir." diyerek belirtmiştir.<sup>1</sup> Bu sebeple farz, vâcib, rükün ve şartların tam olarak tespiti Rasûlullah'ın vefatından sonra sahâbe dönemiyle başlamıştır. İslâm'ın temel kaynakları olan âyet ve hadislerin geneli, tabiatları itibariyle müşahhas değil, mücerrettir.<sup>2</sup> Hız. Peygamber'in yetiştirdiği sahâbe, hadisleri müşahhaslaştırarak (farz, vâciblerini tespit); toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilecek normatif bir hale gelmesine vesile olmuşlardır.<sup>3</sup>

Rivâyetlerin normatif yönünden kasıt, hadisin kurallaştırılmış halidir. Bilindiği gibi norm, "Kabul edilmiş ölçü, tarif ve usullerin düzenlenmesi için konulan kâideler" normatif ise "kanun koyan" kanun oluşturan manalarına gelmektedir.<sup>4</sup> Hadisler yapısı itibariyle kanun maddeleri olmadığı için<sup>5</sup> sahâbe ve sonrasında müçtehid imamlar vasıtasıyla normatif hale gelmiştir. Özellikle ileriki dönemlerde ilmin haber konusuna dâhil olmasıyla beraber hadislerin normatif yönlerinin taksimatı detaylı bir şekilde ele alınmıştır.<sup>6</sup>

Mücerret olan kaynak müşahhas hale getirildiğinde konuyla ilgili ittifak olabildiği gibi farklı anlamlar da ortaya çıkabilmektedir. Bundan ötürü ilmi konularda ittifak ve ihtilaflar sahâbe dönemiyle başlamıştır denilebilir. Hız. Peygamber'in bazı fiilleri farklı şekillerde uygulaması ve konuyla ilgili Rasûlullah kaynaklı bir açıklamanın bulunmaması, bahsedilen ihtilafı artırmıştır.

<sup>1</sup> Şah Veliyyullâh Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1426/2005), 1/244-245.

<sup>2</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 146.

<sup>3</sup> Bu konuda sahâbenin rolüyle ilgili bk. İbrahim Kâfi Dönmez, "İslâm Hukukunda Müçtehidin Naslar Karşısındaki Durumu İle Modern Hukuklarda Hâkimin Kanun Karşısındaki Durumu Arasında Bir Mukayese", *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 147.

<sup>4</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayınları, 1996.) 849.

<sup>5</sup> Dönmez, "Müçtehidin Naslar Karşısındaki Durumu", 146; Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 146.

<sup>6</sup> Mehmet Erdoğan, "Hadis ve Sünnetin Hücciyeti ile İlgili Tartışmalar", *Kur'ân ve Sünnet İlişkisi* (İstanbul: Kuramer, 2020), 331.

Rasûlullah'ın kuralı tespit ettiği veya yapılış şeklini tarif ettiği konularda ise genellikle sahâbe, Hz. Peygamber'in tarifini esas almış, bunun sonucunda da icmâ oluşmuştur.

Tirmizî (ö. 279/892), *Sünen* isimli eserinde rivâyetlerin sıhhatini tespit ettikten sonra zaman zaman rivâyetle amel edilip, edilmediğini de açıklamıştır. O ittifak veya ihtilaf edilen hususları dile getirerek; hadislerin normatif yönünün tespitinde nelerin aktif olduğuyla ilgili bilgi vermektedir. Bu sebeple araştırmada bu eser tercih edilmiştir. Araştırmanın başlığı ve içeriği ilk bakışta hadislerdeki ihtilaf ve sebeplerini akla getirirse de asıl konumuz bu değildir. Çünkü ihtilâf-ül-hadis ilminde rivâyetlerin ihtilafı ve çözüm yollarından bahsedilmektedir. Bu araştırmada ise hadislerin mücerret olduğu kabul edilmiş, mücerret olan bu malzemenin toplumda yaşanan problemleri çözmesi için müşahhas hale getirilirken rivâyetlerin anlaşılmasında nelerin etkili olduğu konusuna odaklanılmıştır. Bu sebeple araştırmada hadislerin yanında sahâbe görüşlerine de sıkça yer verilmiş, o dönemde ittifak veya ihtilafın olup olmadığının tespitine çalışılmıştır.

## 2. İHTİLAFLA İLGİLİ HUSUSLAR

Tirmizî, *Sünen*'inde hadisleri naklettikten sonra hadislerle amel edilip edilmediğini genellikle ifade etmiştir. Bu sebeple onun bu konuda verdiği bilgiler, rivâyetlerin normatif hale gelirken yaşanan gelişmelere ışık tutmaktadır. Bu durum mücerret olan hadis ile müşahhas hale gelmiş, yani şart ve rükünleri ortaya konarak bağlayıcı olan olmayan yönleri tespit edilmiş normatif yön arasındaki farkı göstermektedir. İlmi konularda ihtilafın en önemli sebebi, Rasûlullah'ın ya kural koymaması ya da konuya hiç değinmemesidir. Bu sebeple ilk olarak ihtilaflarda Rasûlullah'ın rolü ortaya konulmaya çalışılacaktır.

### 2.1. Hz. Peygamber Kaynaklı İhtilaflar

Hz. Peygamber'in bazı tutum ve davranışları hadislerin normatif yönleri tespit edilirken ihtilafa sebebiyet vermektedir. Burada kastedilen Hz. Peygamber'in sözlerinde veya söz ve fiilleri arasında ihtilaf olduğu manasında değildir. Hz. Peygamber'in bir fiili kasıtlı olarak birden çok şekilde yaptığı, konuyla ilgili bir hüküm vermediği haller mevcuttur. Bunun yanında Rasûlullah, dini tebliğ ederken kuralcı bir tarz tercih etmemiş, ibadetlerin rükün ve şartlarına genellikle değinmemiştir. Hz. Peygamber tarafından benimsenen bu durum, sahâbe neslin-den itibaren kurallar tespit edilirken ihtilafa sebep olmuştur.

### 2.1.1. Konuyla İlgili Merfû Delilin Bulunmaması

Hadislerin normatif yönlerini tespit ederken ihtilafa sebebiyet veren en önemli hususlardan biri, konuyla ilgili Hz. Peygamber'den mervî bir rivâyetin bulunmamasıdır. Örneğin Hz. Peygamber, Ramazan ayında oruçlu iken zinâ eden bir kişiye gerekli olan kefâreti belirlemiştir.<sup>7</sup> Ancak Ramazan ayında yiyerek veya içerek orucunu bozan kişiyle ilgili ise sahîh bir rivâyet bulunmamaktadır. Sahâbeden de bu konuda bir nakil tespit edilememiştir. Tabîin neslinden itibaren bu konu gündeme gelmiş, İbn Museyyeb (ö. 94/713), bir ay; Nehâî (ö. 96/714), bir gün oruç tutması gerektiğini söylemiştir.<sup>8</sup> Sonraki süreçte ise Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Sufyân es-Sevrî (ö. 161/778), İbn Mubarek (ö. 181/797), İshâk b. Râhûye (ö. 238/853) yiyerek oruç bozmayı cinsel ilişki ile oruç bozmaya kıyas ederek 60 gün oruç tutması gerektiğini söylemişken; Şâfiî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tek gün kaza etmesini yeterli görmüştür.<sup>9</sup> Görüldüğü gibi Hz. Peygamber konuyla ilgili bir açıklama yapmadığı için mesele tâbiîn ve tebei tâbiîn döneminde gündeme gelmiş, haliyle ihtilaf oluşmuştur.

Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerde hayız için en az ve fazla müddet tespiti yapılmamıştır. Bu sebeple sahâbe ve âlimler, nakledilen rivâyetlerden çıkarımda bulunmuşlardır.<sup>10</sup> İbn Mes'ûd'un alt sınırı 3, üst sınırı ise 10 gün olarak tespit ettiğine dair rivâyetler zayıftır.<sup>11</sup> Hz. Ali ise alt sınırı 1, üst sınırı ise 15 gün olarak tespit etmiştir.<sup>12</sup> Tirmizî'nin ifadelerine göre Sufyân es-Sevrî ve Kûfeliler, hayızın en az 3 gün, en çok ise 10 gün sürebileceğini ifade etmişlerdir. Atâ (ö. 103/721), Evzâî (ö. 157/774), Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye ise en az süreyi bir gün bir gece; en çok süreyi ise 15 gün olarak tespit etmişlerdir.<sup>13</sup> Aslında Hanefilerin görüşünü teyit eden hadis bulunmaktadır. Vâsıla b. Eska' ve Enes tarîkiyle rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber: "*Hayzın alt sınırı 3; üst sınırı*

<sup>7</sup> Tirmizî, "Savm", 28.

<sup>8</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1409), 3-460.

<sup>9</sup> Tirmizî, "Savm", 28.

<sup>10</sup> Ebû Bekir İbn Arabî, *Ârizatu'l-ahvezî fi şerhi't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty), 9/60.

<sup>11</sup> Rivâyet eleştirisi için bk. Dârekutnî, *es-Sunen*, 1-388.

<sup>12</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Mustafâ Dîb el-Buğa (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407), "Kitâbu'l-Hayz", 24; Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tağlîku't-tâlik* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405), 2/179.

<sup>13</sup> Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, "Tahâre", 95; Krş. Şeybânî, *el-Asl*, 4/400; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1411), 1/85.

ise 10 gündür.” buyurmuştur.<sup>14</sup> Ancak rivâyete yönelik eleştiriler bulunmaktadır.<sup>15</sup> Cumhûr âlimleri destekleyen delil de bulunmaktadır. Hz. Peygamber kadınlar hakkında “Kadınlar ayın yarısını namaz kılmadan geçirebilir.” demiştir. Ancak bu rivâyetin de aslı yoktur.<sup>16</sup> Görüldüğü gibi hayzın alt ve üst sınırı tespit hususunda Hz. Peygamber’den sahîh bir rivâyet bulunmamaktadır. Sahâbe bu konuda normatif yönü tespit etmek zorunda kalmış, kendi bilgi birikimlerinden hareketle meseleye çözüm üretmişlerdir.

Yahûdî ve Hristiyanlara ödenecek diyet miktarı,<sup>17</sup> vitir namazında kunut yapma,<sup>18</sup> seferde kaç gün kalındığında seferîlik hükümlerinin biteceği,<sup>19</sup> yatarak namaz kılmanın keyfiyeti,<sup>20</sup> Sâ'd sûresinin 24. âyetinde secde yapma,<sup>21</sup> fitır sadakasının hadiste sayılan ürünler çerçevesinde verilmesi<sup>22</sup> ve sabah namazlarında kunut okunup okunmayacağı<sup>23</sup> konularında da merfû rivâyet olmadığı için sahâbe döneminden itibaren ihtilaf oluşmuştur.

<sup>14</sup> Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1425), 1/389.

<sup>15</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kâhire: Mektebetu'l-Kâhire, 1387), 1/225; Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm Mubârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahve-zî şerhu Câmi'i't-Tirmizî* (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1430), 3/19.

<sup>16</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyin b. Alî Beyhakî, *Ma'rîfetu's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'ti Emiîn Kal'aci (Karaçi: Câmiatu'd-Dirâsati'l-İslâmiyye, 1412-1991), 2/145; İbn Hacer el-Asaklânî, *et-Telhîşu'l-habîr fi tahrîci ehâdîsi's-şerhi'l-Vecîzi'l-kebîr* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1409), 1/423.

<sup>17</sup> Rivâyetler için bk. Tirmizî, “Ahkâm”, 17.

<sup>18</sup> Rivâyetler için bk. Tirmizî, “Salât”, 341. Konuyla ilgili sahâbe görüşleri için bk. Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/223; Tirmizî, “Salât”, 341.

<sup>19</sup> Tirmizî, “Salât”, 392. Konuyla ilgili sahâbe görüşleri için bz. Tirmizî, “Salât”, 392; Ebû Bekr Abdurrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî el-Himyerî Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef* (Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403), 2/534.

<sup>20</sup> Tirmizî, “Salât”, 158. Konuyla ilgili diğer hadisler için bk. Buhârî, “Taksîsu's-salât”, 19; ed-Dârekutnî, *Sünen*, 2/377.

<sup>21</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/473; Buhârî, “Taksîsu's-salât”, 19.

<sup>22</sup> Rivâyetler için bk. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 3/338; Tirmizî, “Salât”, 405.

<sup>23</sup> Rivâyet için bk. Tirmizî, “Zekât”, 35.

<sup>24</sup> Konuyla ilgili merfû deliller için bk. Tirmizî, “Salât”, 294. Tirmizî, “Salât”, 294. Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim Hâzimî, *el-İ'tibâr fi beyâni'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr* (Haydarâbâd: Dâru'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1359), 1-85. Sahâbenin tespitleri için bk. , “Salât”, 294; Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 3/109.

### 2.1.2. Hz. Peygamber'in Aynı Fiili Farklı Şekillerde Yapması

Hz. Peygamber'in bir fiili farklı şekillerde yapması, hadislerden hüküm çıkarırken ihtilafa sebebiyet vermektedir. Tirmizî, namazda rükünler arasında elleri kaldırmanın gerekli olduğuna dair birçok hadis nakletmiş ve rivâyetlerin hasen sahîh olduğunu söylemiştir. Ona göre âlimlerin çoğu bu şekilde amel etmiştir.<sup>24</sup> Bir bâb sonra ise İbn Mesûd'un, insanlara Rasûlullah'ın namazını öğretirken sadece ilk tekbirde ellerini kaldırmasını nakletmiş, rivâyetin hasen olduğunu söylemiş, âlimlerin bir kısmının da bu şekilde amel ettiğini nakletmiştir. Malum olduğu üzere namazda elleri kaldırma, ilk dönemlerden itibaren tartışılan hususların başında gelmektedir. Birçok âlim bu konuda müstakil kitap yazarak kendi görüşünün doğru olduğunu ispat etme gayretine girmiştir. Ancak Hz. Peygamber, bu hususta uygulamayı teke indirmemiş, namaz kılarken bazen ellerini kaldırmış, bazen de kaldırmamıştır.<sup>25</sup> Sahâbe de gördükleriyle amel etmiştir. Kendilerine sorulan sorulara da bildikleri şekilde yanıtlar vermişlerdir. Sonrasında Müslümanlar, çoğulcu düşünce yeteneklerini yitirmiş, doğruyu teke indirme yolunu tercih ederek; aslında Hz. Peygamber tarafından bilinçli olarak farklı şekillerde yapılan uygulamayı, teke indirme gayretine girişmişlerdir.

Fâtiha sûresini okuduktan sonra "âmin" deme konusunda da benzer bir durum vardır. Tirmizî, Vâil b. Hucr'dan (ö. 51/671) Hz. Peygamber'in Fâtiha sûresini okuduktan sonra yüksek sesle âmin dediğine dair bir hadis nakletmiştir. Hadise hasen hükmü veren Tirmizî, sahâbe tâbiîn ve sonraki dönem âlimlerinin bir kısmının namazda yüksek sesle âmin dediklerini ifade etmiştir.<sup>26</sup> Tirmizî aynı başlıkta Hz. Peygamber'in âminî hafif bir sesle söylediğini naklederek; burada râvî tasarrufunun varlığından bahsetmiş, yukarıdaki hadisle aynı senedle gelen rivâyetteki hatanın Şu'be kaynaklı olduğunu söylemiştir. Tirmizî, ikisi de sika olan râvilerin naklettikleri hadislerin ikisinin de sahîh olma fikrini benimsemiş, birini doğru olarak kabul etmiştir. Buhârî de yüksek sesle "âmin" demeyi bâb başlığı yapmıştır.<sup>27</sup> Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin "âmin"i gizli söylediğine dair rivâyetler bulunmaktadır.<sup>28</sup> Rivâyeti Saîd b. Merzubân el-Bakkâl sebebiyle zayıf saymak tutarlı değildir. Zira bu râvî bazı âlimlere göre sika iken bazılarına göre

<sup>24</sup> Tirmizî, "Salât", 190.

<sup>25</sup> Detaylı için bk. Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 1/222; Keşmiri, *Neylül-Ferkadeyn*, 65-105.

<sup>26</sup> Tirmizî, "Salât", 184.

<sup>27</sup> Buhârî, "Salât", 31.

<sup>28</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 1/203.



ise zayıftır.<sup>29</sup> Dahası Müslümanların önemli bir kısmının “âmîn”i gizli olarak söylediği de bilinmektedir. Bu sebeple konuda tek doğru aramak yerine Hz. Peygamber’in birden farklı uygulama yaptığını, sahâbenin de bilgisine göre tek bir fiili uygulayıp, soranlara o fiili öğrettiğini kabul etmek daha tutarlı bir yoldur.

Seferîlik halinde oruç tutma<sup>30</sup> şehitlerin cenaze namazını kılma<sup>31</sup> hususlarında da Hz. Peygamber’in farklı fiilleri bulunduğu için sahâbeden itibaren ihtilaf başlamıştır.

### 2.1.3. Hz. Peygamber’in Bir Fiili Nadiren Uygulaması

Hadislerin normatif yönlerini tespit hususunda ihtilafa sebebiyet veren durumlardan biri de Hz. Peygamber’in fiili birkaç defa yapmış olmasıdır. Bu durumun en güzel örneği terâvîh namazıdır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber terâvîh namazını iki veya üç defa kıldırması, namazın farz kılınmasından endişe ettiği için bir daha kıldırmamıştır.<sup>32</sup> Hz. Peygamber’in vefatından sonra ise farz olma endişesi kalmadığı için sahâbe bu namazı kılmaya devam etmiş, Hz. Ömer döneminde ise cemaatle kılınmaya başlanmıştır. Bu hususta sahâbe arasında da ihtilaf bulunmaktadır. Örneğin İbn Ömer, Kur’ân okumayı ve namaz kılmayı bilen bir kişinin tek başına bu namazı kılması gerektiğini söylemiştir.<sup>33</sup> Hz. Peygamber’in nadiren uygulaması sebebiyle ihtilaf edilen bir diğer husus ise namazın rekâtlarıyla ilgilidir. Tirmizî’nin verdiği bilgiye göre vitirle beraber 41, 20, 8 rekât olarak kılanlar olmuştur. Hz. Ömer’in uygulamasından sonra ise namaz 20 rekât olarak kılınmaya başlamıştır. Görüldüğü gibi Rasûlullah’ın terâvîh namazını birkaç defa kıldırması sebebiyle gerek rekâtları gerekse de cemaatle mi yoksa münferit mi kılınacağı hususunda sahâbe döneminde ihtilaf oluşmuştur.

Bu konuda verilebilecek bir diğer örnek ise sehiv secdesi ile ilgilidir. Abdullah b. Buhayne (ö. 58-60/678-680) Rasûlullah’ın sehiv secdesini selamdan önce

<sup>29</sup> Konuyla ilgili farklı değerlendirmeler için bk. Mubârekpûrî, *Tuhfe*, 3/376; Keşmîrî, *el-Arfu’s-şezî*, 1/445.

<sup>30</sup> Tirmizî, “Savm”, 18. Bu konuda sahâbenin farklı uygulamaları için bk. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/564; eş-Şâfiî, *el-Umm*, 2/212; Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Ruşd, *Bidâyetu’l-muctehid ve nihâyetu’l-mukteşid* (Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1425), 2/58.

<sup>31</sup> Tirmizî, “Cenâiz”, 46; Nesâî, “Cenâiz”, 61. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. eş-Şâfiî, *el-Umm*, 1/305; Şevkânî, *Neyl*, 4/56. Şehidin cenaze namazıyla ilgili farklı uygulamalar için bk. M. Ali Asar, “İbn Ebû Şeybe’nin Ebû Hanîfe’ye İtirazları Bağlamında Şehidin Cenaze Namazının Kılınması ile İlgili Rivayetlerin Tahlili” *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 4/7 (2021) 211-234.

<sup>32</sup> Rivâyetler için bk. Buhârî, “Teheccüd”, 5; Tirmizî, “Savm”, 81.

<sup>33</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 4/263.

yaptığını nakletmişken; İbn Mes'ûd selamdan sonra yaptığını rivayet etmiştir.<sup>34</sup> Tirmizî'nin ifadesine göre başta Şâfiî olmak üzere âlimlerin bir kısmı, Abdullah b. Buhayne'nin hadisini nâsîh olarak görmüş, hükmü de nâsîh hadise göre tespit etmişlerdir. Medine fakihleri ve fakihlerin ekserisi de bu görüştedir. Ancak tarihin tespit edilememesi sebebiyle nesh yerine her iki şekli de câiz kabul etmenin daha doğru bir yol olduğu söylenmiştir.<sup>35</sup> Sahâbeden Hz. Ali, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Ammâr b. Yâsir, Abdullah b. Abbâs ve Abdullah b. Zubeyr, sehiv secdesinin selamdan sonra olduğunu savunmuşlardır. Hanefiler de bu görüştedir. Ebû Hureyre ise selamdan önce olduğu söylemiştir. Medineliler ve Şâfiî bu görüşe meylenmiştir.<sup>36</sup> Mâlik ise *"Namaza ilave yapıldıysa selamdan sonra; namazda eksiklik sebebiyle yapılıyorsa selamdan önce yapılır."* diyerek her iki rivâyetle de amel etmiştir. Ahmed b. Hanbel, Mâlik ile aynı metodu benimsemiştir. Ancak o, Hz. Peygamber'den nakledilen her hadisi kendi bağlamında değerlendirmeyi uygun görmüştür. Bu sebeple ona göre Buhayne hadisinde olduğu gibi eğer ikinci rekâta oturmayıp, ayağa kalkarsa selamdan önce; İbn Mes'ûd dediği gibi öğle namazında beşinci rekâta kalkarsa selamdan sonradır.<sup>37</sup> İbn Abdilber (ö. 463/1071), bu görüşün Hz. Peygamber'den nakledilen her iki rivâyeti de cem' ettiği için tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir.<sup>38</sup> Sehiv secdesiyle ilgili rivâyetler az olduğu gibi yapılaş zamanı da farklı ifade edilmiştir. Bu sebeple sahâbe ve sonrası dönemde konuyla ilgili ihtilaf oluşmuştur. Mâlik hadisler arasındaki çelişkiyi cem' metoduyla çözmeye çalışarak, çoğulcu fikri kabul etmiştir. Daha önceden de ifade edildiği gibi cem' Hz. Peygamber'in aynı konuda farklı fiiller yaptığına delâlet etmektedir. Ancak konu özelinde görüldüğü gibi Mâlik dışındaki âlimler, farklı görüşlerden sadece bir tanesini doğru kabul etmiş, diğerinin ise yanlış olduğunu savunmuştur.

#### 2.1.4. Fiilin Hz. Peygamber'e Has Olma İhtimali

Rasûlullah'ın yaptığı bazı fiiller sadece ona hastır. Bu fiillerin tespiti genellikle âlimler tarafından yapıldığı için ihtilaflar çıkmıştır. Câbir b. Semure'nin

<sup>34</sup> Tirmizî, "Salât", 288-289.

<sup>35</sup> Hâzimî, *el-İ'tibâr fî beyâni'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr*, 1/113.

<sup>36</sup> Şâfiî, *el-Umm*, 1/154.

<sup>37</sup> Tirmizî, "Salât", 288.

<sup>38</sup> İbn Abdilber en-Nemerî, *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fî mâ teẓam-menehu'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 1/513.

nakline göre Hz. Peygamber intihar eden bir kişinin cenâze namazını kılmamıştır.<sup>39</sup> Rivâyete Tirmizî hasen hükmü vermiştir. Rivâyet Buhârî hariç diğer *Kütüb-i sitte* eserlerinde bulunmaktadır. Konu hakkında sahâbeden bir görüş tespit edilememiştir. Tespitlerimize göre konu tabiîn döneminde tartışılmış, Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) ve Evzâî “*İntihar edenin cenaze namazı kılınmaz.*” görüşünü savunmuşken; Nehâî, Katâde, Mâlik, Ebû Hanîfe, Şâfiî ise kılınabileceğini söylemiştir.<sup>40</sup> Nevevî bu meseleyle ilgili olarak namaz kılmama fiilin Hz. Peygamber’e ait olduğunu, ashâbına cenâze namazını kılmayı yasaklamadığını söylemiştir. Ona göre borçlu ölen kişiyle ilgili hadiste de aynı durum vardır. Hz. Peygamber orada sahâbeye: “*Siz kılabilirsiniz.*” demiştir.<sup>41</sup> Görüldüğü gibi Hz. Peygamber’in intihâr eden kişinin cenâze namazını kılmadığına dair sahîh bir rivâyet olmasına rağmen âlimlerin büyük çoğunluğu, fiilin Rasûlullah’a has olduğunu iddia ederek; intihar edenin cenaze namazının kılınabileceğini savunmuşlardır.

## 2.2. Sıhhatle İlgili Tartışmalar

Hadislerin normatif yönlerinin tespitinde ihtilafa sebebiyet veren hususların en önemlilerinden biri de rivâyetin sıhhatiyle ilgili tartışmalardır. Elbette ki uydurma rivayetlerin tedâvüle girmesinden önce sahâbîlerin rivâyetleri isnâd açısından değerlendirdiklerini söylemek yerinde bir tespit değildir. Çünkü sahâbe, hadisi Hz. Peygamber’den bizzat işiten kişiye giderek meselenin aslını öğrenebilme imkânına sahiptir. Zayıf hadis olan konularda sahâbîlerin farklı görüşler beyân etmesi, rivâyetin Hz. Peygamber’e aidiyetindeki tartışmayı artırmakta, ittifak etmeleri ise hadisin sıhhatini güçlendirmektedir.

### 2.2.1. Rivâyetin Zayıf Olması

Hadislerin normatif yönlerini tespit ederken ihtilafa sebebiyet veren hususlardan biri de konuyla ilgili nakledilen rivayetin sıhhatiyle ilgili tartışmalardır. Ümmü Seleme vasıtasıyla Rasûlullah’a atfedilen bir rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.s.), Eflah isimli bir çocuğun temizlemek kastıyla secde ettiği yeri üflediğini gördüğünde: “*Eflah! Bırak yüzün toprağa deşsin.*” demiştir.<sup>42</sup> Tirmizî rivâyetin zayıf olduğunu söylemiştir. Rivâyet zayıf olmakla birlikte sahâbeden bazıları

<sup>39</sup> Tirmizî, “Cenâiz”, 68.

<sup>40</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/34-35; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. en-Nevevî, *el-Mecmû’ şerhu’l-Muhezzeb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts), 7/47.

<sup>41</sup> Buhârî, “Havalât”, 3.

<sup>42</sup> Tirmizî, “Salât”, 280.

konuyla ilgili hüküm vermiştir. Örneğin Ebû Hureyre, İbn Abbâs, secdeyken üflemeyi konuşmaya benzetmiş, Ümmü Seleme ise böyle davranan bir kişiye yukarıdaki hadisi hatırlatarak bu fiili yasaklamıştır.<sup>43</sup> Kudâme b. Abdillâh b. Ammâr ise Kâbe'de namaz kılariken güvercin tüylerinden rahatsız olan kişilere "Secdeye gittiğinizde üfleyin." demiştir.<sup>44</sup> Üfleme konusundaki rivâyetler zayıf olmakla birlikte sahâbeden sonra fakihler bu hadisten hareketle hüküm ortaya koymuşlardır. Sufyân es-Sevrî ve Hanefîler secdeyken toprağa üfleyen kişinin namazının bozulduğunu iddia ederek namazı yeniden kılması gerektiğini söylerler. Ahmed b. Hanbel, İshâk b. Râhûye gibi bazı âlimlere göre ise secde üfleme mekrûh bir fiil olsa da namazı bozmaz.<sup>45</sup> Görüldüğü gibi zayıf bir hadisin bulunduğu konuda sahâbenin farklı görüşler benimsediği görülmektedir. Sahâbe döneminde halı üzerinde değil kum üzerinde namaz kılındığı için bu mesele bilinmediğini varsaymak tutarlı bir yorum olmaz. Merfû sahîh bir rivâyetin olduğu yerde de bu kadar ihtilâfın bulunması, nübüvvet makamında ihtilâf bulunması manasına gelir ki bu da isabetli bir yorum değildir. Bu sebeple rivâyetin sahâbe tarafından bilinmediği sonucu daha baskın gibi durmaktadır. Bu durum da doğal olarak rivâyetin Hz. Peygamber'e aidiyetindeki tartışmayı artırmış, bunun sonucunda da ihtilaf oluşmuştur.

Enes'ten nakledilen rivâyete göre Hz. Peygamber'e "Oruçlu iken göze sürme çekilir mi?" diye soran bir kişiye "Evet" demiştir. Ancak Tirmizî bu rivâyetin zayıf olduğunu bu konuda sahîh bir rivâyetin de olmadığını söylemiştir. Konuyla ilgili sahîh bir rivâyet olmaması sebebiyle ulemâ hüküm konusunda ihtilaf etmiştir. Sahâbeyle ilgili tespit ise Ebû Dâvûd tarafından nakledilmiştir. A'meş'in ifadesine göre sahâbe arasında oruçlunun sürme çekmesini mekrûh gören tek bir kişi bile yoktur.<sup>46</sup> Şüphesiz bu yorum, hadis üzerindeki zaafiyet iddialarını azaltmaktadır. Sonraki dönemde Sufyan es-Sevrî, İshâk b. Râhûye, İbn Mubârek ve Ahmed b. Hanbel, oruçlunun sürme çekmesini mekrûh kabul etmiştir. Ebû Hanîfe ve Şâfiî ise bu durumu câiz görmüştür.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/289; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/67.

<sup>44</sup> Ebû Bekr Ahmed b el-Huseyîn b Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 2/359.

<sup>45</sup> Tirmizî, "Salât", 280.

<sup>46</sup> Ebû Dâvûd, "Sıyâm", 32.

<sup>47</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 2/110; Tirmizî, "Savm", 30; Serahsî, *Mebûsât*, 3/67; İbn Kudâme, *Muğnî*, 3/121.

Hac sûresinde iki tane tilâvet secdesi bulunması,<sup>48</sup> mihrin en az miktarını tespit,<sup>49</sup> altın takılara zekât gerekmesi,<sup>50</sup> yetimin malından zekât verilmesi,<sup>51</sup> cenâze namazında tekbirlerde ellerin kaldırılması,<sup>52</sup> azat oluşu veya akraba oluşu şüpheli olanların şehâdetinin kabul olmaması,<sup>53</sup> 20 celdeden daha fazla verilen cezaların tazir değil, had olması,<sup>54</sup> cenâzenin önünde ya da arkasında yürüme,<sup>55</sup> konularındaki zayıf rivâyetler ihtilafa sebebiyet vermiştir. Zayıf hadisin ihtilafa sebebiyet verdiği bütün bu durumlarda sahâbeden farklı terciler de nakledilmiştir. Sahâbenin konuyla ilgili farklı hükümler vermesi, hadisi iştirmediğine ya da hadisin sahâbe döneminde bilinmediğine delâlet edebilmektedir.

### 2.2.2. Râvî Tasarrufu

Hadislerde zafiyete sebep olan hususlardan biri de râvîlerin hadis üzerinde yaptıkları tasarruflardır. Burada daha çok mevkûf hadisi yanlışlıkla merfû olarak nakletmenin örnekleri üzerinde durulacaktır. İbn Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Nafîle namazlar gece ve gündüz ikişer rekât olarak kılınır.*” demiştir.<sup>56</sup> Bu rivâyeti İbn Ömer'den Ali el-Ezdî nakletmiştir. Ondan daha güvenilir râvîler ise sadece “*Gece namazları iki rekât olarak kılınır.*” bölümünü nakletmişler, gündüz bölümünü ise nakletmemişlerdir. Bu sebeple râvî, ilgili bölümü hata ile rivâyete eklemiştir.<sup>57</sup> Âlimler, gece nafîle namazların ikişer rekât olarak kılınacağına ittifak etmişlerdir. Gündüz namazlarında ise ihtilaf vardır. Bu ihtilafın sebeplerinden biri de şüphesiz Ali el-Ezdî'nin gündüz namazlarını da ikişer rekât olarak tarif eden rivâyetidir. Ancak şunu hemen vurgulayalım ki konuyla

<sup>48</sup> Tirmizî, “Salât”, 406. Konuyla ilgili sahâbe görüşleri için bk. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 3/342; Ebû Abdullah İbnu'l-Beyyî' Muhammed Hâkim en-Nîsâbüri, *el-Mustedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1/343.

<sup>49</sup> Tirmizî, “Nikâh”, 22. Konuyla ilgili zayıf rivâyet için bk. Dârekutnî, *es-Sunen*, 4/358. Konuyla ilgili ihtilâf için bk. Leknevî, *et-Ta'liku'l-mumecced*, 2/454.

<sup>50</sup> Tirmizî, “Zekât”, 12.

<sup>51</sup> Tirmizî, “Zekât”, 15.

<sup>52</sup> Rivâyetler için bk. Tirmizî, “Cenâiz”, 75; Dârekutnî, *Sunen*, 2/438; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah Zeylâi, *Nasbu'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Muesesetu'r-Rayyân, 1997), 2/285.

<sup>53</sup> Tirmizî, “Şehâdât”, 2. Konuyla ilgili görüş ayrılıkları için bk. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/289; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/67; Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, 2/359.

<sup>54</sup> Tirmizî, “Hudûd”, 30. Konuyla ilgili farklı görüşler için bk. Mubârekpûri, *Tuhfe*, 9/172.

<sup>55</sup> Tirmizî, “Cenâiz”, 26-27. Konuyla ilgili ihtilâf için bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/477.

<sup>56</sup> Tirmizî, “Salât”, 418.

<sup>57</sup> Karşılaştırma için bk. Nesâi, “Kıyâmu'l-leyl”, 26.

ilgili merfû başka delillerde bulunmaktadır. Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin naklettiği “Öğle namazının farzını kılmadan önce tek selamla kılınan dört rekâtlık namaz, göklerin kapısını aralar.” rivâyetinin konuyla ilgilisi vardır.<sup>58</sup> Ebû Dâvûd rivâyetin râvîlerinden Ubeyde b. Muattib'in zayıf bir râvî olduğunu söylemiştir. Aynı rivâyet Mâlik tarafından Bukeyr b. Âmir el-Becelî tarikiyle nakledilse de o da zayıf bir râvîdir.<sup>59</sup> Görüldüğü gibi gündüz nafîle namazların dörder rekât olduğuna dair hadisler sened yönüyle zayıftır. Bu durumunda temel sebebi gece nafîle namazları iki rekât olarak tarif eden Hz. Peygamber'in gündüz namazlarıyla ilgili böyle bir tespitinin bulunmamasıdır. Hz. Peygamber'in gündüz namazlarını zaman zaman dört, zaman zaman ise iki rekât olarak kılması muhtemeldir. Sahâbîler de Rasûlullahtan gördükleri şekilde namazlarını kılmış, konuda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu ihtilafın bir sonucu olarak Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, gündüz namazlarının da ikişer rekât kılındığını söylemişlerdir.<sup>60</sup> Hanefîler ise Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Ömer'in fiilini<sup>61</sup> esas alarak gündüz nâfile namazların dörder rekât olarak kılınacağını ifade etmişlerdir.

Ebû Hureyre'nin nakline göre Hz. Peygamber (s.a.s.) “Ezanı sadece abdestli olan kişi okusun.”<sup>62</sup> buyurmuştur. Ancak bu rivâyetin merfû tarîklerinin tamamı zayıftır.<sup>63</sup> Bu rivâyet Ebû Hureyre'nin sözü olarak da nakledilmiştir. Tirmizî'ye göre mevkûf tarîk, mevsûl tarîkten daha sahîhtir. Konuyla ilgili merfû rivâyetlerin zayıf olmasından hareketle bu konudaki bilginin Hz. Peygamber'le irtibatını tam olarak kuramamaktayız. Bunun yanında “Abdestsiz ezan okunur” diyenler de bu konuda merfû bir rivâyet olmadığını söylemişlerdir. Buhârî, Nehâî ve Atâ'nın bu konuda birbirine muhalif olan görüşlerini nakletmiş, Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber her anında (abdestli abdestsiz) zikir yapardı görüşünü naklederek kendisinin de abdestsiz ezân okunabilir görüşünde olduğunu hissettirmiştir.<sup>64</sup> Sonuç olarak bu konu Hz. Peygamber hayattayken gündeme gelmemiş, onun vefatından sonra gündeme gelmiştir. Ebû Hureyre, abdestsiz ezan okunamayacağını söylemiş, onun bu sözü yanlışlıkla merfû olarak nakledilmiştir. Ata, Zührî, Mucâhid

<sup>58</sup> Ebû Dâvûd, “Salât”, 296.

<sup>59</sup> Konunun detayları için bk. Mubârekpûrî, *Tuhtfe*, 5/427.

<sup>60</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Munzir en-Nisâbûrî İbnu'l-Munzir, *el-Evsat fi's-sunen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf* (Riyâd: Dâru't-Taybe, 1405), 1-407.

<sup>61</sup> Rivâyetler için bk. Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/501; Tirmizî, “Salât”, 418.

<sup>62</sup> Tirmizî, “Salât”, 34.

<sup>63</sup> Rivâyetin tarikleriyle ilgili eleştiriler için bk. Mubârefûrî, *Tuhtfe*, 3/247.

<sup>64</sup> Buhârî, “Ezân”, 19.

ve İbn Sîrîn ve Şâfiî onun bu görüşüne meyletmişlerdir.<sup>65</sup> Nehâî, Katâde Hasan-ı Basrî, Mâlikî ve Hanefiler ise abdestsiz ezan okunabileceğini söylemişlerdir.<sup>66</sup>

Cenâze yıkayana guslü gerekli görme,<sup>67</sup> muhâlea yoluyla boşamada kadına bir hayız dönemi iddet beklemeyi emretme,<sup>68</sup> oruç borcuyla ölen kişinin yerine başkasının oruç tutulabilmesi rivâyetlerinde de râvî tasarrufu bulunmaktadır.<sup>69</sup> Görüldüğü gibi konuya verilen örneklerin tamamında sahâbeye ait olan söz veya fiiller yanlışlıkla Hz. Peygamber'e izafe edilmiş, bu durum da a sebebiyet vermiştir.

### 2.2.3. Mücerret Vahiyden Hüküm Çıkarırken İhtilafa Sebep Olan Hususlar

İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve hadislerin geneli mücerrettir. Âyet ve hadislerde ifade edilen, mücerret bir hususun insan hayatına tatbiki için öncelikle nelerin bağlayıcı olduğunun tespiti gereklidir. Bu tespitlerin bir kısmı Rasûlullah tarafından yapılsa da önemli bir kısmını sahâbiler tarafından yapılmıştır. Rasûlullah'ın vefatından sonra sahâbiler ya sorulan sorular karşında bu tespitleri yapmış ya da hadisle amel ederek fiilin bağlayıcı yönleri izah etmiştir. Mücerret nassın müşahhaslaşması insan vasıtasıyla yapıldığı için ihtilaf kaçınılmazdır.

### 2.2.4. Kültürün Etkisi

Hadislerin normatif yönlerini tespit ederken ihtilafa sebep olan hususlardan biri kültürdür. Örneğin Hz. Peygamber (s.a.s.) hayız kanı bulaşan elbisenin temizliğiyle ilgili olarak "*Kanı izale et, kirliliği suyla çitile, ardından durula. (üzerine su dök) Sonra namazını kıl.*" buyurmuştur.<sup>70</sup> Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, kan bulaşan elbisenin nasıl temizleneceğini tarif etmiş, namaza engel olan kanın

<sup>65</sup> Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 1/466; Tirmizî, "Salât", 35.

<sup>66</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/192; Tirmizî, "Salât", 35.

<sup>67</sup> Rivâyetin merfû tarihleri için bk. Tirmizî, "Cenâiz", 17. Rivâyetin râvîleri hakkında eleştiri için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 3/502. Sahâbenin konuyla ilgili farklı görüşleri için bk. Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 3/405-407.

<sup>68</sup> Tirmizî, "Talâk", 10. Rivâyetle ilgili eleştiri için bk. Buhârî, "Talâk", 12; İbn Abdilber, *İstizkâr*, 6/84. Konuyla ilgili sahâbenin farklı görüşleri için bk. İbn Şeybe, *Musannef*, 4/119; İbn Abdilber, *İstizkâr*, 6-84.

<sup>69</sup> Buhârî, "Savm", 42; Tirmizî, "Savm", 41. Konuyla ilgili farklı sahâbe uygulamaları için bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 3/380.

<sup>70</sup> Tirmizî, "Tahâre", 104.

miktarını açıklamamıştır. Sahâbe dönemiyle birlikte bu konu gündeme gelmeye başlamış, sahâbe kendi kültürlerine göre namaza engel olan kan miktarını tespit etmeye çalışmıştır. Hz. Ömer, Abdullah b. Mesûd ve Hz. Ali'den “Dirhemden daha büyük olan kan namaza engeldir.” görüşü nakledilmiştir.<sup>71</sup> Bazı tabiîn âlimleri bu görüşe uymuştur. Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye ise “Bulaşan kan dirhemden büyük olsa da namazın iadesine gerek yoktur.” demişlerdir. Şâfiî ise “Dirhemden küçük dahi olsa yıkama vaciptir.” demiştir.<sup>72</sup> “Elbisesine dirhem büyüklüğünde kan bulaşan kişi bu kanı izâale etmeden namaz kılsa namazın iadesi gerekir” hadisi, Buhârî ve İbn Hibbaân'a göre bâtıldır.<sup>73</sup> Sufyân es-Sevrî ve İbn Mubarek'in görüşü ise sonradan Hanefiler tarafından kabul edilmiştir. Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye'nin delili olarak ise Zâtu'r-Rikâ gazvesinde namaz kılarken okla yaralanan sahâbînin namaz kılmaya devam etmesidir.<sup>74</sup> Şâfiî ise yıkamayı gerekli kılan hadislerde miktara değinilmemesinden hareketle kan az da olsa yıkamak vaciptir demiştir. Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'e sorulmayan sorular sahâbe döneminde gündeme gelmiş, onlar da meseleye kendi bilgileri çerçevesinde yaşadıkları kültüre göre cevap vermişlerdir.<sup>75</sup> Sonrasında ise fakihler onların bu görüşlerinden hareketle meseleye çözüm üretmeye çalışmışlardır. Mezi bulaşan elbisenin temizliği hususunda da benzer bir ihtilaf vardır.<sup>76</sup>

Ebû Hureyre'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber (s.a.s.), “Dul izin alınmadan (تستأمر), bâkire ise görüşü alınmadan (تستأذن), nikahlanamaz” buyurmuştur.<sup>77</sup> Dikkat edilirse hem dul hem de bâkirenin evlilik için izninin alınması gerektiği ifade edilmiştir. Hanefiler, kızın izni alınmadan velinin nikah kıyamayacağını ifade etmişken; Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel velinin kızının görüşünü

<sup>71</sup> Salim Özer, Debbûsî'nin *el-Esrâr fi'l-usûl ve'l-furû' Adlı Eserinin Tahlîl ve Tahkîki* (Doktora Tezi: Kayseri, 1997), 225.

<sup>72</sup> Tirmizî, “Tahâre”, 104.

<sup>73</sup> Konunun detayları için bk. Mubârekpûrî, *Tuhfe*, 3/47.

<sup>74</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Musned* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1422), 23/52.

<sup>75</sup> Sahâbenin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *'Umdu'tu'l-Kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 3/141.

<sup>76</sup> Mezi bulaşan elbisenin temizliği hususunda da benzer ihtilaf olmuştur. Bk. Tirmizî, “Tahâre”, 84; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Tahâre”, 83. Sahâbe sonrası ihtilaf için bk. Muhammed b. Hasen Şeybânî, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik rivâyetu Muhammed*, thk. Safvân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1441), 123; Nevevî, *Mecmû'*, 2/552.

<sup>77</sup> Tirmizî, “Nikâh”, 18.



almadan nikah kıyılabilceğini savunmuşlardır. İkinci görüşü savunanlar örfün etkisinde kalarak bâkirenin evlilik iradesini yok saymışlardır.<sup>78</sup>

Bu başlık altında verilen üç örnekten iki tanesinde Hz. Peygamber'in doğrudan bir tespiti bulunmamaktadır. Bu sebeple sahâbe konuyu kendi kültürleri çerçevesinde değerlendirilerek rivayetin normatif yönünü tespit etmişlerdir. Diğer örnekte ise Hz. Peygamber'in genç kızların evliliği için kızın rızasının gerekli olduğunu söylemiş, ancak bazı sahâbîler kültürün etkisinde kalarak normatif yönü örf göze belirlemişlerdir.

### 2.2.5. Hükümün İletine Odaklanma

Hadislerin bağlayıcı olan yönlerini tespit ederken ihtilafa sebebiyet veren hususlardan biri de hükümün dayandığı illetle ilgilidir. Hz. Peygamber, yatsı namazını kılmadan uyumayı ve yatsı namazını kıldıktan sonra konuşmayı kerih (mekruh) görmüştür.<sup>79</sup> Hz. Âişe de Rasûlullah'ın yatsı namazını kılmadan uyumadığını; kıldıktan sonra da sohbet etmediğini nakletmiştir.<sup>80</sup> Hz. Ömer de bu rivâyetten hareketle yatsı namazını kıldıktan sonra sohbet edenleri darb etmiştir.<sup>81</sup> İbn Mesûd, Nehâî, Saîd b. Cübeyr de yatsı namazını kıldıktan sonra konuşmayı doğru bulmamıştır.<sup>82</sup> Tirmizî'nin hadisten hemen sonra verdiği bilgiye göre âlimlerin çoğu yatsı namazını kılmadan önce uyumayı mekrûh görse de bir kısmı bu fiile cevaz vermiştir.<sup>83</sup> İbn Hacer'e göre bu cevâzın sebebi ise namaz kılması için kendisini uyandıracak kişi bulunan veya uyuması gereken vakti tayin edebilen için geçerlidir.<sup>84</sup> Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, yatsı namazından önce uyumayı mekrûh görmüştür. Sahâbe ve tâbiîn nesli de genellikle bu şekilde davranmıştır. Ancak yatsı namazının vakti mevsimlere göre farklılık göstermektedir. Bu sebeple olsa gerek bu mesele gündeme gelmiş, âlimlerin bir kısmı bu durumu göz önüne almış, Hz. Peygamber'in fiilinin illetini tespit etmişlerdir. Sonuç olarak da bu illetin olduğu durumlarda yatsı namazını kılmadan uyumayı mekrûh

<sup>78</sup> Konunun detayı için bk. Serdar Murat Gürses, "Kadınların Nikâhtaki İradesiyle İlgili Hadislerin Anlaşılmasında Geleneğin Etkisi", *Tokat İlmîyat Dergisi* Haziran 2021 9/1.

<sup>79</sup> Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, "Salât, 12".

<sup>80</sup> Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), "Salât", 12.

<sup>81</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/78.

<sup>82</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/78-79.

<sup>83</sup> Tirmizî, "Salât", 12.

<sup>84</sup> Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 2/49.

görmüş, illetin olmadığı durumlarda ise uyunabileceğini söylemişlerdir. Yatsı namazından sonra sohbet etmeyle ilgili de aynı durum söz konusudur. Ancak bu mesele de Hz. Peygamber'in de zaman zaman yatsı namazından sonra sohbet ettiğine dair rivâyetler de bulunmaktadır.<sup>85</sup>

Bilindiği gibi Kur'ân'a göre müellefe-i kulûb zekât verilecek kimselerdendir.<sup>86</sup> Hz. Peygamber de Huneyn günü henüz Müslüman olmamış Safvân b. Umeyye'ye zekât vermiştir.<sup>87</sup> Hz. Ebû Bekir'in hilafetinde ise konu gündeme gelmiş, Hz. Ömer'in hükmün illetine odaklanarak bu gruba zekât verilmemiş, konuyla ilgili sukuti icmâ oluşmuştur.<sup>88</sup> Hz. Ömer sonrasında da mesele o şekilde kalmış, başta Şâfiî olmak üzere âlimlerden bazıları devlet başkanı isterse verebilir demişlerdir.<sup>89</sup>

Burada verilen örneklerde Rasûlullah aslında kuralı tespit etmiştir. Ancak burada âlimler kuralın dayandığı illeti tespit etmiş, bu illetin olduğu yerlerde kuralı işletmiş, illetin olmadığı yerlerde ise kuralı devre dışı bırakmışlardır.

## 2.2.6. Sonradan Başka Bir Düşüncenin Ortaya Çıkışı

Mücerret olan hadislerin normatif yönlerini tespitte ihtilafa sebebiyet veren bir diğer husus ise konunun sonra çıkan meselelere göre değerlendirilmesidir. Ebû Hureyre'den nakledilen Hz. Peygamber'in (s.a.s.), namaza gelirken koşmayı ve acele etmeyi yasakladığına dair rivayet bu konuya örnek olarak verilebilir.<sup>90</sup> İbn Mes'ûd ve İbn Ömer'in namaza yetişme kaygısıyla acele hızlıca hareket ettikleri nakledilmiştir. Ebû Zer, Zeyd b. Sâbit ve Hz. Hüseyin ise tam tersi acele etmeme gerektiğini söylemiştir.<sup>91</sup> Tabiîn döneminde "iftitâh tekbirine yetişme kaygısıyla koşulabilir mi?" düşüncesi ortaya atılmıştır. Atâ'ya bu konu sorulduğunda: "Kamet getirilse dahi acele etmem." demiştir.<sup>92</sup> Abdurrahmân b. Yezîd (ö. 98/716-17) Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) ve İshâk b. Râhûye yetişmek kaygısıyla

<sup>85</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/79.

<sup>86</sup> Âyet için bk. *Tevbe*, 9/60.

<sup>87</sup> Tirmizî, "Zekât", 30.

<sup>88</sup> Cengiz Kallek, "Müellefe-i kulûb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/473.

<sup>89</sup> Tirmizî, "Zekât", 30; Muübârekpûrî, *Tuhfe*, 6/128.

<sup>90</sup> Tirmizî, "Salât", 128.

<sup>91</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/290; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/138.

<sup>92</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/287.

namaza koşularak gelinebileceğini söylemiştir.<sup>93</sup> Görüldüğü gibi Rasûlullah, namaza koşarak gelmeyi yasaklamış, sahâbe dönemiyle birlikte iftitâh tekbirine yetişme kastiyla koşma sorusu ihtilafa sebebiyet vermiştir.

Bu konuda verilebilecek bir başka örnek ise bir gecede iki defa vitir namazı kılmayla ilgilidir. Talk b. Ali'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber (s.a.s.), "*Bir gecede iki defa vitir kılınmaz.*" demiştir.<sup>94</sup> Rivâyet hakkında Tirmizî, hasen garib hükmü vermiştir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe arasında gecenin başında vitir kılarak yatan kişi, sonradan uyanıp nafil namaz kılsa tekrardan vitir kılabilir mi? tartışması başlamıştır. Hz. Osman, yukarıdaki hadisi mutlak olarak anlamış, uykudan önce ve sonra ayrımı yapmamış, geceyi esas almıştır. İbn Ömer de Hz. Osman'da olduğu gibi geceyi esas almış, gece tekrar vitir kılmak istediğinde öncelikle tek rekâtli bir namaz kılarak önceki vitrini bozmuş, gecenin sonunda ise yeniden vitir namazı kılmıştır. Hz. Ebû Bekir ve Ammâr, vitirden sonra nafil kılmak istediklerinde ikişer rekât olarak nafil namaz kılmışlardır. Hz. Âişe ve İbn Abbâs ise "*Vitir kıldıktan sonra yeniden nafil namaz kılmak isteyen kişi istediği gibi iki rekât şeklinde namazını kılabilir, ilk vitrini bozmasına gerek yok.*" demiş; İbn Ömer'in fiilini tasvip etmemişlerdir.<sup>95</sup>

Cuma hutbesindeki konuşma yasağı,<sup>96</sup> hutbede selam verenin selamını alma;<sup>97</sup> i'tikâf yerinden çıkma yasağı, cenâze ve hasta ziyareti için i'tikâf yerini terk;<sup>98</sup> abdestte mazmaza yapma,<sup>99</sup> mazmaza yapma unutulursa ne yapılır<sup>100</sup> konularıyla değerlendirilmiştir.

Bu başlık altında ele alınan altı örneğin tamamında Hz. Peygamber'in tespitleri bulunmaktadır. Ancak Rasûlullah tarafından konulan bu kural konuyla doğrudan ilgisi olmayan başka deliller çerçevesinde değerlendirilmiş, bu da ihtilafa sebebiyet vermiştir.

<sup>93</sup> Tirmizî, "Salât", 128.

<sup>94</sup> Tirmizî, "Salât", 344.

<sup>95</sup> Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî, *Kıyâmu'l-leyl* (Faysalâbâd: Hadis Akademi, 1408), 306.

<sup>96</sup> Tirmizî, "Salât", 368.

<sup>97</sup> Tirmizî, "Salât", 368.

<sup>98</sup> Tirmizî, "Savm", 80.

<sup>99</sup> Tirmizî, "Tahâre", 27.

<sup>100</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 1/196-197.

### 2.2.7. Konuyla İlgili Diğer Delilleri Göz Önüne Alma

Hadislerin normatif yönlerini tespit ederken ihtilafa sebep olan bir diğer husus ise konuyla ilgili birden çok delilin olmasıdır. Farklı konularla ilgili birden fazla hadisin aynı konuya delalet eden yönleri zaman zaman ihtilafa sebebiyet vermektedir.

Hz. Peygamber, sabah ve ikindi namazı kılındıktan sonra nafile namaz kılmayı yasaklamıştır.<sup>101</sup> Hz. Peygamber (s.a.s.), bir başka hadisinde ise “*Kâbe’de Allah’ın kullarını namaz kılmaktan alıkoymayın. İsteddiği saatte namaz kılar.*” buyurmuştur.<sup>102</sup> Görüldüğü gibi ikindi namazı sonrası nafile namaz kılma yasağı ile Kâbe’de namaz kılma konusu birbirlerinden farklıdır. Bununla beraber her iki hadisin ortak bir noktası bulunmaktadır. Rasûlullah’ın vefatından sonra bu ortak nokta gündeme gelmiş, İbn Abbâs ve İbn Ömer, bu vakitlerde tavâf yaptıklarında tavâf namazlarını da kılmışlar<sup>103</sup> Hz. Ömer ise güneşin doğuşunu beklemiş, güneş doğduktan sonra tavaf namazını kılmıştır.<sup>104</sup>

Namazı kılmayı unutan kişi hatırladığında kılsın rivâyeti,<sup>105</sup> güneş doğarken veya batarken hatırlarsa ne yapar,<sup>106</sup> namazda kıraati uzun tutmanın faziletine dair hadis,<sup>107</sup> namazda secdeyi uzun tutmanın faziletine dair hadis,<sup>108</sup> sebebiyle yeniden değerlendirilmiş, bu durum da ihtilafa sebebiyet vermiştir.<sup>109</sup>

Görüldüğü gibi burada verilen üç örnekte de aslında farklı konulara ait olan iki hadis, tek bir konuyla ilgili hükümde kullanılmış, bu da sahâbî dönemden itibaren ihtilafa sebebiyet vermiştir. Sonuç olarak burada da aktif olan gerçek sebep, Hz. Peygamber’in konuyla ilgili hükmü net bir şekilde tespit etmemesiyle ilgilidir.

<sup>101</sup> Nesâî, “Mevâkîf”, 34.

<sup>102</sup> Tirmizî, “Hac”, 42.

<sup>103</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/181.

<sup>104</sup> Tirmizî, “Hac”, 42.

<sup>105</sup> Tirmizî, “Salât”, 18.

<sup>106</sup> Tirmizî, “Salât”, 18.

<sup>107</sup> Tirmizî, “Salât”, 285-286.

<sup>108</sup> Tirmizî, “Salât”, 285.

<sup>109</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Mubârekpûrî, *Tuhfe*, 4/326.

### 2.3. Hadis Lafızlarıyla İlgili Hususlar

Hadislerin normatif yönleri tespit edilirken ihtilafa sebebiyet veren hususlardan bir diğeri de hadislerin lafızlarıyla ilgilidir. Hadiste kullanılan bir kavramın anlamı, mutlak mukayyed, âmm-hâss oluşu, hadiste geçen durumun hangi hükmün altına gireceği gibi hususlar ihtilafa sebebiyet vermektedir.

#### 2.3.1. Kullanılan Kavramın Manasını Tespit Etmede İhtilaf

Rasûlullah, meramını kelimeler vasıtasıyla ifade etmiştir. Hiç şüphesiz kullanılan kelimelerin bir anlamı vardır. Ancak zaman zaman kullanılan tek kelimenin birden çok anlamı olabildiği gibi zamanla anlam değişebilmektedir. Bu durumda kelimenin hangi manada kullanıldığının tespiti gereklidir. Ebû Hureyre'nin rivâyetine göre Hz. Peygamber, elbise giyildiğinde sedl yapmayı yasaklamıştır.<sup>110</sup> Zayıf bir râvî olan Isl b. Sufyân, rivayeti Ebû Hureyre'den nakilde teferrüd etmiştir. Ancak rivayetin mütâbîleri mevcuttur.<sup>111</sup> Ebû Dâvûd, yukarıda verdiğimiz, Hz. Peygamber'in sedli yasakladığına dair hadisi zayıf kabul etmiştir. Onun bu hükme varmasının sebebi, Hz. Peygamber'in sedl ile namaz kılmasıdır.<sup>112</sup> Başta Zeylaî olmak üzere Hanefiler ise bu rivâyetin başka mütâbîlerini zikrederek rivâyetin hasen olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>113</sup> Rivâyetin sıhhatiyle ilgili yapılan tartışmalar bir tarafa sahâbe döneminden itibaren bu meselenin hükmü hakkında ihtilaf olduğunu da ayrı bir gerçektir. Sedlin ne olduğu ile ilgili farklı görüşler bulunması, doğal olarak hükmünde farklılaşmasına sebebiyet vermiştir. Ebû Ubeyd'e göre sedl, bel veya başka bir yerinde enine daraltılmamış, omuz ile ayak kısmı eşit genişlikte olan elbisedir. İbn Esîr'e göre ise pelerin tarzında eller elbisenin içinde kalacak şekilde kolsuz elbise giymektir.<sup>114</sup> Hattâbî'ye göre ise elbiseyi yere sürünecek şekilde uzun bırakmaktır.<sup>115</sup> Atâ, Mekhûl, Zührî, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn ve Mâlik'e göre uzun elbiseyle namaz kılmada beis yoktur. Fakat namaz dışında böyle giyinmek kibir olarak değerlendirildiği için

<sup>110</sup> Tirmizî, "Salât", 162.

<sup>111</sup> Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî Şevkânî, *Neylu'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr* (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413), 2/91.

<sup>112</sup> Ebû Dâvûd, *Sunen*, "Salât", 68.

<sup>113</sup> Zeylaî, *Nasbu'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, 2/96.

<sup>114</sup> Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Çarîbu'l-Hadîs*, thk. Muhammed b. Sâlih (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1418), 3/482; İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, thk. Ebû Abdirrahmân Salâh b. Muhammed b. Avîda (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 2/355.

<sup>115</sup> Ebû Suleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Me'âlimu's-Sunen* (Habep: Matbaatu'l-İlmiyye, 1351), 1/179.

yasaklanmıştır. Nehâî, Süfyân es-Sevrî ve Şâfiî'ye göre ise böyle namaz kılmak mekruhtur. Irâkî de sedli saçlarını iki yana bırakmak şeklinde izah edebileceğini söylemiştir.<sup>116</sup> Meseleyle ilgili söylenebilecek önemli tespitlerden bir tanesi de konunun sahâbe döneminden itibaren tartışıldığıyla ilgilidir. Örneğin Hz. Ali, İbn Ömer, bu şekilde namaz kılmayı haram olarak görmüşken; Câbir b. Abdullah ise yasak olarak görmemiştir.<sup>117</sup> İbn Ömer'in sedl ederek namaz kıldığına dair nakillerde bulunmaktadır.<sup>118</sup> Başlı başına bu ihtilaf bile kavramla ilgili ihtilafın sahâbe döneminde var olduğunu delâlet etmektedir.

Bilâl'in naklettiği hadise göre Hz. Peygamber, sabah namazı dışında tesvîb yapmayı yasaklamıştır.<sup>119</sup> Tirmizî'ye göre bu hadiste inkitâ vardır. Konuyla ilgili Ebû Mahzûre (ö. 59/678-79), İbn Ömer ve Enes'ten de rivâyetler bulunmaktadır.<sup>120</sup> Her iki rivâyette sabah ezanında *hayye ale'l-felah* dedikten sonra *es-salâtü hayrun mine'n-nev* demekle ilgilidir. Son iki rivâyet, âlimler tarafından sahîh kabul edilmiştir.<sup>121</sup> Sonuç olarak Hz. Peygamber, sabah namazlarında tesvîb yapılabileceğini söylemiştir. Ancak sabah namazında yapılacak tesvîbin keyfiyeti ile ilgili farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Âlimlerden bir gruba göre tesvîb, sabah namazı ezanından sonra; kametten önce *hayye ale's-salâh ve Hayyye ale'l-felâh* demektir. İkinci gruba göre ise sabah ezanında *es salâtu hayrun mine'n-nev* demektir.<sup>122</sup> Tirmizî'nin ifadesine göre İbn Mubârek ve Ahmed b. Hanbel'in de aralarında olduğu âlimlerin bir kısmı ikinci görüşü tercih etmişken; içlerinde İshâk b. Râhûye olmak üzere âlimlerin bir diğeri kısmı ise birinci görüşü tercih etmiştir. İshâk b. Râhûye, tesvîbin ezanda *es-Salâtu hayrun mine'n-nev* diyerek yapılmasının bid'at olup, sonradan ortaya çıktığını söylese de<sup>123</sup> Tirmizî ve âlimlerin çoğu

<sup>116</sup> Mubârekpûrî, *Tuhfe*, 4/299.

<sup>117</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 1/362-366.

<sup>118</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/63.

<sup>119</sup> Tirmizî, "Salât", 32.

<sup>120</sup> Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 28; Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sulemî en-Nisâbûrî İbn Huzeyme, *es-Sahîh* thk. Mustafa Âzamî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424), 1/202; Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*, thk. Ebû 'Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutub (Mısır: Muessesetu Kurtubâ, 1995), 1/361.

<sup>121</sup> Mubârekpûrî, *Tuhfe*, 3/240.

<sup>122</sup> Zeylâî, *Nasbu'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, 1/279.

<sup>123</sup> Tirmizî, "Salât", 32.

bu görüşü savunmuştur. Hz. Ömer, Ebû Mahzûra, İbn Ömer, Urve b. Zubeyr de sabah ezanında tesvîb yapmayı tercih etmişlerdir.<sup>124</sup>

Görüldüğü gibi burada verilen örneklerde kural tespiti Hz. Peygamber tarafından yapılmıştır. Ancak kural tespiti için kullanılan kelimenin manasında ihtilaf oluşmuş, bu da doğal olarak kuralın tespitinde ihtilafa sebebiyet vermiştir.

### 2.3.2. Fiilin Hangi Hükümün Altına Gireceği Konusu

Hadislerin normatif yönlerini tespit ederken ihtilafa sebebiyet veren hususlardan biri de Rasûlullah'tan nakledilen veya daha genel bir ifade ile hükme medar olan delilin hangi hüküm ile ilgili olduğu hususudur. Hz. Âişe, "Rasûlullah bizi boşanmak veya evliliği devam ettirmek hususunda muhayyer bıraktığında biz onunla evli kalmayı seçmiştik." demiştir. Bu sebeple hem sahâbe hem de onlardan sonra gelen âlimler, muhayyer bırakılan kadın ayrılığı seçmez de eşini tercih ederse boşamanın gerçekleşmediğinde ittifak etmişlerdir. Ancak kadın boşamayı seçerse bunun ricî mi yoksa bâin mi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Bu durumun asıl sebebi de Hz. Peygamber'e bu konunun açıkça sorulmaması veya da Hz. Peygamber'in bunu açıklamamasıdır. Hz. Peygamber döneminde gündeme gelmeyen bu konu sahâbe döneminde gündeme gelmiş, Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd bir bâin talak olduğunu söylemiş, Hz. Ali, eşini seçerse bir ricî talak, ayrılığı seçerse bir bâin talak olduğunu ifade etmiştir. Zeyd b. Sâbit ise eşini seçerse bir ricî talak, ayrılığı seçerse üç talakla boşama gerçekleşir demiştir. Sufyân es-Sevrî, Hanefiler ve âlimlerin çoğu Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'un görüşünü benimsemiş; Ahmed b. Hanbel ise Hz. Ali'nin görüşünü tercih etmiştir.<sup>125</sup> Hulû' konusunda da aynı durum vardır. Hz. Peygamber, Sâbit b. Kays'ın eşinden muhâlea şeklinde boşamasını onaylamıştır. Ancak Rasûlullah'ın vefatından sonra bu boşama şeklinin fesih mi yoksa talak mı olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir.<sup>126</sup> İlâ hususunda da benzer bir ihtilaf olmuştur.<sup>127</sup>

Verilen örneklerden de görüldüğü gibi kural Hz. Peygamber tarafından net olarak tespit edilmediği için sahâbe durumun hangi hükümün altına gireceğinde ihtilafa düşmüştür.

<sup>124</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/187-189; *Şeybânî, el-Âsâr*, 1/89; *Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnu'l-Humâm, Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts), 1-245.

<sup>125</sup> Tirmizî, "Talak", 4.

<sup>126</sup> Bu konuda sahâbenin görüşleri için bk. İbn Abdilber, *İstizkâr*, 6/81.

<sup>127</sup> Konuyla ilgili delil için bk. İbn Abdilber en-Nemerî, *İstizkâr*, 6/36-42.

### 3. İCMÂ

Tirmizî hadisler sonucunda oluşan ihtilaflara değindiği gibi ittifaklara da değinmiştir. Bunu yaparken bazen, “*Bu konuda ihtilaf yoktur*” derken bazen konu hakkında icmâ olduğunu ifade etmiştir. Onun icmâ ifadesini kullanmadan “*Bütün âlimler böyle amel eder, âlimler arasında bu konuda ihtilaf yoktur.*” gibi ifadeleri icmâ manasındadır.<sup>128</sup> Tirmizî iki hadisin terkinde icmâ olduğu iddia etmiştir. Bunlardan biri “*Dördüncü defa içki içeni öldürün.*” hadisiyken; ikincisi ise Hz. Peygamber’in korku, sefer ve yağmur olmadan Medine’de namazları cem’ etmesi ile ilgilidir.<sup>129</sup> Bu iki hadisin terkinin sebebi ise konuyla ilgili diğer hadisler ve amel hususudur. Tirmizî’nin icmâ veya ittifak lafzını kullandığı hususların çoğunda konuyla ilgili kuralı net şekilde tespit eden hadisin varlığı dikkat çekmektedir.

#### 3.1. Merfû Hadisin Hükümü Doğrudan İfade Etmesi

Merfû rivâyette hükümün net olması, bir başka deyişle normatif yönünün bariz olması konu hakkında icmâ oluşmasını sağlamaktadır. Tirmizî’nin Bureyde el-Eslemî’den nakline göre Hz. Peygamber, “*Kurban kesmeyenler de kurban etinden yiyebilsinler diye kurban etlerini üç günden sonra yemeyi yasaklamıştım. Artık kurban etlerini yiyebilir, başkasına yedirebilir veya saklayabilirsiniz*” buyurmuştur.<sup>130</sup> Görüldüğü gibi rivâyet kurban etleriyle ilgili hususu gayet açık bir şekilde beyan etmiştir. Rivâyet sahîh olduğu için de hem sahâbe dönemi hem de sonrasında hadisin anlaşılması bu yönde olmuştur.<sup>131</sup>

İster kıbleye doğru dolsun isterse olmasın binek üzerinde nafile namaz kılmanın câiz olması,<sup>132</sup> Müslüman olan Ehl-i Kitâb’tan cizyenin düşmesi,<sup>133</sup> dulun izni olmadan yapılan nikâh akdinin geçersiz olması,<sup>134</sup> üç talakla boşanan bir kadının eski eşine dönmesi için sadece nikah akdinin yeterli olmayıp, bunun yanında ilişkinin de gerekli olması,<sup>135</sup> satılmamak miras olarak intikâl etmemek

<sup>128</sup> Nureddin İtr, *el-İmâm Tirmizî ve'l-müvâzenetühû beyne Câmi'hî ve beyne's-Sahîhayn* (Dımaşk, 1970), 345.

<sup>129</sup> Tirmizî, *Sünen*, 6/230.

<sup>130</sup> Tirmizî, “Edâhî”, 12.

<sup>131</sup> Konuyla ilgili görüşler için bk. Tirmizî, “Edâhî”, 12; Mubârekpûri, *Tuhfe*, 7/264.

<sup>132</sup> Tirmizî, “Salât”, 260; konuyla ilgili mezheplerin görüşleri için bk. İbn Hacer, *Feth*, 1/520; Mubârekpûri, *Tuhfe*, 4/244.

<sup>133</sup> Tirmizî, “Zekât”, 11.

<sup>134</sup> Tirmizî, “Nikah”, 18.

<sup>135</sup> Tirmizî, “Nikah”, 27.



üzere gelirlerini fakirlere dağıtmak üzere vakfetmenin câiz olması,<sup>136</sup> cemaatin rükûya ve secdeye imâm gittikten sonra gitmesi,<sup>137</sup> hayızlı kadının ihtiyaç halinde bedeniyle tamamen içeri girmeden uzanarak mescitte olan bir şeyi alması,<sup>138</sup> şığâr akdiyle yapılan nikâhın geçersiz olması,<sup>139</sup> kızın hala-teyzesiyle aynı anda bir kişi tarafından nikah altına alınmasının geçersiz olması,<sup>140</sup> hayız halinde yolculuğa çıkan kadınların namazlarını kaza etmemesi,<sup>141</sup> içki içme hadisinde öldürme emrinin nesh edilmesi,<sup>142</sup> nesep yönüyle evlenilmesi haram olan kadınlarla süt emme yoluyla da evlenmenin haram olması,<sup>143</sup> çocukken hac yapan birinin buluşdan sonra tekrar hac yapması gerekli olmasının,<sup>144</sup> konularında da rivâyetler sahîh ve normatif yönü net olduğu için icmâ oluşmuştur.

### 3.1.1. Zayıf Hadise Rağmen Oluşan İttifak

Tirmizî'nin icmâ olduğunu ifade ettiği hadisler zaman zaman zayıf olabilmektedir. Ümmü Seleme'nin nakline göre Hz. Peygamber döneminde nifas halinde kadınların 40 gün namaz kılmadıklarını söylemiştir.<sup>145</sup> Rivâyet sadece Müsse el-Ezdiyye > Ümmü Seleme tarîkiyle nakledilmiştir. Tirmizî'nin ifadelerine göre sahâbe tabiîn ve sonrasında âlimler, nifas halinde kadının nifas kanı kesilmediği müddetçe 40 gün namaz kılmayacağına icmâ etmişlerdir.<sup>146</sup> Hadisin medârı olan Ümmü Büsse ise meçhul bir râvîdir. Bu sebeple Buhârî râvîyi güvenilir kabul etmişken; İbn Maîn ve İbn Hibbân zayıf kabul etmişlerdir.<sup>147</sup> Konuyla ilgili Hz. Âişe, Enes, Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen rivâyetler vardır.

<sup>136</sup> Tirmizî, "Ahkâm", 36.

<sup>137</sup> Tirmizî, "Salât", 208.

<sup>138</sup> Tirmizî, "Tahâre" 101.

<sup>139</sup> Tirmizî, "Nikâh", 30.

<sup>140</sup> Tirmizî, "Nikâh", 31.

<sup>141</sup> Tirmizî, "Savm", 68.

<sup>142</sup> Tirmizî, "Hudûd", 15. Tirmizî, Sünen'e yazdığı mukaddimede bu hadisin terki hususunda âlimler arasında ittifak olduğunu söylemiştir.

<sup>143</sup> Tirmizî, "Radâ", 1. Tirmizî konuyla ilgili ittifak olduğunu söylese de sonraki dönemlerde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim) ise Hz. Peygamber'in hadisinde sihriyyet geçmediği için bu fikri kabul etmemişlerdir. Konunun detayları için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-meâd fi hedyi Hayri'l-ibâd* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, (1415/1994) 5/496.

<sup>144</sup> Hadis için bk. Tirmizî, "Hac", 83; Müslim, "Hac", 390; Ebû Dâvûd, "Hac", 8; Nesâî, "Hac", 15.

<sup>145</sup> Tirmizî, "Tahâre", 105.

<sup>146</sup> Tirmizî, "Salât", 105.

<sup>147</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsu'l-habîr*, 1/439.

Fakat bu rivâyetlerin tamamı zayıftır.<sup>148</sup> Hz. Ömer, İbn Abbâs'a izafe edilen mevkûf rivayetlerde de 40 süresi mevcuttur.<sup>149</sup> Görüldüğü gibi konuyla ilgili Tirmizî'nin naklettiği hadis hariç diğer hadisler zayıftır. Tirmizî'nin naklettiği hadisin sıhhati hakkında ise tereddüt vardır. Ancak sahâbeden Hz. Ömer ve İbn Abbâs'ın konuyla ilgili merfû rivâyeti teyit eden uygulamaları mevcuttur. Bu rivâyetler seneden zayıf olan hadisin aslında zayıf olmadığına delalet eden bir husustur.<sup>150</sup>

Tirmizî'nin Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan nakline göre Hz. Peygamber secdeye parmakları -arasını açmadan parmak uçları kibleyi görececek şekilde- başın yanına koymayı ve ayakları dikmeyi emretmiştir. Tirmizî aynı hadisin mürsel tarîkini de vererek mürsel rivâyetin mevsûl tarikten daha sahîh olduğunu vurgulamış, âlimlerin, secdeye ellerin başın yanında parmakların kibleyi görececek şekilde; ayaklarında dik durmasında icmâ ettiklerini söylemiştir.<sup>151</sup> Görüldüğü gibi rivâyetin mürsel mi yoksa mevsûl mü olduğu tartışmalı olsa da muhtemelen Hz. Peygamber, uygulamanın nasıl yapılacağını sahâbîlere göstermesi sebebiyle bu konuda icmâ oluşmuş, sahâbe neslinden itibaren hiçbir âlim bu icmâyâ muhalif davranmamıştır.

Telbiyeyi bizzat kadınların getirmesi<sup>152</sup> ve mirastan önce borçların ödenip, sonra vasiyet uygulanması<sup>153</sup> hususunda da zayıf olan hadis icmâ ile güçlenmiştir.

### 3.2. Sahâbenin Rolü

Hakkında merfû hadisin olmadığı konularda sahâbe tavrı zaman zaman ihtilaf oluşturduğu gibi zaman zaman da icmâyı oluşturmuştur. Seferî kişinin konakladığı yerde kaç gün kalmaya niyet ederse seferîlik halininin devam edeceği konusu tartışmalı bir husustur. Hz. Ali, on gün, İbn Ömer on beş gün olarak tayin etmiştir.<sup>154</sup> Tirmizî bundan sonra konuyu belirli bir vakit tayin etmeden

<sup>148</sup> İbn Hacer, *Telhîs*, 1/439; Mubârekpûrî, *Tuhfe*, 1/365.

<sup>149</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/367-368.

<sup>150</sup> Zayıf hadisin amelle desteklenmesi konusunun detayları için bk. Yusuf Acar, "Zayıf Hadisin Amel Karinesiyle Desteklenmesi ve Tirmizî'nin Sünen'i", *Necmeddin Erbakan Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 27 (2014), 41-70.

<sup>151</sup> Tirmizî, "Salât", 206.

<sup>152</sup> Tirmizî, "Hac", 84.

<sup>153</sup> Tirmizî, "Ferâiz", 5-6.

<sup>154</sup> Tirmizî, "Sefer", 2.

yolculuğa çıkan kişiye getirerek, belli bir süre kalmaya niyet etmeyen kişi, seferi yıllarca sürse de seferîlik hâlinin devam ettiğinde icmâ olduğunu söylemiştir. Sahâbe bu konuda Hz. Peygamber'in Tebük'te 20 gün, Hayber'de 40 gün namazları kısaltarak kılmasından hareket etmişlerdir.<sup>155</sup> Rasûlullah'ın bu konuda herhangi bir emri tespit edilememiştir. Şu hâlde seferîlik için azami günü tespit eden sahâbe, bir yerde kalma niyeti olmaksızın, geçici bir niyetle yapılan yolculukları niyet olan yolculuklardan net bir şekilde ayırmıştır.<sup>156</sup> Onlar tarafından yapılan bu ayırım, âlimler tarafından ittifakla benimsenmiştir.

#### 4. SONUÇ

Hz. Peygamber'in kuralı veya uygulamayı net olarak tespit ettiği konularda görüş farklılığı ya hiç olmamış ya da küçük ihtilaflar oluşmuştur. Ancak Rasûlullah, zaman zaman bazı konulara ya hiç değinmemiş ya da kasıtlı olarak farklı uygulamalarda bulunmuştur. Sahâbe döneminde bu konuların da normatif yönleri tespit edilmeye başlanmıştır. Aslında ümmete olan merhametten ötürü farklı uygulamalar bulunan konularda doğru teke indirilmiş, alternatif olan fiil ise yanlış sayılmıştır. Rasûlullah'ın açıklama yapmadığı konularda da kurallar, sahâbe ve âlimler tarafından farklı şekillerde tespit edilmiştir. Bu durum da ümmet arasında derin tartışmalara sebep olmuştur. Bunun yanında Rasûlullah'ın kuralı tespit ettiği bazı durumlarda hükmün illeti, örf, kullanılan lafızlar ve diğer deliller hadisin farklı şekillerde anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Aslında hadisçiler bu durumu tespit ettiği için ihtilaflı hadislerin çözümünde daha çok cem' metodunu uygulamıştır. Ancak insan tabiatı gereği doğrunun tek olduğu varsayımına kapılan âlimler, alternatif uygulamayı yok saymıştır.

İhtilafa sebebiyet veren bir diğer neden ise hadislerin sıhhatiyle ilgili tartışmalardır. Zayıf hadisin olduğu konuda sahâbenin ihtilaf etmesi hadis üzerindeki zafiyeti artırmakta; icmâ etmesi ise hadisin aslında sahîh olduğunu göstermektedir. Bu sebeple zayıf hadisin ihtilafa sebebiyet verdiği konularda sahâbe açıklamalarına dikkat etmek, ihtilafı ortadan kaldırmak için selim bir yoldur. Ayrıca mevkûf rivayetlerin merfû olarak nakledilmesi gibi râvî tasarrufları da ihtilâfların oluşmasında etkili olmuştur.

İcmâin oluşmasında ise Hz. Peygamber'den nakledilen kuralı net şekilde tespit eden hadislerin etkili olduğu bariz şekilde görülmektedir. Bunun yanında

<sup>155</sup> Rivâyetler için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, 3/217.

<sup>156</sup> Sahâbenin bu konuda icmâsı için bk. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kubrâ*, 3/217.

merfû hadisin olmadığı veya zayıf hadis bulunduğu durumlarda ittifakın oluşmasını, uygulama sağlamıştır. Bu durum hadisler yanında uygulamanın gücünü göstermektedir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber, bazen gerekli açıklamaları yaptığı için görüş ayrılıkları oluşmamıştır. Bunun dışındaki durumlarda oluşan ihtilaflar ise Rasûlullah dışında diğer insanlar eliyle oluştuğu için derin görüş ayrılıkları meydana gelmiştir. Bu sebeple ihtilaflı konularda Hz. Peygamber'in ümmetine merhametten ötürü kuralı tespit etmediği sürekli hatırd tutulmalı, bu tür konularda hangi görüş tercih edilirse edilsin yapılan tercihin vahiy kaynaklı değil, ictihâd kaynaklı olduğu unutulmamalıdır.

## 5. KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Musned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1422.
- Asar, Muhammed Ali. "İbn Ebû Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları Bağlamında Şehidin Cenaze Namazının Kılınması ile İlgili Rivayetlerin Tahlili". *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 4/7 (2021) 211-234.
- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetu'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b el-Hüseyn b Ali. *es-Sünenü'l-kubrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Beyhakî, *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'ti Emîn Kal'aci. 15 Cilt. Karaçi: Câmiatu'd-Dirâsti'l-İslâmiyye, 1412-1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğa. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1425.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh. *Hüccetullâhi'l-bâliğa*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1426/2005.
- Ebû Dâvûd. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm. *Ġarîbu'l-hadîs*. thk. Muhammed b.Sâlih. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1418.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullâh İbnü'l-Beyyî' Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

- Hattâbî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimu's-Sunen*. 4 Cilt. Habep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351.
- Hâzimî, Muhammed b. Mûsâ b. Osmân b. Hâzim. *el-İ'tibâr fi beyâni'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'l-âsâr*. Haydarâbâd: Dâru'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1359.
- İbn Abdilber en-Nemerî. *el-İstizkâru'l-Câmi li-mezâhibi fukahâ'i'l-emsâr ve 'ulemâ'i'l-aktâr fimâ tezammenehu'l-Muvatta' min me'âni'r-re'y ve'l-âsâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Bu yazılış doğru 1421.
- İbn Arabî, Ebû Bekir. *Ârizatu'l-ahvezî fi şerhi't-Tirmihî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ty.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1. Basım, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Tağlîku't-ta'lik*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*. thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutub. 4 Cilt. Mısır: Muessesetu Kurtubâ, 1. Basım, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme. *es-Sahîh*. thk. Mutsafa Âzamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1424.
- İbn Kudâme, Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme. *el-Muğni*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetu'l-Kâhire, 1387.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sunen*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyeü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1425.
- İbnu'l-Esir el-Cezerî, el-Mubârek b. Muhammed. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*. thk. Ebû Abdirrahman Salâh b. Muhammed b. Avîda. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbnu'l-Humâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbnu'l-Munzir, Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbûrî. *el-Evsat fi's-sunen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. 6 Cilt. Riyâd: Dâru't-Taybe, 1405.
- Kallek, Cengiz. "Müellefe-i kulûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/473-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2020
- Muhammed b. Nasr b. el-Haccâc el-Mervezî. *Kıyâmü'l-leyl*. Faysalâbâd: Hadis Akademi, 1408.
- Mubârekpûrî, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm. *Tuhfetu'l-ahvezzi şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. 16 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1430.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû'î şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1411.

Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî. *Neylu'l-evtâr şerhu Munteka'l-ahhâr* Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413.

Şeybânî, Muhammed b. Hasen. *el-Âsâr*. thk. Hâlid el-Avvâd. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1429.

Şeybânî. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433.

Şeybânî. *Muvatta'ü'l-İmâm Mâlik rivâyetü Muhammed*. thk. Safvân Dâvûdî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1441.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu'l-Kebîr*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1996.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah. *Nasbu'r-râye li-tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. thk. Muhammed Avvâme. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Rayyân, 1. Basım, 1997.



Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi / The Journal of Mesned of Theological Studies  
ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>  
Cilt (Vol.) 13 Sayı (Issue) 2 Güz - (Autumn) 2022

## ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

DOI: 10.51605/mesned.1203570

Gönderim Tarihi: 13.11.2022 | Kabul Tarihi: 17.12.2022

# Kur'ân Perspektifinden Savurganlığın Toplumsal Hayattaki Yansımalarına Dair Bir Analiz

*-An Analysis of the Reflections of Extravagance in Social Life from the Perspective of the Qur'ân-*

Hacı Çiçek\*

**Atıf/Citation:** Çiçek, Hacı. "Kur'ân Perspektifinden Savurganlığın Toplumsal Hayattaki Yansımalarına Dair Bir Analiz/An Analysis of the Reflections of Extravagance in Social Life from the Perspective of the Qur'ân". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2022-2): 189-210.

### Öz:

İnsanın normal standartlarda yaşaması için en başta yeme içmeye ihtiyacı vardır. Bu onun en doğal hakkıdır. Nitekim Allah, beslensin diye insana sayısız derecede gıda ve nimetler vermiştir. Allah, söz konusu nimetlerin tüketilme prensiplerini de belirlemiş; kendisine verilen maldan akrabaya, yoksula, yolcuya, çaresiz kalana hakkını vermesini istemiş ama gereksiz yere saçıp savurmasını yasaklamıştır. Allah, hedonik tüketim boyutunda harcama yapanların davranışını şeytanın hareketiyle özdeş kabul etmiş ve onları "şeytanların dostları", "şeytanların kardeşleri" diye nitelemiştir. Her dönemde aşırı tüketenler olduğu gibi modernleşen toplumumuzda özendirilen reklamların etkisiyle tüketimi mutluluk aracı gibi gören kişilerin sayısı sürekli artmaktadır. Yersiz yapılan tüketim, birçok aileyi ekonomik krize sokmaktadır. Bu nedenle Allah gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde olası krizlerin baş göstermemesi için, harcamaların savurganlık ve cimrilikten uzak olmasını tavsiye etmiştir. Tüketim alanını sadece yeme içme ile sınırlandırmak yanlış olur. Yeme içmenin yanında giyim kuşam, ev araç gereçleri, günlük kullanılan telefon ve diğer teknolojik aletler, bu kapsamda ele alınmalıdır. Günümüzde tüketim piyasası, normal yaşamın devamı ve sürdürülmesi için gereken çok ötesine geçtiği söylenebilir. Bunda gerek ulusal gerekse uluslararası reklam ajansları ve moda evlerinin büyük bir etkisi bulunmaktadır. Kimi zaman yazılı ve görsel medyada bazı insanların, yüklü miktarda çarşı pazara çıktıkları, yanındaki bütün meblağı harcamadıkça rahat etmediklerini itirafını okuyor, görüyoruz.

Tebzîr başka bir ifadeyle savurganlık, sadece içinde yaşadığımız toplumun sorunu değildir. Geçmiş toplumlarda da farklı oranlarda kendini göstermiştir. Ama bugünün savurganlığı, neredeyse zirveye çıkmıştır. Bu nedenle hem geçmişte hem günümüzde bütün kutsal metinlerde israfın olumsuzluğu

\* Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi Eğitim Fakültesi, hciçek@adiyaman.edu.tr, Orcid: 0000-0003-4735-6349.

ve getirdiği olası sonuçlar konusunda uyarılar vardır. Tüketim olayında özentinin, başkasını taklit etmenin de büyük bir etkisi vardır. Toplumdaki tüketim lüksüne sahip bazı kimselerin, çevrelerindeki birçok kişiyi psikolojik olarak etkiledikleri bir realitedir. Örneğin Kur'an, savurganlıkla ilgili bazı uyarılarda bulunduğu kadar, bu konuda Eski Mısır toplumunda zengin olan Kârûn'dan, onun haşmet ve görkeminden söz etmiştir. Nitekim daha sonra onun zenginliğine "Kârûn hazineleri" diye vurgu yapılmıştır. Kur'an, bütün mal varlığıyla Firavun'un en büyük destekçisi olan Kârûn'un, en pahalı elbiseler içinde insanların karşısına çıktığını; dünya hayatına düşkün, lüks yaşamak isteyenlerin ona son derece imrendiğini, onun yerinde olmaya can attıklarını haber vermiştir. Kur'an'ın, israfı ilgili gündeme getirdiği bu tablo, bireysel gösteriş, görkem ve haşmetin, lüks ve refah içindeki yaşantının, birçok insanı psikolojik olarak etkilediğine dair canlı bir örnek sayılabilir.

Günümüz tüketim mantalitesinin değiştiği, daha ileri boyutlara vardığı rahatlıkla söylenebilir. Mal ve hizmetler, neredeyse birer haz alma nesnesine dönüşmüş, tüketiciler için arzulan ürün ve elementlere ulaşmak, onları bir defasına da olsa denemek, hayattan zevk alma bağlamında görülmeye başlanmıştır. Bu ise insanların, duyduğu ihtiyaçtan daha çok, hedonist duygu ve dürtülerini tatmin etmesi olarak değerlendirilmektedir. Bugün toplumun her katmanında gereğinden daha fazla harcama örneklerine şahit olunmaktadır. Söz konusu harcamalar, gelirin birkaç katını oluşturmaktadır. Toplumda ilgili ilgisiz, zengin veya fakir, genç veya yaşlı birçok kimsenin, teknolojik her yeni ürüne ulaşma yönünde çaba gösterdiği görülmektedir. Ailesinin katkısıyla tahsil hayatına devam eden bazı öğrencilerin bile, iş insanının sahip olduğu telefon, kamera, bilgisayar gibi teknolojik ürünlere sahip olma dürtüsü bir örnek olarak verilebilir. Düşük bir iskontoyla kısa süreliğine birkaç ürünün reklamını yapan alışveriş merkezlerinin önünde geceleyen, saatlerce ayakta bekleyen; kapılar açıldığında ise birbirini ezen insanlar, televizyon ekranlarında boy göstermektedir. Bu çalışmada tebzîrin sözlük ve terim anlamı verilmiş, onun daha çok gerçekleştiği yeme-içme, giyim-kuşam, düğün-davet gibi alanlar belirtilmiş; tebzîr hastalığının nasıl ve kimler tarafından baskı altına alınabileceği vurgulanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Tebzîr/İsraf, Ekonomi, Özenti.

#### Summary:

To maintain a normal standard of life a human being needs to eat and drink. This is his natural right. As a matter of fact, Allah almighty has blessed human beings with countless foods and nutrients so that they may feed themselves. Allah has also determined necessary principles for consuming these blessings. Therefore, divine commands obliged a man to give his relatives, the poor, the traveler, the helpless their due right from divine blessings and for forbade him to waste them unnecessarily. Furthermore, Allah held hedonic consumption identical with the acts of Satan and described prodigals as "friends of devils" and "brothers of devils". As there were people of excesses consumption in the communities of past our modern society in not exemption. Indeed, those who assume consumption as means of attaining happiness are constantly increasing due to encouraging consumption friendly advertisement. Inappropriate consumption puts many families into economic crisis. Thus, Allah has recommended to keep expenditure away from both extravagance and stinginess to prevent possible crises of not only individual but also social level. It would be wrong to limit the scope of consumption to eating and drinking alone. Beside eating and drinking, clothing, household appliances, daily used telephones and other technological devices, should be considered within the scope of consumption. It can be said that today's consumption market has gone far beyond what is necessary for the continuation and maintenance of normal life. Both national and international advertising agencies and fashion houses have a great deal of influence on this. We do read and see, in the written and visual media, confessions of certain people with tendency towards extravagant consumption who would not feel comfortable, or leave the shopping center, unless they spend all the money available to them.

Squander, in other words, extravagance is not only the problem of the society we live in. It has also manifested itself at different rates in past societies. But today's extravagance has almost reached its peak. That's why all religious scriptures, of past and today, contain warnings concerning negation and undesired possible consequences of wastefulness. Wannabe and imitation of others also have a great impact on consumption traits. It is an established fact that some people who have the luxury of overconsumption in society affect many people around them psychologically. For example, the



holy Qur'ân, as much as it warned about extravagance, made mention of Qârun (Korah), an ultra-rich resident of Ancient Egyptian society, and his majesty and splendor. Indeed, his wealth would be referred to, later on, as "the treasures of Qârun". Qur'ân depicts Qârun, the greatest supporter of Paharoh with all his wealth, as a person who would appear before society in most expensive and attractive cloths. Those who were fond of worldly life and dangle after luxurious lifestyle would look at him in immense envy and yearn to take his place. This Quranic depiction of wastefulness can be considered a vivid example of how individual ostentatiousness, splendor and majesty, luxurious and prosperous life affect many people psychologically.

It can be easily argued that today's consumption mentality has changed drastically and reached more advanced dimensions. Goods and services have almost turned into objects of pleasure. Attaining the desired products, and trying them even for once, has begun to be seen, by consumers, as inseparable components of a happy-go-lucky and joyful life. This can be certainly evaluated as satisfying the hedonistic emotions and impulses rather than genuine needs of life. Examples of spending more than necessary can be witnessed in every layer of today's society exceeding the income several times. Members of the society, rich or poor, young or old, all strives their best to reach every new technological product, whether they need it or not. The urge of a relatively high number of students, who would not be able to pursue their education without the contribution of their families, for technological products such as telephone, cameras and computers designed for businessmen is a due example in this context. Scenes of people staying overnight in front of shopping malls, that advertise a few products of low discount for a short period of time, waiting for hours on their feet and crushing each other to get in once the doors are open, are new the normal. This study elaborates on lexical and technical meanings of squander/extravagance. It detected areas such as eating-drinking, clothing and dress, weddings and ceremonies where it comes about. Furthermore, it highlights strategies to combat and control wasting disease and who can do it.

**Keywords:** al-Tafsir, The Qur'ân, Tabzîr/Extravagance, Economy, Affectation.

## 1. GİRİŞ

Zaman bağlamında insanın günlük hayatının azımsanmayacak bir süresini, tüketim faaliyeti oluşturmaktadır. İslâmî kıstaslara göre normal standartlarda olmak üzere hoş karşılanan tüketimin, günümüzde kimi insanlarda neredeyse patolojik bir vakıa haline geldiği görülmektedir. Bunda sanayileşme ve kentleşmenin yanı sıra Batı medeniyetinin insanımızı etkilemesinin katkısı yadsınamaz.

İçinde yaşadığımız zaman diliminde lokal ve küresel ölçekte hem bireyi hem toplumu etkileyen en önemli sorunların başında tebzîr/savurganlık gelmektedir. Durum bu merkezde iken tebzîr/israf realitesi, çağdaş ekonomistlerin gözden kaçırdığı ama bunun sonucunda birçok aile ve ülke ekonomisini sarsan amil olduğu görülmektedir. Bu itibarla hangi dinin veya ideolojinin mensubu olursa olsun insanlar, iletişim ve enformatik bağlamda köye dönüşen gezeğimizde elbirliğiyle hareket etmedikçe, bugün yaşananların ötesinde felaketlerle karşılaşmaları kaçınılmaz olacaktır. Nitekim bunun yansıma ve sonuçları, yer yer görülmektedir. Örneğin insanlardaki aşırı tüketim; küresel ısınmaya, buzulların erimesine ve daha birçok olumsuz gelişmelere neden olmaktadır.

Allah, insanlar için sayısızca nimetler yaratmış, onların temiz ve helallerinden yemelerini, içmelerini emretmiştir. (Bakara, 2/168; Mâide, 5/88; Nahl, 16/114) Aynı şekilde bütün rızıkların kaynağı olan Allah, genelde bütün insanları, özelde ise her Müslüman bireyi bu konuda dengeli hareket etmeye, aşırılıktan uzak durmaya davet etmiştir. Kullanının ve diğer canlıların rızıkına kefil olan Allah, insanlara malını muhafaza etmelerini, gereksiz tüketimden sakınmalarını emretmiştir. Onun her zaman ve mekânda geçerli olan temel yasası "harcamada ne savurgan davranmak ne cimrilik etmek" (Furkân, 25/67) şeklinde formüle edilebilir. Başka bir ifadeyle savurganlıktan kaçarken cimrilik anaforuna kapılmamaktır. Kur'ân, bu formül doğrultusunda problemini çözmeyen birey ve toplumların, eninde sonunda pişman ve açıkta kalacaklarını bildirmiştir. (İsrâ, 17/29) Hem ailede hem ülkedeki ahenk/insicam, söz konusu temel yasaya herkesin riayet etmesiyle sağlanacaktır.

Bir inanç, bir medeniyet ve bir pratik nizam olması dolayısıyla İslâm'ın, kişiyi tebzîrden sakındırması kadar tabii bir şey olamaz. Zira İslâm, tebzîr/savurganlık hastalığını şeytanın davranışlarına muadil kötü bir eylem olarak kabul etmiştir. Bu çalışmada her dönemde farklı oranlarda görülen ama çağımızda oldukça yaygın hale gelen savurganlığın, Kur'ân perspektifinden toplumsal hayattaki yansımalarına dair bir analizi yapılacak, kişiyi söz konusu davranıştan uzaklaştıracak faktörler ele alınacaktır.

## 2. TEBZİR KELİMESİNİN SÖZLÜK VE TERİM ANLAMI

Arapça bir kelime olan tebzîr, be-ze-re fiilinden türemiştir. Bu fiil, Arapça ziyadeli bablardan tef'îl vezni itibarıyla bir şeyi ölçüsüzce dağıtmak, boş yere malını harcamak, serpmek, dağıtmak, israf etmek, layık olmayan yere malını sarfetmek<sup>1</sup>, savurmak, tarlaya tohumu gereken yere atmamak anlamlarına gelir. Tebzîr fiilini işleyene "mübezzir" denir. Bezr ise tane, habbe ve tohum<sup>2</sup> anlamına geldiği gibi "nesil", "kuşak" anlamına da gelir. Mesela Arapçada iyi ahlâk ve davranışa sahip olmayanlar için "Bunlar, kötü tohumlar, nesillerdir" denmektedir. Birisinin verdiği sırrı ifşa edene "bezîr" veya "bazûr" kimse yakıştırmaz

<sup>1</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil ed-Darîr el-Mürsî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 10/67; Ebû Fadl Cemalüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî, 2005), 4/50.

<sup>2</sup> Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî, *Tilbetü't-talebe*, (Bağdad: Matbaatü'l-Amire, 1311), 153.

yapılır.<sup>3</sup> Mübezzir, mal konusunda kötü tasarrufta bulunan kimse<sup>4</sup>; mebzer, tohumun saçıldığı yer, tarla<sup>5</sup>; mibzer ise tohum ekmek için kullanılan tarımsal bir alete<sup>6</sup> denir. Lügavî anlamda tebzîr, isrâf ve ifrât sözcüklerinin, az bir nüansla aynı anlamları içerdikleri söylenebilir.<sup>7</sup>

Râgıb el-İsfahânî (ö. 425/1033), tebzîr kelimesini “tohumu yere atmak ve serpmek” anlamında ele almış, nedenini ise “Çünkü; tohumu yere atmak ve serpmek bir bakıma onu kaybetmek, yitirmek demektir” diye açıklamıştır.<sup>8</sup> Bazıları bezr ile israf kavramlarını aynı kategoride değerlendirmiştir. Çünkü her ikisinde de harcama ve haklar bağlamında haddi aşma durumu söz konusudur.<sup>9</sup>

Istilahî anlamı ise kişinin gereksiz yerde mal varlığını savurması,<sup>10</sup> kötülük ve günah uğruna yaptığı harcaması; azığını bırakmayacak derecede bütün malını tüketmesidir.<sup>11</sup> Bu nedenle Allah ““Elini boynuna bağlama; onu büsbütün de açma! Sonra kınanmış, pişman halde oturur kalırsın” (İsrâ, 17/29) diye buyurmuştur.<sup>12</sup> Nitekim bir sûrede mal tüketimi ve harcama faaliyetinin hangi minvalde yapılması gerektiği “Onlar mallarını harcadıklarında ne israf ederler ne cimrilik ya-

<sup>3</sup> Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 8/182.

<sup>4</sup> Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mü'cemü'l-lügati'l-Arabiyye el-muâsıra*, (Kâhire: Ale-mü'l-Kütüb, 2008), 2/1076.

<sup>5</sup> Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tekmiletü'l-me'âcim el-Arabiyye*, (Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İlâm, 1979), 1/261.

<sup>6</sup> İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010), 821; Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, haz. Komisyon, (Ankara: 1998), 2/1559; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (Ankara: Birlik Yayınları, 1982), 2518.

<sup>7</sup> Dozy, *Tekmiletü'l-me'âcim el-Arabiyye*, 8/48-49.

<sup>8</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât*, (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1412), 114.

<sup>9</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Tefsîrü'l-Mâturîdî (Te'vîlâtü ehli's-sünne)*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 7/34; Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsîrü'l-vasîlî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (Kâhire: Dârü'n-Nahda, 1997), 8/332.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb b. Müslim el-Fihrî, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, thk. Miklos Muranyi, (Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 2003), 2/29.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/50; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Kâhire: Dârü'l-Hidâye, ts.), 10/147.

<sup>12</sup> Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, 8/182. Kur'ân, söz konusu dengeli harekete sahip olanların, Allah ile birlikte başka bir ilaha kulluk etmeyeceklerini, haksız yere Allah'ın haram kıldığı cana kıymayacaklarını, zinaya yaklaşmayacaklarını; aksi hareket edenlerin ise cezalarını bulacaklarını haber vermiştir. Bkz. *Furkân*, 25/68.

parlar. Bu ikisi arasında orta bir yol tutarlar" (Furkân, 25/67) şeklinde belirlenmiştir.<sup>13</sup>

Kendisi, çoluk çocuğu ve velisi olduğu kimselerin ihtiyaç duymadığı konuda yapılan aşırı harcama da bezr/tebzîr kapsamında sayılmıştır. Bu nedenle kişinin, Allah'ın, kendisine bağışladığı mal ve serveti, onun hoşnut olmayacağı yere vermesi çirkin<sup>14</sup> görülmüştür.

Abdullah b. Mesûd (ö. 32/652), Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88) ve Katâde b. Diâme (ö. 117/735), tebzîri yani savurganlığı gereksiz yere tüketilen mal şeklinde tanımlarken Mücâhid b. Cebr ise (ö. 103/721) gereksiz ve meşru olmayan bir alanda harcanan en küçük bir tahıl ölçüğünü (müdd) bile tebzîr kapsamında değerlendirmiştir.<sup>15</sup> Osman b. Esved, Mücâhid ile Kâ'be'yi tavaf ederken Mücâhid'in, Ebû Kubeys Dağı'na doğru başını kaldırıp ve "Şayet bir kimse Allah rızası için bu dağ kadar infakta bulunursa, müsriflerden sayılmaz<sup>16</sup>; Allah'a isyan etmede bir dirhem bile verirse, müsriflerden sayılır" dediğini aktarmıştır.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Bu ayet, harcama konusunda insanın nasıl dengeli bir harcama yapacağına dair en çarpıcı bir metodolojiyi önermektedir. Bkz. Şemsüddîn Ebû Abdullâh İbn Kayyim el-Cevziyye, *İşâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*, (Riyâd: Mektebetü'l-Maarif, ts.), 1/182.

<sup>14</sup> Ebû'l-Fazl Bekr b. Muhammed b. el- A'la el-Kuşeyrî el-Basrî el-Mâlikî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Dubai: Câizetü'd-Devliyye, 2016), 2/82.

<sup>15</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/257; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Bagavî, *Meâlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü lhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1999), 3/130.

<sup>16</sup> İmam Şafî de (ö.204/820), hayır ve hasenât adına yapılan harcamada tebzîrin olmadığı görüşündedir. Bkz. Ebû'l-Hasen Şemsü'lislâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 4/255; Muhammed b. Alî Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, (Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1993), 3/263. Hayırda tebzîrin olmayacağına dair görüş belirtenler genellikle (*Bakara*, 2/195, 245, 261; *Hadîd*, 57/10) gibi ayetleri delil olarak ileri sürmektedirler. Bkz. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Saydü'l-hâtır*, (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2004), 165; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 4/511; Senâullah Pânîpetî, *et-Tefsîrü'l-Mazharî*, Gulâm Nebî et-Tunûsî, (Pakistân: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412), 5/434.

<sup>17</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/104. Başka bir kaynakta Mücâhid'in "Şayet birisi, hak yolda bütün malını harcamış olsa o, tebzîr yapmış sayılmaz" dediği rivayet edilmiştir. Bkz. Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü lhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 2002), 16/324; Ebû Hafs Siracuddîn Ömer b. Ali b. Âdil en-Nu'mânî, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 12/263;

Sâid b. Cübeyr'e (ö. 94/713) tebzîr'in anlamı sorulduğunda o "temiz malın, necis ve habis bir alanda harcanmasıdır" diye cevap vermiştir.<sup>18</sup> Bir bakıma israf, ihtiyaçtan fazlasını harcamak iken tebzîr ise usulü dışında farklı alanlarda tüketmek şeklinde tanımlanabilir.

Zemahşerî (ö. 538/1144) ise hayır yolunda harcanan malda tebzîr olmayacağına dair çok edebî ve beliğ bir ifadeyi nakletmiştir. Hayır uğruna çok harcama yapanlardan birisi "İsrafta hayır yoktur" diye uyarıldığında o "Hayırda israf yoktur" diye karşılık vermiştir.<sup>19</sup>

### 3. TEBZİR DAVRANIŞI VE ŞEYTANIN BU DAVRANIŞA ETKİSİ

Saçıp savuranların şeytanların dostları veya kardeşleri olmasının illeti, onların tıpkı şeytan gibi haksız mecralarda dolaşmaları, mal varlığını haksız yollarda tüketmeleridir.<sup>20</sup>

Kur'ân, şeytanın, kimi şahısların can dostu olduğunu vurgulamıştır. (Nisâ, 4/38) Arap dili ve edebiyatında bir kavmin yaptıklarını yapan, taklit eden, izinden giden, söz konusu kavmin kardeşi diye nitelenmiştir.<sup>21</sup> Mübezzirler de tıpkı şeytanların savurganlığıyla birliktelik arz ettiklerinden "şeytanın arkadaşları" diye nitelenmiştir. Zaten şeytanların arkadaşları aynı zamanda "şeytanların kardeşleri" anlamına gelmektedir.<sup>22</sup> Bu nedenle Arapçada iki dost kişiye iki kardeş de denir.<sup>23</sup> Savurgan insanlar, bir bakıma hayatın normal akı-

---

Ahmed b. Mustafâ Merâgî, *Tefsîrü'l-merâgî*, (Kâhire: Matbaatü Mustafâ el-Babî el-Halebî, 1946), 15/37.

<sup>18</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şu'arâ' ve'l-bülegâ'*, (Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkam, 1420), 1/579.

<sup>19</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'üyûni'l ekâvil fi vüçûhi't-te'vil*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 2/261.

<sup>20</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 17/428.

<sup>21</sup> Muhammed Emîn el-Hererî, *Hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fi ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 2001), 16/78.

<sup>22</sup> Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vil*, 6/455; Merâgî, *Tefsîr*, 15/37. Şeytan, davranışında normal sürecin dışına çıkıp hayır yolundan uzaklaştığından bu isimle tesmiye edilmiştir. Bkz. Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahman el-Magrâvî, *et-Tadabbür ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân bi sahihi's-sünen*, (Beyrut: Mektebetü Mişkât el-İslâmiyye, 2014), 1/5.

<sup>23</sup> Hererî, *Hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fi ravâbi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 21/305.

şını değiştirmiş, kendilerine tevdi edilen mal ve serveti kollamadıklarından nimete nankörlük etmiş oluyorlar.<sup>24</sup>

Şeytanın, başka bir ifadeyle İblis'in, Allah'a ve mü'minlere düşmanlık beslediği<sup>25</sup> gibi; haddini aşan, taraftarlarına inkâr ve gururu, kin ve adaveti, menhiyyât ve fuhşiyâtı, riya, şan ve şöhreti dikte eden olduğu bilinmektedir.<sup>26</sup> Şeytan ile savurganların kardeş diye nitelenmelerindeki illet/neden, birkaç boyutta değerlendirilebilir:

Birincisi, tebzîr ve israfta hakların kaybı söz konusudur ki bu, şeytanın tavsiye ettiği ve aynı zamanda faillerinden hoşnut olduğu bir durumdur. İbn Abbâs, müsrifin yaptığıının arka planında bir hak kaybı olduğunu söylemiştir. İkincisi, tebzîrde Allah'ın verdiği rızıkların yitimi vardır. Bu eylem de sahibini şeytana yaklaştırır. Üçüncüsü, tebzîrde nimete nankörlük söz konusudur. Kınanmış bu tavır, şeytanın pek razı olduğu, sahibini övdüğü bir durumdur.<sup>27</sup> Buna ek olarak fık ve fücür uğruna yapılan harcamalar, sahibini fasık yaptığundan şeytan(lar) ile (Kehf, 18/50) özdeşleştirmiş olmaktadır.<sup>28</sup> Bu itibarla Allah rızası için verilen sadaka ve edilen infakta sevap; riya ve itibar kazanma adına yapılan harcamada ise kayıp vardır; çünkü o "muhtatif"<sup>29</sup> şeytanın sermayesi olmaktadır. Bu ise saçıp savuranların şeytanların dostları olduğu anlamına gelmektedir.<sup>30</sup>

<sup>24</sup> Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tûnusî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tûnus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 15/81.

<sup>25</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (İstanbul: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1982), 447-448.

<sup>26</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 382-383.

<sup>27</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Zehretü't-tefâsîr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.), 8/4366.

<sup>28</sup> Ebûbekir Cabir el-Cezâirî, *Eyserü't-tefâsîr li kelâmi'l-aliyyi'l-kebîr*, (Medîne: Mektebetü'l-Ulûm, 2003), 3/188.

<sup>29</sup> Muhtatif; kulak hırsızlığı yaparak meleklerden söz çalmaya yeltenen ama hüsrana uğrayan şeytana verilen isimdir. Bkz. *Hicr*, 15/18; *Saffât*, 37/10. Geniş bilgi için bkz. Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 3/522; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcabbâr es-Sem'ânî, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, (Riyâd, Dârü'l-Vatan, 1997), 4/393; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiü' li ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 3/254; 18/211; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-tenzîl*, (Beyrut: Şirkü Dâri'l-Erkam, 1416), 2/189.

<sup>30</sup> Ebû Zekeriyâ b. Ebî Sa'lebe Yahyâ b. Sellâm et-Teymî, *Tefsîrû Yahyâ b. Sellâm*, (Beyrut: , nşr. Hind Şelebî, 2004), 1/129.

Allah'ın, savurganları "şeytanların kardeşleri" diye nitelemesi, daha önce vurgulandığı gibi onların kötülük konusunda şeytan gibi davranmaları nedeniyledir.<sup>31</sup> Çünkü savurganlar, bu aşamadan sonra şer ve kötülük işleme noktasında şeytanların izinden gitmiş, onunla arkadaş ve dost oluvermiştir.<sup>32</sup> Bu ilahî niteleme, bir bakıma onları kınamanın uç noktası demektir. Zira şeytandan daha kötü bir varlık mevcut değildir. Dolayısıyla mümkün mertebe şeytanî davranışlardan uzak durulmalıdır.<sup>33</sup>

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), "Gereksiz yere de saçıp savurma!" ibaresinin "Bütün malını verme" anlamına geldiğini söylerken<sup>34</sup>, Ebû Bekr el-Cessâs ise (ö.370/981), aynı ibareden kastın, dengesizce harcanan malı engellemenin ve onu korumanın bir zorunluluk anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>35</sup>

Semîn el-Halebî 'ye (ö. 756/1355) göre ayetteki (İsra, 17/26) "saçıp savurma" ifadesinin ikinci tekil kipinde Hz. Peygamber'e hitap edilmesindeki hikmet, Hz. Peygamber'in bütün insanların efendisi olduğu, dolayısıyla ona verilen bir emrin, aynı zamanda onun ümmetine de yapıldığı nedeniyledir.<sup>36</sup>

Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî (ö.1956) ise şeytanın, insanı sürekli dengeli yoldan dengesiz/kınanmış yola iletmeye çalıştığını, tebzîr ve israfa tahrik ettiğini; Allah'ın ise onu en dengeli/övülmüş yola çağırdığını belirtmiş, kendi-

<sup>31</sup> Çünkü şeytan, Allah'a ve nimetlerine karşı en nankör ve inkârcı kimsedir. Bu yönüyle dengesizce malını harcayanlar, şeytanın kardeşleri diye tesmiye edilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 3/20. Başka bir ifadeyle mübezzir kimselerin, şeytanların kardeşleri diye nitelenmelerindeki kasıt, işlenen fiilin ne denli çirkin ve aşağılık olduğunu betimlemek içindir. Bu itibarla akıllı kimse, bu sevimsiz davranıştan sakınan, uzak durandır. Bkz. Tantavî, *et-Tefsîrü'l-vasîl li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 8/333.

<sup>32</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî İbn Acîbe el-Hasenî, *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*, (Kâhire: nşr. Hasan Abbâs Zekî, 1998), 3/194.

<sup>33</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/661.

<sup>34</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, (Mekke: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 7/2326.

<sup>35</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/650.

<sup>36</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/171; Mucîruddîn b. Muhammed el-Uleymî, *Fethu'r-Rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân*, (Katar: Dârü'n-Nevâdir, 2009), 4/94.

sine verilen bu muhayyerliğe rağmen şeytanın yoluna giren kimsenin "şeytanın kardeşi" diye nitelenmesinde bir garabet görülmemesi gerektiğini eklemiştir.<sup>37</sup>

Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî (ö. 1998), "Bir çiftçinin tohumunu eşit aralık ve sıklıkla serpmesi sonucunda verimi daha bol ve bereketli aldığı gibi mal ve servet sahipleri de tüketimde dengeli davrandıklarında onların da malında bolluk-bereket oluşacağı ve kesatın olmayacağı" görüşündedir.<sup>38</sup>

Aşırı tüketim arzusunun daha çok, hangi alanlarda söz konusu olduğunu görelim.

## 4. SOSYAL HAYATTA TEBZİRİN GERÇEKLEŞTİĞİ ALANLAR

Günlük hayatta tebzîr kapsamına giren davranışların alanı, oldukça geniştir. Yeme-içme, giyim kuşam, evlenme ve vakti değerlendirmeme gibi alanların, tebzîr/savurganlık yapmaya müsait olduğu söylenebilir. Tebzîrin sıklıkla görüldüğü alanları şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

### 4.1. Yeme-İçmede Tebzîr

Canlılar, farklı şekillerde beslenirler. Varlık âleminde mükerrem kılınmış (İsrâ, 17/70) insanın yemesi-içmesi hem doğal hem biyolojik bir ihtiyaçtır. Zira Kur'an'da "Yiyiniz, içiniz ama israf etmeyiniz, çünkü Allah israf edenleri sevmez" (Arâf, 7/31) diye buyurulmuştur. Ayetin sonundaki "Çünkü Allah israf edenleri sevmez" kısmında yer alan "israf" kavramı, yani "yeme ve içmede haddi aşma", "helal alandan haram alana girme"<sup>39</sup>, "giyim kuşamda harama bulaşma"<sup>40</sup> anlamlarına gelmektedir.

---

<sup>37</sup> Ebû Abdullâh Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdullah b. Nâsır es-Sa'dî en-Nâsîrî, *Tefsîrü'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsîri kelâmi'l-mennân (Tefsîru's-Sa'dî)*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 456.

<sup>38</sup> Muhammed Mutevellî eş-Şa'râvî, *el-Havâtir havle'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kâhire: Matbaatü Ahbâr el-Yevm, ts.), 14/8474. Nitekim Hz. Ali "Cömert ol, savurgan olma! Ölçülü ol, cimri olma!" diye çevresindekilere nasihat etmiş, ayetlere telmihte bulunmuştur. Bkz. Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Mûsâ Şerîf Radî, *Nehcü'l-belâga*, thk. Muhammed Abduh, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992), 687.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fi te'vîli'l-Kurân*, 12/395; Ebü'l-Kâsım Tâcülkurrâ Burhânuddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Garâ'ibu't-tefsîr ve 'acâ'ibu't-te'vîl*, (Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, ts.), 1/402.



Kişinin, gücünün dışındaki şeyleri yemeye ve içmeye çalışması, israf sadedinde değerlendirilmiştir.<sup>41</sup>

Hız. Peygamber, normal yeme ve içmenin dışına çıkarak israf derecesinde yiyen içenler için “Hiçbir kişi, midесinden daha kötü bir kap doldurmamıştır. Hâlbuki kişiye kendisini ayakta tutacak birkaç lokma yeter. Mutlaka çok yiyecekse, midесinin üçte birini yemeğe, üçte birini içeceğe, üçte birini de nefes almasına ayırmalıdır”<sup>42</sup> diye uyarıda bulunmuştur.

Haram kapsamına giren yiyecek ve içeceklerden öte helal nimet ve rızıklardan yararlanmada dahi orta yolun takip edilmesi tavsiye edilmiştir. Midenin dert evi, diyetin bütün ilaçların başı olarak nitelenmiş; vücuda ise rutin rahatsız edici gıdaların verilmemesi istenmiştir. Hatta yeme içme konusunda tebzîrin yapılmamasına dair Halife Harun Reşîd’in (ö.193/809) meşhur Arap asıllı Hıristiyan Süryanî doktoru Buhtîşû b. Curcîs (ö.185/801), halifeye “Kitabınız ve Peygamberiniz, tıp konusunda Calinus’a hiçbir şey bırakmamıştır” diye itirafta bulunmuştur.<sup>43</sup>

İslâm kaynaklarında insanın gıdalandığı en küçük ekmek parçasından, kana kana içtiği sudan, örtündüğü giysiden kıyamet günü sorumlu olacağını haber vermektedir.<sup>44</sup>

Her ne kadar hayırlı işler adına yapılan harcamalarda israfın olmayacağına dair görüşler varsa da en bol durumlarda bile tasarruflu ve ekonomik davranmanın tavsiye edildiği bilinmektedir. Örneğin Hız. Peygamber, bol suyla abdest alan Sa’d b. Ebi Vakkas’a “Sa’d! Bu ne israf böyle!” dediğinde o “Abdest-

<sup>40</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 5/1466.

<sup>41</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 7/2326.

<sup>42</sup> Tirmîzî, *Zühd* 47; İbni Mâce, *Etime* 50.

<sup>43</sup> Bkz. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 12/340; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/101; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 2/114; Kurtubî, *el-Câmiü' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/192; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999), 5/42; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hafîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-âne 'alâ ma'rifeti ba'zî me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*, (Kâhire: Matbaatü Bûlâk, 1285), 1/472.; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 5/42; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, (Kâhire: Dârü's-Sâbûnî, 1997), 1/416.

<sup>44</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 24/585; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 30/233; Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 8/614; Şihâbüddîn Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-sebi'l-mesânî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 15/454.

te de israf olur mu ey Allah'ın resulü?" diye sorduğunda "Evet, ey Sa'd, nehir kıyısında da olsan, israf etme!" diye buyurmuştur.<sup>45</sup>

#### 4.2. Giyim Kuşamda Tebzîr

Bezr ve tebzîr kavramı, nakdî ve malî gibi bir alanla sınırlandırılmaz; onun alanı oldukça kapsamlıdır. Söz konusu sahalardan biri de giyim kuşamıdır ve en temel ihtiyaçlardandır.<sup>46</sup> Giyim kuşamın, insanlıkla beraber başladığı söylenebilir. "(Âdem ile Havva) Ağacın meyvesini tattıklarında ayıp yerleri kendilerine göründü ve cennet yapraklarından örtünmeye başladılar." (Arâf, 7/22)

Giyimin ne denli önemli ve çekici olduğu, göreni hangi ruh hali içinde cezbediği bilinmektedir. Örneğin Kur'ân, Allah'a ve ahiret gününe inananların cennette ince ve kalın ipekli elbiseler giyeceklerini, altın bilezik ve takılarla bezeneceklerini (Kehf, 18/31; Duhân, 44/53) haber vermiştir. Bu haber, insanın fitrî bağlamda güzel-hoş giysilere eğilim gösterdiğinin bir göstergesi olarak sayılabilir.

Kur'ân, insanın mescide girerken (gücü nisbetinde) güzel elbiselerle girmesini, Kâbe'yi çıplak tavaf eden müşriklerin aksine kılık kıyafetlerine çekidüzen vermesini<sup>47</sup>, bir bakıma pejmürde halde olmamasını tavsiye etmiştir. (Arâf, 7/31) Mescide güzel elbiselerle girme tavsiyesi, bir bakıma giyinme, örtünme ve temiz olmanın yanı sıra alımlı ve güzel kokulu olmanın gerekliliğine işaret etmektedir.<sup>48</sup>

Giyim kuşam bağlamında israf ve tebzîrin neredeyse geçmiş her toplumda farklı oranlarda var olduğu bilinmektedir. Bu olgunun daha çok, refah düzeyi ile orantılı olarak bireysel düzeyde olduğu söylenebilir. Bireysel gösteriş, görkem ve haşmetin, lüks ve refah içindeki yaşantının, birçok insanı psikolojik olarak etkilediği bir realitedir. Örneğin bütün mal varlığıyla Firavun'un en büyük destekçisi olan Kârûn, en pahalı elbiseler içinde insanların karşısına çıktığında, dünya hayatına düşkün, lüks yaşamak isteyenler ona son derece imrenmiş, onun yerinde olmaya özenmiştir. (Kasas, 28/79) Asırlar önce gerçekleşen

<sup>45</sup> İbn Mâce, *Tahâret* 48.

<sup>46</sup> Bezr/israf olgusu, birçok konuda olduğu gibi giyim ve kuşamda da söz konusudur. Zira kişinin malî durumunun fevkindeki her harcama ve tüketim, bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 7/2326.

<sup>47</sup> Uleymî, *Fethu'r-Rahmân fî tefsiri'l-Kur'ân*, (Katar: Dârü'n-Nevâdir, 2009), 2/513.

<sup>48</sup> Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kelim et-Tayyib,1998), 1/564.

bu tablo, reklam ve özentinin birçok insanı ne denli etkilediğine dair bir karine sayılabilir. Tekstil ve trikotaj sanayinin makineleşmesi, aynı oranda insanın refah düzeyinin yükselmesi, beşinci kuvvet diye nitelenen görsel ve yazılı medyanın etkisiyle tebzîr ve israf, geçmiş toplumlara kıyasla kitlesel boyutlara varmış, bir yaşam biçimine evrilmiştir. Hatta Batı'nın bazı başkentlerindeki moda evlerinin özendirmeye çalıştığı giyim tarzına aykırı giyinenler, modacıların yerel temsilcilerince çağın gerisinde kalmakla itham edilebilmekte, reklamını yaptıkları markalara -tabir yerindeyse- tutsak olmaları için psikolojik mobbing uygulanabilmektedir. Böylece insanlar, gerçek ihtiyaçlarının dışındaki giyim kuşam ürünlerine yönlendirilmekte, zamanla ailevî malî sıkıntılara maruz kalmaktadırlar.

Görsel ve yazılı medyada kimi zaman bazı insanların yüksek bir meblağ ile çarşı pazara çıktıkları, son kuruşu tüketmedikçe eve dönmek istemediklerine şahit olunmaktadır.

Allah'a kulluk yapanların hem dünyada hem ahirette mutlu olabilmeleri için hakkıyla onun koyduğu yasa ve prensiplere uyma gerekliliği vardır ki onlardan biri de giyim kuşamda söz konusu standartlara riayet etmesidir.<sup>49</sup>

### 4.3. Günümüzdeki Evliliklerde Tebzîr

İslâm'ın en çok değer verdiği, önemseyip kollamaya çalıştığı kurumların başında aile gelmektedir. Gerek erkek gerekse kadın olsun, herkesin içinde büyüdüğü aileden bir gün ayrılması, kendisine has bir aile kurması mukadderdir. Nitekim Allah'ın değer verdiği söz konusu ailenin sevgi, merhamet ve huzur sacayakları üzerinde durması gerekmektedir. (Rûm, 30/21)

Günümüz modern dünyada birçok alanda geleneksel örf ve adetlerde değişimler yaşandığı gibi iki farklı ailenin kenetlenmesi ve perçinleşmesine neden olması gereken evliliklerde de tebzîr düzeyinde damat tarafına malî konuda sıkıntı yaşatan tablolar görülmektedir. Günümüzde, yaşadığımız coğrafyada tatlı, nişan, nikâh, düğün yemeği, kuaför vb. etkinliklerin olduğu evlilik sürecinde damat tarafının malî gücünün fevkinde istenen masrafın; şatafat ve gösterişten uzak yaşamayı imanun bir tezahürü olarak niteleyen<sup>50</sup> Hz. Peygamber'in öğretileriyle uyuşmamaktadır. Hz. Peygamber, damadın malî gücü kadar

<sup>49</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdülmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu'l-Câmi 'i's-sahîh'i* (Şerhu İbn Battâl 'alâ Sahîhi'l-Buhârî, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/303.

<sup>50</sup> Ebû Dâvûd, *Tereccül*, 32.

geline mehir vermesinin yanı sıra tek koyunla da olsa düğün yemeğini yapmasını emretmiştir.<sup>51</sup>

Hız. Peygamber'in, evlenen eşlere "Allah, evliliğinizi mübarek etsin, size bereket versin" diye dua ettiği bilinmektedir.<sup>52</sup> Durum bu merkezde iken günümüzde düğün davetlerinde evlenen çiftlere bazıları, Hız. Peygamber'in duasını yapmak yerine "Kaç çift bilezik ve kaç metre altın zincir alındı, yüzüğün kaç taşı vardı, düğün salonu kaçta tutuldu?" benzeri sorular sormaktadır. Ne var ki tebzîr eksenli modern değerler merkeze alınarak akdedilen birçok nikâh, para ve ziynet eşyası merkeze alındığından kısa bir süre sonra sarsılmaya, hatta boşanmaya kadar gidebiliyor. Bunda, birçok saiklerin yanı sıra temeli ısınıp kaynaşma, sevgi ve şefkat olması gereken (Rûm, 30/21) nikâh ve evliliğin, aslı işlevini kaybetmesinin payı vardır, demek mümkündür.

Düğün harcamalarının normal ölçülerin fevkinde olması nedeniyle aile yuvası kurmak isteyen birçok gencin, evlenmekten uzak durduğu söylenebilir. Zira gereğinden fazla yapılan düğün harcamaları, aileleri düğünden sonra uzun süre borç ödemeye zorlamaktadır.

Evlik akdinin sonunda oluşan bu olumsuz tablo, Arap dili ve edebiyatında dilden dile dolaşan meşhur "Sermayesi tükenip giden bu fakire acıyınız!"<sup>53</sup> kar satan adamın çağırmasını andıracaktır.

#### 4.4. Vakit Bağlamında Tebzîr

Vakit, özellikle sağlık ve afiyet içinde geçirilen vakit, insanın en değerli sermayesidir. Ne var ki birçok insan bunun bilincinde olmamış, olmamaktadır. Allah'ın insana verdiği vakit, en büyük nimetlerin başında gelmektedir ve aynı zamanda bir emanet hükmündedir. Bu nedenle yitirmeden önce onun bilincinde olunması gerekmektedir.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Buhârî, *Nikâh* 7, 49, 54, 56, 68, *Edeb* 67, *Menâkıbu'l-Ensâr* 3; Müslim, *Nikâh* 79; Tirmîzî, *Nikâh* 10, *Birr* 22; Ebû Dâvûd, *Nikâh* 30; Nesâî, *Nikâh* 67.

<sup>52</sup> Nesâî, *Nikâh* 73.

<sup>53</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, (Beyrut: Dârü İhyâ et-Türâsî'l-Arabî, 1999), 32/278; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Müdhîş*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 354; Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed el-İcî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, *Tefsîrü'l-İcî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4/528.

<sup>54</sup> Ebü Abdurrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî, *Kitâbü'z-Zühhd ve'r-rekâik*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/3.

Bu nedenle Hz. Peygamber, birçok insanın boş vakit gibi bir nimeti yerli yerince değerlendirmedeğini, onun farkında olmadığını, o konuda aldandıklarını vurgulamıştır.<sup>55</sup> Buradaki aldanmışlık veya farkındasızlıktan kasıt, boş vakit gibi bir nimetin şükürü olan gereken değerlendirmeyi yapmamaları, konuya dair son derece ihmalkâr davranmalarıdır.<sup>56</sup>

Lehinde veya aleyhinde olsun “Zaman, kılıç gibidir; sen onu kesmez isen o seni kesip biçer” sözü oldukça meşhurdur.<sup>57</sup> Vakıt bir bakıma insan ömrünün ta kendisi olup altın değerindedir. Elden kaçırılınca bir daha geri dönmesi mümkün değildir. İnsan, bir taraftan kendi vaktinin değerini bilmekle yükümlü iken diğer taraftan da bir başkasının vaktini almamalıdır. İnsanın buna son derece riayet etmesi, güzel bir erdemdir.

Vakıt, mümin insanın ibadetlerini en ideal şekilde eda etmesini hem kendisi hem aile bireylerinin iâşe ve nafakasını temin etmesini sağlayan temel unsurdur. Şeytan ise müminin elindeki bu ana sermayenin zarara uğramasına çalışır. Kesadın sonunda ise dünyada ve ahirette insanın hüsrana uğraması söz konusudur. Bu itibarla sağlık ve boş vakit konusunda müminin, şeytanın vesvesesine mağlup olması düşünülemez.

“...Ve o gün (size verilen) nimetlerden sorguya çekileceksiniz” (Tekâsür, 102/8) ayeti kapsamında insanın, birçok nimetin yanı sıra boş geçirdiği zaman diliminden de hesaba çekileceği söz konusudur.<sup>58</sup> İnsanın yiyecek, giyecek, mesken gibi temel özlük gereksinimlerini temin edebilmesi için belli bir zaman dilimine

<sup>55</sup> Buhârî, *Rikâk* 1; Tirmîzî, *Zühhd* 1.

<sup>56</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 8/455; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/268, 3/430; Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-Munîr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Muasır, 1991), 30/387; Hererî, *Hadâiku'r-ravhi ve'r-reyhân fî ravâbi'ulûmi'l-Kur'ân*, 29/265.

<sup>57</sup> Ahmed Muhtâr Abdülhamîd Ömer, *Mü'cemü'l-lügati'l-Arabîyye el-muâsıra*, 3/2477; Şahata Muhammed Sakr, *Delîlü'l-vâiz ilâ edilleti'l-mevâiz*, (İskenderiye: Dârü'l-Hulefâi'r-Râşidîn, ts.), 2/127.

<sup>58</sup> Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâ'ifü'l-işârât*, (Kâhire: el-Heyetü'l-Misriyye, ts.), 3/763.

ihtiyacı vardır.<sup>59</sup> İnsana bağışlanan bu nimet değerlendirilmediğinde, bir daha ulaşılması muhaldir; beraberinde pişmanlık ve hasret vardır.<sup>60</sup>

## 5. KİŞİYİ TEBZİR DAVRANIŞINDAN UZAK TUTMAYA YÖNELİK ÖNLEMLER

Gereksiz harcamalar, sadece günümüz modern dünyanın icraatları arasında yer almamaktadır. Bu tablo, her dönemde var olmakla beraber, çeşitli saiklerle modern aileye dönüşen günümüzde daha öne çıkmıştır denebilir. Daha önce en kutsal küçük kurumun "aile kurumu" olduğunu söylemiştik. Aslında devlet de bu bağlamda "en büyük kurum" sayılır. İslâm medeniyeti kültüründe her iki kurumun iç içe geçen hakları vardır. Çünkü bir hadiste devlet başkanı, idare ettiği toplumun bütün bireylerinden sorumlu olduğuna dair vurgu vardır.<sup>61</sup>

Kişiyi tebzîr gibi olumsuzluktan uzaklaştıracak faktörler, iki kategoride değerlendirilebilir. Onlardan biri, kişinin bizzat ondan kaçınması; diğeri ise siyasî otoritenin halkın harcamalarını kayıt altında tutması, rutin normların dışına çıkanları uyarması veya çeşitli oranlarda malî cezai müeyyideler uygulamasıdır.

Kişisel yaptırımlar arasında, kişinin israf ve savurganlık yerine infak kültürünü içselleştirip gerekeni yapması gelir ki bu; ancak Allah'ın vazettiği ilke ve prensiplere bağlı olmakla yani takva elbisesi ve azığıyla (Bakara, 2/197; Arâf, 7/26) gerçekleşebilir. Bunun yanı sıra muktesid davranma yani malî tasarruf kültürüne bağlı kalma da kişisel çabalar kapsamında kabul edilir.

Bu konuya ilişkin bazı görüşler ileri sürülmüş, sorunun çözülmesine yönelik yorumlar yapılmıştır. Örneğin yönetimdeki yetkili kimse, gayr-ı meşru harcama yapanın icraatını sınırlayabilir veya onu söz konusu faaliyetten tamamen alıkoyabilir.<sup>62</sup> Şafiî (ö. 204/820), bazı ayetleri (Bakara, 2/282; Nisâ, 4/5-6)

<sup>59</sup> Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 4/465.

<sup>60</sup> Muhammed Emîn b. Muhammed eş-Şinkîti, *Edvâü'l-beyân fi İzâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 9/92; Abdülfettâh Ebû Gudde, *Kıymetü'z-zamân inde'l-ulemâ*, (Haleb: Mektebü'l-Matbûât el-İslâmiyye, ts.), 24.

<sup>61</sup> Buhârî, *Vesâyâ 9, Nikâh 81, 90, Ahkâm 1*; Müslim, *İmâre 20*; Tirmîzî, *Cihâd 27*.

<sup>62</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/597; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed İbnü'l-Arabî el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3/190.

delil göstererek mübezzir kimseyi sefih kapsamında saymış, idarecinin onun harcamasına müdahil olması gerektiğini söylemiştir.<sup>63</sup> Şafî, “Allah'ın, geçimini-ze dayanak kıldığı mallarınızı akli ermeyenlere vermeyiniz; o mallarla onları besleyiniz, giydiriniz ve onlara güzel söz söyleyiniz.” (Nisâ, 4/5), “Yetimleri evlenecekleri yaşa gelinceye kadar deneyiniz, sonra aklen olgunlaştıklarını tespit ederseniz, mallarını onlara iade ediniz” (Nisâ, 4/6), ayetlerini tefsir ederken şöyle demiştir: “Akli ermeyenlere malların verilmemesi, söz konusu malın onlardan alıkonulması anlamına gelmektedir. Onlara mallarının verilmesi ancak buluşa ermeleri ve aklen olgunlaşmaları şartlarına bağlıdır. Onlardan biri noksan olduğunda malları geri verilmez. Şayet bir kimse, buluş çağına vardığı halde aklen olgunlaşmamışsa, malı kendisine verilmez.”<sup>64</sup> Sefih, malını düşünmeden israf eden, nereye harcadığını bilmeyecek kadar akli kıt<sup>65</sup>, cahil<sup>66</sup>, zevk ve eğlenceye düşkün kimse<sup>67</sup> olduğuna göre Şafî'nin yorumundan hareketle buluş çağına gelmiş olsa bile mübezzir kimsenin harcamasına müdahale edilebilir, malını istediği şekilde harcamasına göz yumulmaması sonucu çıkmaktadır.

Mesela 28 Mart 1921 tarihinde “Düğünlerde Men'-i İsrâfât Kanunu” adıyla sekiz maddelik bir kanun çıkarılmış; onda düğünlerde cihazın teşhiri, açıktan taşınması, damat tarafından iki kat elbisenin yapılması vb. gereğinden fazla harcamalar yasaklanmıştır.<sup>68</sup>

Günümüzde de bazı doğu illerimizde aşiret reislerinin iş birliği ve ortak kararlarıyla düğünlerde aşırı masrafın önlenmesi, damat tarafının mağdur edilmemesi için kararlar aldıkları medyaya yansımaktadır. Şu ana kadar bu

<sup>63</sup> Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, (Beyrut: Dârü İhyâ et-Türâsi'l-Arabî, 1999), 5/310.

<sup>64</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafî, *Tefsîrü İmâm Şafî*, thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân, (Riyâd: Dârü Tedmüriyye, 2006), 2/523.

<sup>65</sup> Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-lüga*, (Beyrut: Dârü İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 2001), 6/81; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010), 1075.

<sup>66</sup> Muhammed Murtazâ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Kâhire: Dârü'l-Hidâye, ts.), 3/231.

<sup>67</sup> Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, 1931; Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 3098.

<sup>68</sup> Daha geniş bilgi için bkz. Murathan Keha, 19. Yüzyılda Düğünlerde Yapılan İsrâf ve Buna Karşı Alınan Tedbirler, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21/4 (2017): 1283-1296.

yönde alınan kararlarda bütün tarafların memnun kaldıkları müşahede edilmiştir.

Görüldüğü üzere kişiyi tebzîr davranışından uzaklaştıracak faktörler arasında onun bireysel çabası, cehd ve gayreti olabileceği gibi yerel yöneticiler veya kanaat önderlerin yönlendirmesiyle de olabilir.

## 6. SONUÇ

İnsanların, normal sürecinde hayatlarını devam edebilmeleri için belli standartlarda tüketime ihtiyaçları vardır. Nitekim bunun için elde ettiği mal ve servet, insanın en doğal mülkiyeti sayılmıştır ve normal şartlarda dokunulmazdır. Onunla iyilik yapar, lehte ve aleyhteki hakları eda eder. Bu nedenle Allah, haklarını, erbabına teslim edilmesini emretmiştir.

İnsanlık, tıpkı bir ailenin farklı versiyonu durumundadır. Her birey, en temel görevini yaptığında diğerlerini olumlu yönde; ihmalkâr davrandığında ise olumsuz yönde etkileyecektir. Bu nedenledir ki Kur'ân, genelde bütün insanlara özelde ise müminlere orta yolu bulmalarını tavsiye etmiştir. Bir taraftan cimrilikten uzak durmalarını söylerken diğer taraftan ise savurganlığa yaklaşmamalarını vurgulamıştır.

Kur'ân, savurganlığı cahiliye kültürünün yansımalarından saymıştır. Çünkü cahiliye kültüründe savurganlık; şan şöhret kazanma ve nam salma olarak telakki ediliyordu. Buna karşılık İslâm, birçok emir ve tavsiyelerinde infak etme kültürünü öne çıkarmışsa da onu belli bir sistem ve standarda bağlamıştır. Dolayısıyla kişi, cömertçe malını infak ederken varislerini mağdur edecek, onları başkalarına el açacak duruma sokacak olumsuzluklardan sakındırılmıştır. Yüce Allah, hasat günü yoksula, akrabaya, konu komşuya infakta bulunurken bile israfın yapılmamasını (Enâm, 6/141) emir kipiyle uyarıda bulunmuştur. Çünkü normal olan süreç, infak ve harcamanın vasat boyutta olmasıdır. Nitekim İslâm'ın sosyal ve ekonomik siyaseti bu düzlemedir. İslâm, kendi müntesiplerine Hint fakirleri gibi yaşamalarını tavsiye etmemiştir. Hz. Peygamber, güzel giyinmeyi seven bir sahâbîyi takdir etmiş ama giyiminden ötürü başkasını aşağılamamasına dair uyarılmıştır.

Bu çalışmada varılan sonuçlardan bir nokta da zengin olan, kişisel zenginliğine göre; imkânı olmayan ise mevcut durumuna göre harcama yapmalıdır. Aksi takdirde malî gücüne göre harcama yapmayanların, sonunda pişman olacakları, malî ve bedensel krize girecekleri mümkündür. Nitekim günümüzde



aşırı harcamada bulunup ödeme sorunu yaşayan kimi insanların depresyona girdikleri, hatta intihar ettikleri medyada haber konusu olmaktadır. Bazı sorunlar vardır ki failin kendisiyle sınırlı kalmaz, onun yanı sıra ailesini ve akraba çevresini ilgilendirir. Malî gücün dışındaki lüks yaşama ve gereksiz tebzîr olgusu, çoğu zaman failini aşan sorunlardan biridir.

Bu çalışmada tebzîr hastalığını körükleyen faktörlerin başında modaya uyma, ülkesinde meşhur birisini idol olarak görüp taklit etme olduğu müşahade edilmiştir. Çevremizde modası geçmiş diye yepyeni giysisini ya çöpe atan veya gardıroba hapsedenler azımsanmayacak sayıda olduğu söylenebilir. Bu davranış biçimi, tebzîr olayının boyutlarından biri sayılabilir.

Birçok birey tarafından zamanın yeterli ve istenen düzeyde değerlendirilmediği de bu çalışmada söz konusu edilmiştir. Bir daha ulaşamayacağı vakti elinden kaçırıp yararlı işlere vesile kılmayanlar, hadiste “aldanmış”, “zarar etmiş” kimseler diye nitelendiği müşahade edilmiştir.

Sonuç olarak denebilecek olan hem bireysel hem toplumsal ölçekte ne müsrif ne cimri davranmaktır. Zevk ve hedonist dürtüler ile yeme içme, giyim kuşam gibi alanlarda tebzîr ahlâkından uzak durmaktır. Bu dengeyi kuran aile ve toplumlar, söz konusu dengeden uzak düşen aile ve toplumlara karşı daha güçlü olacak, söz sahibi olacaktır.

## 7. KAYNAKÇA

- Abdullah b. Mübârek, Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. el-Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî el-Mervezî. *Kitâbü’z-Zühd ve’r-rekâik*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu’cemü’l-müfehres li elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*. İstanbul: el-Matbaatü’l-İslâmiyye, 1982.
- Âl Abdülkerîm, Ebû Abdurrahmân Abdüsselâm b. Berces b. Nâsır, *Zarûratü’l-ihimâm bi’s-süneni’n-nebeviyye*, Riyad: Dârü’l-Menâr, 1414.
- Alusî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu’l-me’âni fi tefsiri’l-Kur’âni’l-Azim ve’s-sebi’l-mesânî*. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Yayınları, 2010.
- Bagavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd el-Ferrâ. *Meâlimu’t-tenzil fi tefsiri’l-Kur’ân*. Beyrut: Dârü İhyâ et-Türâsi’l-Arabî, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil. *Sâhîhu’l-Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1979.
- Bursevî, İsmâil Hakki. *Rûhu’l-beyân*, Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.

- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Cezâîrî, Ebûbekir Cabir. *Eyserü't-tefâsîr li kelâmi'l-aliyyi'l-kebîr*. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm, 2003.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Birlik Yayınları, 1982.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tekmiletü'l-me'âcim el-Arabiyye*. çev. Muhammed Selîm en-Na'îmî. Bağdat: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İ'lâm, 1979.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *es-Sünen*. Riyad: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebû Gudde, Abdülfettâh, *Kıymetü'z-zamân inde'l-ulemâ*. Haleb: Mektebü'l-Matbûât el-İslâmiyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1999.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Zehretü't-tefâsîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr el-Arabî, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbü'l-lüga*. Beyrut: Dârü İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed b. Amr. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm Samarraî. Kahire: Dârü Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hâzin, Ali b. Muhammed, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şâhîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Hererî, Muhammed Emîn. *Hadâiku'r-raohi ve'r-reyhân fi ravâbî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 2001.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî el-Hasenî. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. Kahire: nşr. Hasan Abbâs Zekî, 1998.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Siracuddîn Ömer b. Ali en-Nu'mânî. *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnusî. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tûnus: Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atıyye el-Endülüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Battâl el-Kurtubî, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdülmelik. *Şerhu'l-Câmi'is-sahîh'i (Şerhu İbn Battâl 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Şirktü Dâri'l-Erkam, 1416.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Es'ed Muhammed Tayyib. Mekke: Mektebetü Nazzâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdullâh. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-seytân*. thk. Muhammed Hâmid el-Fikî. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, ts.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Manzûr, Ebû Fadl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, 1300.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtü'l-a'zam*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim el-Fihri. *Tefsîrü'l-Kur'ân*. thk. Miklos Muranyi. Beyrut: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâludîn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Müdhîş*, thk. Mervân Kabbânî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâludîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Saydü'l-hâtır*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâludîn Abdurrahmân b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürezzâk el-Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.
- Îcî, Muînüddin, Ebü'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *Câmi' u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân, Tefsîrü's-Safevî, Tefsîrü'l-Îcî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Mufredât*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1412.
- İsfahânî, Râgıb. *Muhâdarâtü'l-üdebâ' ve muhâverâtü's-şu'arâ' ve'l-bülegâ'*. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkam, 1420.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn. *Mehâsinü't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Keha, Murathan. 19. Yüzyılda Düğünlerde Yapılan İsrâf ve Buna Karşı Alınan Tedbirler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. Erzurum: 21/4 (2017), 1283-1296.
- Kirmânî, Tâcülkurrâ Ebü'l-Kâsım Burhânuddîn Mahmûd b. Hamza. *Garâ'ibu't-tefsîr ve 'acâ'ibu't-te'vîl*. Beyrut: Müessesetü Ulûmi'l-Kur'ân, ts.
- Kiyâ el-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Alî b. Muhammed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Fazl Bekr b. Muahmed b. el-A'la el-Basrî el-Mâlikî. *Ahkâmü'l Kur'ân*. thk. Selmân es-Samedî. Dubai: Câizetü'd-Devliyye, 2016.
- Kuşeyrî, Zeynülişlâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât*. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyye, ts.
- Magrâvî, Ebû Sehl Muhammed b. Abdurrahmân. *et-Tadabbür ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân bi sahîhi's-sünen*. Lübnân: Mektebetü Mişkât el-İslâmiyye, 2014.

- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Tefsîrû'l-Mâturîdî/Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Merâgî, Ahmed b. Mustafâ. *Tefsîrû'l-Merâgî*. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Babî el-Halebî, 1946.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed, *Sünen*, (Süyûtî şerhi), Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed. *Tilbetü't-talebe*. Bağdat: Matbaatü'l-Amire, 1311.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kelim et-Tayyib, 1998.
- Ömer, Ahmed Muhtâr Abdülhamîd. *Mü'cemü'l-lügati'l-Arabiyye el-muâsıra*. Kahire: Ale-mü'l-Kütüb, 2008.
- Pânîpetî, Senâullah. *et-Tefsîrû'l-Mazharî*. Gulâm Nebî et-Tunûsî, Pakistân: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihü'l-gayb*. Beyrut: Dârü İhyâ et-Türâsî'l-Arabî, 1999.
- Sa'dî, Ebü Abdullâh Abdurrahmân b. Nâsır. *Tefsîrû'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsîri kelâmi'l-mennân (Tefsîrû's-Sa'dî)*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. Kahire: Dârü's-Sâbûnî, 1997.
- Sakr, Şahata Muhammed. *Delîlü'l-vâiz ilâ edilleti'l-mevâiz*. İskenderiye: Dârü'l-Hulefâi'r-Râşidîn, ts.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdulcabbâr. *Tefsîrû'l-Kur'ân*, thk. Komisyon. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn'u-s-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebûbekir Celâluddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mutevellî. *el-Havâtır Havle'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Matbaatu Ahbâr el-Yevm, ts.
- Şâfî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Tefsîrû İmâm Şâfî*. thk. Ahmed b. Mustafa el-Ferrân. Riyad: Dârü Tedmüriyye, 2006.
- Şerîf Radî, Ebü'l-Hasan Muhammed b. Hüseyin b. Mûsâ. *Nehcü'l-belâga*. thk. Muhammed Abduh. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1993.
- Şinkîtî, Muhammed Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Edvâü'l-beyân fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Hatîb. *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zî me'ânî kelâmi rabbine'l-hakîmi'l-habîr*. Kahire: Matbaatü Bûlâk, 1285.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tantavî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrû'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'n-Nahda, 1997.
- Tarîfî, Abdülaziz b. Merzûk. *et-Tefsîr ve'l-beyân li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdülmecîd b. Hâlid el-Mübârek, Riyad: Dârü'l-Minhâc, 1438.
- Türkçe Sözlük. *Türk Dil Kurumu*. Ankara: haz. Komisyon. 1998.
- Uleymî, Mucîruddîn b. Muhammed. *Fethu'r-Rahmân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Katar: Dârü'n-Nevâdir, 2009.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Komisyon, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîrû Yahyâ b. Sellâm*. Beyrut: nşr. Hind Şelebî, 2004.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. Kahire: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve üyûni'l ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Munîr*, Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Mu'âsir, 1991.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

DOI: 10.51605/mesned.1161326

Gönderim Tarihi: 12.08.2022 | Kabul Tarihi: 16.09.2022

## Nehcü'l-Belâga'da Lügavî Mecaz ve Delaletleri

-Linguistic Metaphor and Its Indications in Nahj al-Balagha-

Nurullah Şentürk\*

**Atıf/Citation:** Şentürk, Nurullah. "Nehcü'l-Belâga'da Lügavî Mecaz ve Delaletleri/ Linguistic Metaphor and Its Indications in Nahj al-Balagha". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2022-2): 211-242.

### Öz:

Şerif er-Radî tarafından derlenen Hz. Ali'ye (r.a) nispet edilen *Nehcü'l-Belâga*, dil ve belagat çevrelerinde değeri bilindiği için değişik vesilelerle sık sık araştırma ve inceleme konusu yapılmış ve günümüz edebiyat çevrelerinde hala güncelliğini korumaya devam etmektedir. "Belagat yolu" anlamına gelen "Nehcü'l-Belâga"ya Arap dilindeki söz sanatının inceliklerine vakıf olmak amacı ile modern çağ dahil dâhil olmak üzere çeşitli mahfillerde pek çok şerh yazılmıştır. Şerhlerde *Nehcü'l-Belâga*'da anlamı kapalı kalan lafızların şerh eden tarafından çağın gereklerine göre yeniden yorumlanması sayesinde Arap edebiyatının temel taşlarından kabul edilen bu eserin hep güncel ve taze kalması sağlanmıştır. Eseri şerh edenler mecaz, istiare kinaye vb. söz sanatlarının inceliklerine değinmişlerdir. Biz bu çalışmada *Nehcü'l-Belâga* lafızlarında meydana gelen anlam kaymalarını göstermeye çalışacağız. Çalışmamızda delalet değişimine neden olan başta lafzın mecazi anlamda uzun süre kullanımını olmak üzere, anlam kayması, anlam daralması ve anlam genişlemesi, somut anlamlı lafızların soyut anlam için kullanılması veya soyut anlamlı lafızların somut anlam için kullanılması gibi lafızların delaletinin farklılaşmasına neden olan etmenleri irdeledik. Başta iki büyük *Nehcü'l-Belâga* yorumcusu ve şarihi el-Bahrânî ve el-Hûf'nin şerhleri olmak üzere ulaşabildiğimiz yaklaşık yirmi şerhten istifade ettik. Bu bağlamda lafızlarda meydana gelen anlam değişimlerini ayrıca modern dil, anlam ve gösterge bilimin yaklaşımı ile irdeleyip Arap dili bilginlerinin görüşlerine yer vererek meseleyi açıklamaya çalıştık. Çalışmamızın sonucunda gördük ki *Nehcü'l-Belâga* yorumcuları lafızları hakikat-mecaz çerçevesinde ele almışlardır. Genel yaklaşım bu minvalde olmakla birlikte hangi lafızların mecaz hangilerinin hakikat olduğuna dair genel bir uzlaşma yok gibidir. Fakat lafzın aslı anlamına dair yaklaşım klasik bilgin ve yorumculara göre farklılık göstermekte olup modern anlam bilimin yaklaşımı ile çelişmektedir. Nitekim modern anlambilim lafzın aslına bakmaksızın "lafzın yaygın anlamdaki kullanımını" temel alıp buna hakikat bunun dışındaki kullanımı mecaz sayarken; klasik dil bilimcilerinin çoğunluğu ve kimi *Nehcü'l-Belâga* yorumcusu dil bilgini ise ilk vaz'ı temel alıp, bunun dışındaki kullanımları mecaz saymaktadırlar. Buna göre yaptığımız çalışmada gördük ki lafızların mecaz veya hakikat diye nitelenmesi durağan bir dil anlayışının yansımasıdır. Sanırsız bunda

\* Dr. Öğr. Görevlisi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, nurullahsen-turk@hotmail.com, Orcid: 0000-0003-4664-5923.

Aristoteles'ten beri dil ve edebiyata hâkim olan sabit dil anlayışının da etkisi vardır. Klasik anlayış lafızları ilk vaz'da anlamları sabitlenen mekanik birer cisim olarak görür. Bu sabit anlamda meydana gelen en ufak bir değişimi bu anlayış "lafzın mecaz diye nitelenmesinin sebebi" olarak görmüştür. Lafzın bu mecazi kullanımı asırlar boyu sürse, hatta ilk vaz'daki hakiki anlamı unutulsa bile lafzın bu anlama delaleti hakiki değil mecazi olmaya devam edecektir. Çalışmamızda gördük ki modern dil biliminin yaklaşımına göre, mecaz ve hakikat dile sonradan eklenen arızı/geçici birer vasıftır. Dillerde asıl olan lafzın belirli bir anlamda uzun yıllar kesintisiz olarak kullanılmasıdır. Bu sağlanırsa lafız ve kullanıldığı anlam hakikat olmaktadır.

Şarihler tarafından dile getirilen ve *Nehcü'l-Belâga'* da gerçekleştiği saptanan diğer bir gerçeklik, lafızlarda meydana gelen anlam kaymalarıdır. Bu anlam kaymaları lafızların anlamlarında görülen daralma veya genişleme veya lafzın bir duyu alanından (somut-soyut veya tersi) diğerine kayması şeklinde gerçekleşebilmektedir. Lafızların anlam değişimlerinde daralıp genişlemesinde veya somut-soyut gibi delalet alanlarında meydana gelen birtakım kaymalarının ana sebebi lafzın mecazi kullanımının yaygın bir hal almış olmasıdır. Yukarıda tespit ve teyit ettiğimiz, uzun süre tedavülde kalan mecazi lafızların manaya delaletleri hakikat olmaktadır. Lafzın aslı hakikat veya mecaz olsun fark etmez, lafzı-dili yaşatan ve koruyan kullanım sıklığıdır. Kullanılmayan lafız hakikat bile olsa zamanla unutulacaktır. Unutulduktan sonra ilk vaz'daki anlamın da kullanılsa bile mecaz sayılacaktır. Buna karşın kullanıldığı anlamı mecazi olduğu halde lafız belirli bir süre sonra hakikate katılacaktır. Asıl anlamı kullanılmadığı için unutulacaktır. Bu durum hakikat-mecaz sarmalına hatta bir tür kısır döngüye bile neden olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Lügavî mecaz, Delalet, Anlam değişimi, Somut anlam, Soyut anlam.

#### Summary:

Nahj al-Balagha, which is attributed to Ali bin Abu Talib, has done the subject of research and examination on different occasions, as its value is known in language and rhetoric circles. Many commentaries were written on this work called Nahj al Balagha. The words that remained closed in the annotations were explained by the commentator, and arts such as rhetoric, metaphor, metaphor and allusion were mentioned. In this study, we described the meaning changes in Nahj al-Balagha and the factors that cause this. In our study, we examined the factors that cause semantic changes such as using the word in a figurative sense for a long time, meaning shift, meaning narrowing and meaning expansion, and using concrete words for abstract meaning or meaning. We benefited from about twenty commentaries that we could reach, especially the commentaries of two great commentators Al-Bahrani and Al-Khoei of Nahj al-Balagha. In addition, we tried to explain the view of modern language and semantics by including the views of Arabic language and rhetoric. In our study, we debated the perspectives of Nahj al-Balagha commentators on wording within the framework of metaphor-truth. Accordingly, the word used in the real meaning is truth, the word used outside of this is called majaz/trope. However, the approach of modern scholars of Balagha to the original meaning of the word differs according to classical scholars and commentators, and it is contradicted the approach of modern semantics. In modern semantics, the used words for a long time consider a truth based on the use of the word, the classical balagha approach takes the first meaning of the word as a basis and accepts other uses as metaphors. We believe that this study is a study that examines the factors that cause changes in the meaning of words and addresses changes in words. Accordingly, metaphor and truth are reflections of a static understanding of language. Supposedly, the words are like mechanical static objects whose meanings are fixed in the first vaz. The slightest change in this stasis causes the word to be described as a metaphor. Even if the word continues to be used in this sense for thousands of years, even if its true meaning in the first vaz is forgotten, it continues to be considered a metaphor. On the other hand, according to the approach of modern linguistics, metaphor and truth are temporary qualities that are added to the language later. The main thing in languages is the use of the word in a certain sense without interruption for many years. If this is provided, the wording and its meaning become truth.

Another reality is the semantic shifts in the Nahj al Balagha words. It can appear in the form of narrowing or widening in the meanings of words and the shift of the word from one sense area (concrete-abstract or vice versa) to another. The main reason for the connotation shifts that occur in the change, contraction and expansion of the meanings of the words and the concrete-abstract areas is

the use of the word outside of its real meaning, that is, in a figurative sense. Another issue is the necessity of moving the metaphorical phrases that have been in circulation for a long time to the truth. The metaphor, which is used in a certain sense, turns into truth in that sense over time. The frequency of use keeps the language alive and protects it, whether it is literal or metaphorical. Even if the unused word is the truth, it will be forgotten in time. Even if the meaning in the first use is used after it is forgotten, it will be considered a metaphor. On the other hand, although the meaning used is metaphorical, the wording will join the truth after a certain period. Its original meaning will be forgotten because it is not used. This situation will cause a truth-metaphor spiral and even a kind of vicious circle.

**Keywords:** Arabic Language, Metaphor, Signify, Change of Meaning, Concrete Meaning, Abstract Meaning.

## 1. GİRİŞ

Sesler, sözcük dağarcıkları, şekil ve yapı bakımından diller; sürekli olarak bir değişim ve gelişim içindedir. Bu değişim ve gelişim tarihsel dilbilim araştırmaları tarafından netleştirilen ve doğrulanan bir gerçekliktir. Dil; biçimbilim, köken bilimi, sesbilim vb. sağlam temeller ve ilkeler üzerinde bireylere serbestlik bırakmayacak ölçüde kendi gelişimini ve varlığını sürdürür. Bundan dolayı lafzın anlama delaletinin, yani lafzın çağrışımının tek düze ve değişmez olduğunu iddia etmek bizatihi dilin kendi varlığını inkâr anlamına gelecektir. Tam tersine kısa veya uzun vadede her lafız anlam bakımından değişime uğrar. Lafızla ilişkilendirilen bu “anlam değişimi” veya “anlam kayması” dilin yaşamının tek bir evresiyle de sınırlı değildir. Bu değişim daha ziyade, ancak dilin ölümüyle kesintiye uğrayacak genel ve kalıcı bir özelliktir. Her canlı gibi dil de kendi yasalarına tabidir. Bu yasalar bize dilin sürekli değiştiğini ve bunun bir sonucu olarak lafzın tek bir delaletinin, çağrışımın olmadığını göstermektedir. Arap dili de bu değişimden nasibini almıştır. Dil bilimciler, antik çağlardan itibaren, tarih boyunca dillerin lafızlarında meydana gelen anlam değişimi veya gelişimine karşı hep teyakkuzda olmuşlardır. Nitekim sözlük bilim lafızların delaletinde sürekli bir değişimin meydana geldiğini ve gelmekte olduğunu kelime anlamlarındaki farklılaşma ile ortaya koymaktadır.

Genel olarak tüm dillerde meydana gelen bu değişim, Arap dili özelinde Ebû Hâtîm er-Razî'nin (ö. 322/934 ) bazı dini orijinli kelimelerin anlamlarındaki değişikliğini ele aldığı “ez-Zîne” adlı eserinde tespit ve teyit edilmiştir. Aynı durum İbn Fâris'in (ö. 395/1004) kaleme aldığı “es-Sâhibî fî Fıkhî'l-Luğa” adlı eserde de karşımıza çıkmaktadır. Nitekim İbn Fâris eserinde İslam'ın gelişinden sonra Arapça lafızların delaletlerinde meydana gelen değişiklik ve farklılığa dikkat çekmek üzere bir bölüm ayırmıştır.



Tarihte gerçekleştiği sanılan bu olgu, modern dil bilimciler tarafından “Historical Semantics / Tarihsel Semantik” adını verdikleri semantik bilimin doğuşunu ve buna bağlı olarak lafızların anlamlarında ortaya çıkan değişiklikleri ele aldıkları bir bilim sayesinde araştırılma ve incelenme olanağı bulmuştur.<sup>1</sup> Ayrıca bu olgu lafızların semantik kökenlerine inme olarak da ifade edilebilir.<sup>2</sup> Sözün özü lafızlarda zaman içinde anlamında bir genişleme veya daralma yahut lafzın başka anlama geçişi yani “anlam kayması” olabilmektedir.<sup>3</sup> Bu çalışmamızda Arapça lafızların delâli, yani çağrışımsal gelişimleri, anlamlarının kayması ve bunların yeni delalet yansımalarının *Nehcü'l-Belâga* açısından incelenmesi konusu üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda çalışmayı lafzın delaleti, bu delaletin tahsisi veya ta'mîmi (genelleme), delaletin genişleyip durağanlaşması ve delaletin bir duyu alanından diğere aktarımı (somut-soyut veya tam tersi)<sup>4</sup> şeklinde özetlemek mümkündür.

Bu açıdan bakıldığında Radıyyüddîn eş-Şerîf tarafından derlenen ve fahiş bir numune-i timsal olarak kabul edilen hutbeler, hitabeler, emirnâmeler, resmî ve özel mektuplar, vecize ve öğütlerden oluşan<sup>5</sup> *Nehcü'l-Belâga*'da geçen lafızlarda meydana gelen delâli/çağrışımsal değişiklikleri görmek ve bunların tarihsel süreçlerini izleyebilmek adına bu çalışmayı yaptık. *Nehcü'l-Belâga* yorumcuları eserde ortaya çıkan anlam değişikliklerinin tespiti ve tayini başta olmak üzere eserin kaynaklarını, kelimelerini, kişi ve konularını ele alan sözlük ve indeksler hazırlamışlardır. İki yüz on (210) kadar şerhi olduğu ifade edilen *Nehcü'l-Belâga*'nın ilk şerhi râvisi Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî el-Mûsevî el-Alevî'nin (ö. 406/1015) çağdaşı Alî b. Nâsır tarafından kaleme alınmıştır. En mükemmel ve hacimli şerhi de İbn Ebü'l-Hadîd tarafından yapılmıştır. Ayrıca basılan pek çok *Nehcü'l-Belâga* şerhi vardır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Frank Robert Palmer, *Semantics, İlmü'd-Delâle, İtâr Cedîd*, trc. Sabrî İbrâhîm Seyyid, (İskenderiye, Dâru'l-Ma'rife, 1995), 24; Mahmûd Fehmî el-Hicâzî, *Medhalü ilâ İlmî'l-Luğa*, (Kahire: Dâru Kubâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', ts.), 145.

<sup>2</sup> Palmer, *İlmü'd-Delâle*, 17.

<sup>3</sup> Fikir Kazanı. Erişim: 20 .05. 2022. <https://fikirkazani.com>

<sup>4</sup> Joseph Vendryes, *el-Luğa*, trc. Abdulhamîd ed-Devâhîlî ve Muhammed el-Kassâs, (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Misriyye, ts.), 256

<sup>5</sup> İsmail Durmuş, *Nehcü'l-Belâga, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/538-540.

<sup>6</sup> İsmail Durmuş, *Nehcü'l-Belâga*, 32/540.

*Nehcü'l-Belâga'* da kullanılan lafızları ve bunların anlamlarındaki değişimlerini takip etmede başvurulabilecek önemli başvuru kaynakları arasında modern döneme yakın el-Bahrânî'nin (ö. 1186/1772) "Şerhu Nehci'l-Belâga"sı ile modern dönem dil bilgini el-Hûî'nin (1324/1899-1992) "Minhâcü'l-Berâa fî Şerhi Nehci'l-Belâga" adlı şerhleri sayılmaktadır. Çünkü her iki şarih hem teorik olarak anlam değişimine neden olan mecazdan bahsetmişler hem de pratik açıdan *Nehcü'l-Belâga'*daki lafızlarda meydana gelen delâli değişimi tek tek incelemişlerdir. Lafızlardaki anlam değişimini iki şarih *Nehcü'l-Belâga'* şerhlerinin hemen girişinde ele almışlar ve lafızları hakikat-mecaz ve istiare diye ikiye ayırmışlardır. Bu bağlamda lafızlarda meydana gelen anlam değişikliklerine de değinmişlerdir. Özellikle el-Bahrânî, mutezilî şarih İbn Ebü'l-Hadîd'in (ö. 656/1258) *Nehcü'l-Belâga'* lafızlarına yaklaşımını yer yer eleştirmiştir. Ayrıca anlam daralması ve genişlemesi, mecaz-hakikat gibi lafızlara sonradan musallat olan arızı vasıfları da ifade etmiştir.

## 2. BELAGATÇILARIN VE ŞARİHLERİN MECAZ AÇISINDAN NEHCÜ'L-BELÂGA LAFIZLARINA YAKLAŞIMLARI

Yorumcu el-Bahrânî mecazı "aralarındaki bir ilişkiden dolayı asıl muvâza'ada (isimlendirme) kastedilen şeyin dışındaki bir şeyin ifade edildiği şey"<sup>7</sup> diye tanımlamıştır. el-Bahrânî'nin yukarıda geçen bu mecaz tanımından, bir alakadan dolayı iki anlam arasında bir bağlantının olması gerektiği ve bu alakadan dolayı lafzın ilkinden farklı olan ikinci bir anlama taşınması anlaşılmaktadır. el-Bahrânî, tanımında geçirdiği "ilk anlam" ile vaz' ilmindeki ilk anlamı değil; "kendisiyle konuşmanın gerçekleştiği" insanların yaygın olarak kullandıkları anlamı kastetmektedir. Ona göre lafzın gündelik dilde kullanılan bu anlamın dışında kullanılması mecazdır.

*Nehcü'l-Belâga'* şarihi el-Bahrânî tarafından dillendirilen bu yaklaşım, günümüz belagat ve dil bilimcilerinin anlayışı ile özellikle de İbrâhîm Enîs'in mecaz yaklaşımı ile de uyumludur. İbrâhîm Enîs adına "İlk vaz' denen ve gerçekleşip gerçekleşmediği dahi bilinmeyen bu durum eskilerin varsayımdır." diyerek karşı çıkmıştır. Yine İbrâhîm Enîs delalet ve lafızların çağrışımının ortaya çıkışı hakkında metafizik bir sorunsal haline gelen "İlk dil nasıl oluştu?" soru-

<sup>7</sup> Kemâlüddîn Meysem b. Alî b. Meysem el-Muallâ el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, (Tahran: Defter-i Neşr-i Kitâb, 1379), 1/52-53.

suna verilen cevapların deyim yerindeyse “bodoslama dalma” anlamına geldiğini, bunun bir yanılısamadan başka bir şey olmadığını söyleyerek ilk vaz’ ve buna bağlı olarak hakikat ve mecaza karşı çıkmaktadır. Enîs devamında çağdaş dil biliminin “bilimsel” bir sonuca varamayacağından “dil nasıl oluştu?” sorusuna cevap bulma çabalarını açıkça terk ettiğini belirtmektedir. Dahası dili derlemeyi ve yazılı olarak dilsel tarihi izler bırakan dönemleri araştırmayı ve incelemeyi savunmaktadır.<sup>8</sup>

Nitekim belagatçılara göre ilk vaz’ açısından bakıldığında mecaz, “durağan ve sabit” bir dil anlayışını yansıtır. Buna göre dilin, yani her bir lafzının hakiki ve sabit bir anlamı vardır. Bu sabit anlamın dışına çıkıldığında dil mecaz olur.<sup>9</sup> Bu yaklaşım kavranması gerçekten güç bir durumdur. Çünkü ne kadar geriye ve ne kadar derine gidersek gidelim, hangi dönemi seçersek seçelim genelde bütün diller, özelde ise Arap dili bir önceki dönemin bir sonraki döneme bir mirasıdır.<sup>10</sup>

Ne var ki *Nehcü'l-Belâga* şarihleri el-Bahrânî ve el-Hûî, hakikat ve mecaz meselesini dilin ilk vaz’ı açısından değil, dilin kullanımı açısından ele almışlardır. Bu yüzden onlara göre “lafzın hakikati”, kullanım sürekliliği sayesinde herkesçe anlaşılan ve lafzın kazandığı stabil anlamdır.<sup>11</sup> Mecaz ise lafzın kullanım yoluyla kendisi için belirlenen (vaz’ edilen) şeyden farklı bir anlam kazanmasıdır.<sup>12</sup> Bu nedenle hakikati tanımlarken “الَّذِي وَقَعَ التَّخَاطُبُ بِهِ” (kendisiyle karşılıklı anlaşmanın gerçekleştiği şey)” ifadesini eklediğini görmekteyiz. Hakikat ve mecaz ayırımında “kendisiyle karşılıklı anlaşmanın gerçekleştiği şey” ifadesi ile lafzın hakiki anlamını gündelik dilde kullanılan lafızlar olarak algıladıkları anlaşılmaktadır. Yine hakikati tanımlama sadedinde “lafzın delaleti” ifadesiyle bir değişikliğe uğramadan yıllarca kullanımı sayesinde zamanla sabit hale gelen anlamı kastetmişlerdir.

<sup>8</sup> İbrâhîm Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, (Kahire, Mektebetü'l-Anglo el-Mısıryye, 3. Baskı, 1976), 127.

<sup>9</sup> Cenân Nâzım Hamîd, “Delâlatü'l-Mecâzi'l-Luğavî fî Nehci'l-Belâga”, “*el-Amîd Dergisi*”, el-Mustansırıyye Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili Bölümü, sayı, 6 yıl 2013, Haziran sayısı, s. 25

<sup>10</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, *İlmü'l-Luğa el-Âm*, trc, Yuîl Yûsuf Azîz, (Bağdat: Daru Âfâk Arabiyye, 1985), 90. Türkçe'ye (*Genel Dilbilim Dersleri I*, (Ankara: TDK, Yayınları, 1980) olarak tercüme edilmiştir.

<sup>11</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/56.

<sup>12</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/56; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, (Windsor: Müesetü'l-Hindâvî CIC, 2017), 297

Bu yaklaşım lafızların delaletinin tespitinde “kullanılan yaygın anlamı” lafızların çağrışımını belirlemede temel ilke kabul ettiklerini göstermektedir. Nitekim lafzın anlamını ve bunun yaygın hale gelmesini veya silinip gitmesini belirleyen hiç kuşkusuz kullanımdır. Kullanım, lafzı ve buna bağlı olarak dili diri/canlı tutma yöntemidir. Bu nedenle lafızların çağrışımsal gelişimi ve değişiminde en önemli faktörlerden biri “kullanım” kabul edilmektedir.<sup>13</sup> Bu, dil bilimcileri ve yorumcuların üzerinde durduğu en önemli husustur.<sup>14</sup>

el-Bahrânî lafzın ilk aslına ilişkin hakikat mi, mecaz mı olduğuna dair bir karara varabilmeyi, lafzın baskın bir şekilde ve belirli bir anlamda kullanılması gerekliliğine bağlar. Mesela *Nehcü'l-Belâga*'da geçen “الدابة” (dâbbe) lafzını açıklarken, bu kelime “hareket eden herhangi bir şey için vaz' edilmiştir. Sonra “at”a özgü kılınmış ve “örfi hakikat” olmuştur. Daha sonra eşek anlamında da kullanılmaya başlanmıştır. Eşek anlamda kullanımı yaygınlaşıp baskın hale gelinceye kadar mecaz olduğu bilinen bir gerçektir. Daha sonra mecazen eşek için kullanılmaya başlanan “dâbbe” örfi hakikat olmuştur.<sup>15</sup>

el-Bahrânî'nin şart koştuğu lafzın belirli bir anlamda yaygın olarak kullanılma yaklaşımı lafzın hakikat mi, mecaz mı olduğunun belirlenmesinde en önemli kriterdir. Bu aynı zamanda dil bilimcilerin de üzerinde uzlaşmaya vardıkları bir durumdur.<sup>16</sup> Üzerinde uzlaşılan bir diğer durum da yaygın ve baskın kullanımı belirli bir grup tercih ediyorsa bu, örfi hakikat olarak adlandırılır. Irak halkının “الدابة” (dâbbe) kelimesini ata tahsis ederek bu anlamda sık ve baskın olarak kullanması Iraklılar için örf/âdet haline gelmiştir. Bu şekilde lafzın belirli bir anlama tahsis edilmesi “örfi hakikat” türüne verilebilecek güzel örnektir.<sup>17</sup> Aynı “dâbbe” lafzını daha sonraları Mısır halkı “eşek” anlamında kullanmaya

<sup>13</sup> Ahmed Muhtâr Umar, *İlmü'd-Delâle*, (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 5. Baskı, 1998), 237; Stephen Ullmann, *Words and Their Use, Devru'l-Kelime fi'l-Luğa*, trc. Kemâl Bısr, (Kahire, Mehtebe-tü'ş-Şebâb, ts.), 157; İbrâhîm Enîs *Delâletü'l-Elfâz*, 134

<sup>14</sup> Ebû Hilâl el-Hassen b. Abdillâh b. Sehl b el-Askerî, *Kitâbü's-Sımâteyn el-kitâbeti ve'ş-Şi'r*, thk. Alî Muhammed en-Necâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Yy: 2. Baskı, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 13; Abdulkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-Belâga fi İlmi'l-Beyân*, thk. es-Seyyid Reşîd Ridâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 303 vd.

<sup>15</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/24.

<sup>16</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/56.

<sup>17</sup> Ebu'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsa b. İsâ b. Alî ed-Demîrî eş-Şâfiî, *Hâyâtü'l-Hayevânî'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 1424), 1/152; Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi İhtiyâri'l-Mahsûli fi'l-Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 44.

başlamıştır. Iraklıların yaygın ve baskın kullanım ile “at”a delalet eden lafız, yaygın kullanımı sayesinde Mısır’da “eşek”e doğru bir anlam kayması yaşamıştır. İkinci anlamdaki (eşek) bu kullanım bir kez daha galip gelirse “dâbbe” lafzı bu yeni anlamında da (eşek) ikinci bir kez örfi hakikat olacaktır. Yani “dâbbe” Irak’ta at anlamında “hakikat”, eşek anlamında “mecaz” kabul edilirken Mısır’da eşek anlamında “hakikat”, at anlamında “mecaz” sayılacaktır.

Bütün bunları belirleyen lafzın belirli bir anlamda uzun süreli kullanımı ve bu kullanımın baskın hale gelmesidir. Bu durum şarih el-Bahrânî’nin hakikat ve mecazın göreliliği, yani izafi oluşundan bahsettiği şeyin bizzat kendisidir. Nitekim el-Bahrânî’nin İbn Ebü'l-Hadîd’den alıntılarını örfi hakikati açıklarken bir duruma dikkat çekmiştir. el-Bahrânî “Hakikat belirli bir anlamda kullanımını yaygın olan (lafız)dır. Bu hakiki lafızların çoğu mecazdır.”<sup>18</sup> diyerek hakikat-mecaz ayrımında kullanımın etkisini gözler önüne sermiştir. Bir diğer *Nehcü'l-Belâga* şarhi el-Hû’ye göre bu lafızlar asılları itibariyle mecazdır. Fakat yaygın kullanımları nedeniyle hakikattir.<sup>19</sup>

Dilcilerden de mecaz ve hakikatin izafi oluşuna dikkat çekenler olmuştur. Bunlardan biri de İbn Cinnî’dir (ö. 392/1002). Ona göre lafzın mecazi anlamdaki kullanımı artarsa lafız hakikate ilhak edilir.<sup>20</sup> Eskilerin ortaya koyduğu lafızların sınırlı, anlamların sınırsız olduğu görüşü çağdaş dil araştırmacıları tarafından teyit edilen bir durumdur. Modern dönem hakikat-mecaz yaklaşımı insan aklının dilin geçirdiği evrelerini bilemeyeceği, dolayısıyla günümüzde çeşitli dil sitelerinde kullanılan kelimelerin tarihsel anlamlarına göre değil, günümüzdeki hakiki anlamlarına göre kullanıldığı üzerine oturtulmuştur. Buna göre modern anlam bilim lafızların “Hakiki (vaz’î) anlamlarını bilsek bile kelimelerin kullanıldıkları an ve zamana özgü kendi başına var olan bir hazır anlamı (معنى حضوري) vardır.” ön kabulünü benimsemektedir.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Beirut: Dâru İhyâ’i'l-Kütübî'l-Arabî, 2. Baskı, 1976), 11/27; Cenân Nâzım Hamîd, *Delâlatü'l-Mecâzi'l-Luğavî*, 26

<sup>19</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, 1/31; el-Hû’, *Minhâcü'l-Berâa*, 1/31-32.

<sup>20</sup> Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Hasâis*, (Kahire: el-Hey’etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Baskı, 1986), 2/449; Subhî İbrâhîm Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhî'l-Luğa*, (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1960), 306.

<sup>21</sup> Subhî İbrâhîm Sâlih, *Dirâsât fî Fıkhî'l-Luğa*, 306; Temmâm Hassân, *el-Usûl- Dirâsatiün Epistemûlûciyye li'l-Fikri'l-Luğavî Inde'l-Arab*, Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 200), 232; Joseph Vendryes, *el-Luğa*, 228; İbrâhîm es-Semarrâi, *et-Tetavvuru'l-Luğavî et-Târîhî*, (Beirut: 2. Baskı, Dâru'l-Endelüs, 1981), 38

el-Bahrânî'ye göre lafzın delaletini etkileyen en önemli etmenlerin başında mecaz gelmektedir.<sup>22</sup> Mecaz, gerçek anlamda kullanılmadığına dair engelleyici bir ipucu/karine ile birlikte kendisiyle karşılıklı anlaşma gerçekleşen anlam dışında kullanılan lafızdır.<sup>23</sup> el-Hûî "mecaz"ı, bir alaka nedeniyle vaz' edildiği ilk anlamın dışında kullanılan lafız olarak tanımlamıştır.<sup>24</sup> "Vaz' edilen anlamın dışında kullanılan" kaydıyla el-Hûî, şer'i hakikatleri "hakikat" tanımının dışında bırakmıştır. Mesela "es-Salât" lafzı "dua" anlamında hakikattir. Ancak Şâri'-i Hakîm onu belirli rükünleri olan bir ibadet (namaz) için kullanmıştır. Burada "salat" lafzı hakikat bile olsa, dilin ilk vaz'ındaki anlamı göz önüne alındığında mecazdır. el-Hûî lafızlara kullanıldığı anlamıyla değil, ilk vaz'daki anlamıyla bakmaktadır. Dolayısıyla ilk vaz'daki anlamıyla kullanılan her lafız hakikat, bu anlamın dışında kullanılan her lafız mecazdır.<sup>25</sup>

Ne var ki el-Hûî İslami/dinî lafızların lugavî asıllarından İslami anlamlarına doğru bir geçiş (nakil) olduğunu kabul etmekle birlikte bu geçişin Şâri'-i Hakîm tarafından olduğu için buna da "mecaz" denemeyeceğini vurgulamıştır. O'na göre bu lafızlar şer'i hakikatlerdir. Bu tavrı ile klasik dil bilginleri arasındaki dinî lafızlara bakış farklılığını ortaya koymaktadır. Nitekim klasik dilciler, dilde mecazın olup olmadığına dair uzun tartışmalar sonucu mecaza karşı çıkanlar ve mecazı savunanlar olmak üzere iki gruba ayrılmışlardır.<sup>26</sup> Bir grup dil bilimciye göre dil, mecazı da içine almaktadır. Hatta bazıları "Dil bütünüyle mecazdan ibarettir." diyecek kadar ileri gitmişlerdir. Bunlar arasında Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987) ve İbn Cinnî (ö. 392/1002) gibi meşhur dil bilginleri de vardır. Bunlar "Düşünülecek olursa dilin çoğunun hakikat değil, mecaz olduğu bilinir." iddiasındadır.<sup>27</sup> İkinci grup ise "Allah'ın kitabı Kur'an mecazdan korunmuştur." çıkışlarıyla hem Arap dilinde hem de Kur'an-ı Kerim'de mecaz

<sup>22</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/52 vd.

<sup>23</sup> Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 169; Muhammed Alî et-Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâfi'l-İstîlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk: Alî Dehrûc, Abdullâh el-Hâlidî ve Corc Zînâtî, (Beyrut: Mektebetü Lübnân-Nâşirûn, ts.), Elif-Şîn, 214.

<sup>24</sup> el-Hûî, *Minhâcü'l-Berâa*, 1/28 vd.

<sup>25</sup> el-Hûî, *Minhâcü'l-Berâa*, 1/28 vd.

<sup>26</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, (Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1983), 103; Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Beyrut: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye & Dâru'l-Ma'rife, 1957) 2/255; Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-Nakdî ve'l-Belâğî li'l-Mu'tezile*, (Devha: Dâru's-Sekâfe, 1985), 89

<sup>27</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/444 vd.

varlığını inkâr etmişlerdir. Bu görüşü savunanlara göre mecaz yalanın kardeşi-  
dir ve muhatabı kafa karışıklığına itmekten başka bir işe yaramaz. Bu görüşü  
savunanların çoğu usulcülerdir.<sup>28</sup> Üçüncü grup ise orta yolu tutanlardır. Bunla-  
ra göre hakikat ve mecaz hem Arap dilinde hem de Kur'an-ı Kerim'de vardır.<sup>29</sup>  
Bu görüşü savunanların çoğu belâgatçidir.

Gerçek şu ki dinî lafızlar ister lügavî anlamlarından şer'î anlamlarına  
doğrudan nakledildiğinde isterse Şârî'-i Hakîm tarafından birtakım şartlar ilave  
edilip nakil dolaylı gerçekleştiğinde -lügavî vaz'daki anlamlarını muhafaza  
etmiş olsalar bile- delaletleri değişmiştir. el-Bahrânî ve el-Hûî "mecaz" tanımla-  
rında lügavî ve şer'î anlam arasında bir alakanın varlığını ve lafızların anlamlarında  
bir nakil, taşınma olması gerektiğini şart koşmuşlar ve bu tutumlarıyla bir  
birine bir hayli yaklaşmışlardır. Belki de aralarındaki fark, el-Bahrânî'nin lügavî  
asıllarından aktarılan kelimeleri "mecaz" diye tanımlaması, el-Hûî'nin ise lu-  
gavî asıllarından nakledilen lafızları "mecaz" değil, "şer'î hakikat" olarak ta-  
nımlaması olduğunu söyleyebiliriz. Bu durum modern anlam ve dil bilim araş-  
tırmacılarının "delâletin şer'î anlamla tahsisi" adını verdikleri durumun aynısı-  
dır.<sup>30</sup>

### 3. NEHCÜ'L-BELÂGA LAFIZLARININ DELÂLÎ DEĞİŞİM VE GELİŞİMİNDE MECAZIN ETKİSİ

Arapça lafızların çağrışımları tahsisten ta'mîme (özelden genele) veya  
ta'mîmden tahsise doğru bir değişim düzlemi takip etmiştir. Hatta lafzın birbi-  
rine zıt iki anlama doğru kaydığı olmuştur.<sup>31</sup> Kullanan kişinin zihninde lafzın

<sup>28</sup> ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/222; Celâlüddîn Abdurrahmân Ebû Bekr es-Süyûtî, *Mu'terakü'l-Akrân fi İcâzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemsüddîn, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/146; Muhammed Huseyn Alî es-Sağîr, *Mecâzü'l-Kur'ân, Hasâisu-hu'l-Fenniyye ve Belâgatühü'l-Arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1999), 65 vd.

<sup>29</sup> Ahmed Matlûb ve Kâmil Hasen el-Basîr, *el-Belâga ve't-Tatbîk*, (Bağdat: 2. Baskı, Vizâratü't-Ta'lîmi'l-Âlî ve'l-Bahsi'l-İlmî, 1999), 327.

<sup>30</sup> Fahd b. 'Abdirramân b. Süleymân er-Rûmî, *Dirâsât fi 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Riyad: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 4. Baskı, 2005), 36; Mâzin el-Mübârak, *Nahve Va'y Luğavi*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979), 126; Temmâm Hassân, *el-Luğatü'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, (Dâru'l-Beydâ / Kazablanka: Dâru's-Sekâfe, 1994), 322; İbrâhîm Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 160; Stephen Ullmann, *Words and Their Use*, 181; Fâyiz ed-Dâye, *İlmü'd-Delâleti'l-Arabî en-Nazariyyetü ve't-Tatbîk*, (Dimaşk, Mektebetü'l-Esed/Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1996), 314.

<sup>31</sup> İbrâhîm Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 160; Stephen Ullmann, *Words and Their Use*, 181; Fâyiz ed-Dâye, *İlmü'd-Delâleti'l-Arabî*, 314-315.

her iki anlama delaleti (hakikat-mecaz) eşit olduğunda bu nakil gerçekleşir.<sup>32</sup> Elde edilen yeni anlam, eskisinden ne daha özel ne de daha geneldir. Aksine tam olarak çağrışım bakımından (özel-genel) öncekine eşittir. Bu nedenle lafızların çağrışımlarının değişmesinde veya lafızların anlamlarının kaymasında “mecaz” çok büyük bir rol oynamaktadır.<sup>33</sup> Bu açıdan bakıldığında mecaz, ifade gücünün motoru sayılmıştır.<sup>34</sup> Dahası mecaz sayesinde anlamlarını yenileyen lafız atalet ve monotonluktan uzaklaşır.<sup>35</sup> Lafzın mecazdan hakikate, hakikatten çeşitli mecaz ve istiare türlerine doğru bir geçiş sergilemesi anlam biliminin gelişimine katkı sağlamaktadır. Lafzın anlamındaki bu kayma veya lafzın taşınması durumu, ancak menkul/taşınan anlam ile menkul ileyh/kendisine taşınan anlam arasında bir dizi alakanın ya fiilen varlığına veya var sayılmasına bağlıdır.<sup>36</sup> Lafzın delaletindeki değişim iki şekilde meydana gelir: a. İstiare yoluyla, yani alakası benzerlik olan mecazlar sayesinde lafızların çağrışımı, delaleti gelişir. b. Mürsel mecaz yoluyla yani sebebiyet / nedensellik, hâlliyet / içkinlik, mahalliyet / kapsayıcılık, cüz’iyet / kısmilik, külliyet / bütüncüllük gibi benzerlik ilişkisine dayanmayan diğer mecazi alakalara binaen gelişir.<sup>37</sup> Eskiler, mecaz ve alakalarından söz ederlerken bu tür anlam değişikliklerine dikkat çekmişlerdir.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Vendryes, *el-Luğa*, 256.

<sup>33</sup> Ahmed Muhammed Kaddûr, “Fi’ d-Delâle ve’t-Tetavvuri’ d-Delâli, *Ürdün Arap Dil Kurumu Dergisi*, 13. Yıl, 1989 Haziran, sayı 36, s. 132; Abdüsselâm el-Meseddî, *et-Tefkîru’l-Lisânî fi’l-Hadâratî’l-Arabîyye*, (Trablus/Libya, ed-Dâru’l-Arabîyye li’l-Kitâb, 2. Baskı, 1986), 188.

<sup>34</sup> Abdüsselâm el-Meseddî, *Kâmûsu’l-Lisâniyyât*, (Trablus/Libya: ed-Dâru’l-Arabîyye li’l-Kitâb, ts.), 44.

<sup>35</sup> Ahmed Abdurrahmân Hammâd, *‘Avâmilü’t-Tetavvuri’l-Luğavî*, (Beyrut: Dâru’l-Endelîs, 1983), 57; İbrâhîm Enîs, *Delâletü’l-Elfâz*, 160.

<sup>36</sup> Üde Halîl Ebû Üde, *et-Tetavvuru’ d-Delâli beyne Luğati’ş-Şi’r ve Luğati’l-Kur’ân*, (ez-Zerkâ: Mektebetü’l-Menâr, 1985), 56-65; Muhammed el-Mübâarak, *Fıkhî’l-Luğa ve Hasâisu’l-Arabîyye*, (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1964), 218-223; Ahmed Muhtâr ‘Umar, *İlmü’ d-Delâle*, 243-250.

<sup>37</sup> Bedevî et-Tabâna, *el-Beyânü’l-Arabî Dirâsetün Târîhiyye Fenniyye fi Usûli Belâgati’l-Arabîyye*, (Kahire: Mektebetü Anglo el-Mısriyye, 2. Baskı, 1958), 116-121; Şâkir Abdulhamîd, *el-Üsûsü’n-Nefsiyye li’l-İbdâ’i’l-Edebî*, (İskenderiyye: Dirâsât Edebiyye, el-Hey’e li’l-Menşûrâtî’l-Âmme bi’l-İskenderiyye, ts.), 213 vd; Abdulazîz Atîk, *İlmü’l-Beyân*, (Beyrut: Dâru’n-Nehda el-Arabîyye, 1985), 119; Muhammed el-Mübâarak, *Fıkhî’l-Luğa ve Hasâisu’l-Arabîyye*, (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1964), 437.

<sup>38</sup> İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/468; Ebu’l-Feth Osmân ibn Cinnî el-Mevsilî, *es-Sâhibî fi Fıkhî’l-Luğati’l-Arabîyye ve Mesâilihâ ve Süneni’l-Arabi fi Kelâmihâ*, thk. ‘Umar Fârûk et-Tabbâ’, (Beyrut: Mektebetü’l-Meârif, 1993), 45.



*Nehcü'l-Belâga'*daki bu tür çağrışımsal/delâli değişimler, yorumcular tarafından iki açıdan ortaya konmuştur: Birincisi, gerek el-Bahrânî gerekse el-Hûî şerhlerinin mukaddimelerinde mecaza teorik bir çerçeve çizmişlerdir. Bu teorik yaklaşıma göre menkul ile menkul minh (lafzın bir anlamdan diğerine nakli) arasında bir alakanın varlığı şarttır. Yorumcular bu hususta kendinden önceki usulcülerin yaklaşımlarına çekidüzen veren “el-Mahsûl” sahibi er-Râzî’yi (ö. 606/1210) takip etmişlerdir.<sup>39</sup> Nitekim er-Râzî mürtecel/doğaçlama ifadelerden kaçınarak anlamda geçişin sağlanması için iki menkul arasındaki alakayı sınırlandırmayı öngörmüştür.<sup>40</sup> Şayet iki anlam arasındaki bir alaka olmamış olsaydı, lafzın “mecazi” anlamda kullanımı yeni bir vaz’ olurdu. Buradan hareketle çağrışım değişiminin sağlıklı gerçekleşebilmesi için iki anlam arasında bir alaka/bağın olması gerektiği, aksi takdirde ikincisinin mürtecel yani geliş güzel/doğaçlama olacağı Şarih el-Bahrânî tarafından da teyit edilmiştir.<sup>41</sup>

Modern dilciler, lafzın aslı ile fer’i (hakikat ile mecaz) arasındaki bir alakanın varlığının ne denli önemli olduğunu detaylandırarak ortaya koymuşlardır. Zira bu alaka, lafzın çağrışımının taşındığını gösteren karinedir. Bu alaka aynen karşılıklı akit yapanların sözleşme şartlarından birine uymama niyetini sözleşme metninde açıkça belirtmesi gibidir. İletişim potansiyelinin korunmasında karine, karşılıklı vaz’ dokularındaki dengesizliği algılamada bağlayıcı köprü görevi üstlenir.<sup>42</sup> *Nehcü'l-Belâga* yorumcuları kök ile dal arasındaki bu mecazi ilişkiyi irdelemişlerdir. el-Bahrânî’ye göre mecaz on ikidir. el-Hûî ise mecaz-ı mürsel alakalarını yirmi beş olarak vermektedir.<sup>43</sup> Buradan el-Bahrânî’nin tekli saydığı alakaları, el-Hûî’nin çiftli saydığı anlaşılmaktadır.

Mecazda -özellikle de mürsel mecazda- delâlet aktarımı iki gösterge arasında benzerlik dışındaki bir alakadan dolayıcıdır. el-Bahrânî, Hz Alî’nin (ra) “جَرَعْتُ مَوْنِي نُغِبَ التَّهْمَامِ أَنْفَاسًا” (Bana yudum yudum, nefes nefes dertler yudumlattınız/içirdiniz.)” sözünde etrafındaki kişilerden dert yanarken kullandığı “nefes نفس”<sup>44</sup> kelimesini açıklarken delâli/çağrışımsal bir naklin meydana gelmesinde mecazın birinci derecede başı çektiğini, ikinci derecede ise istiarenin geldiğini

<sup>39</sup> er-Râzî, *el-Mahsûl*, 1/287.

<sup>40</sup> Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib, *Kitâbü'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, 16 vd.

<sup>41</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/30; el-Hûî, *Minhâcü'l-Berâa*, 1/28 vd.

<sup>42</sup> Abdusselâm el-Meseddî, *et-Tefkîru'l-Lisânî*, 52 vd.; es-Sağîr, “Usûlü'l-Beyâni'l-Arabî”, 42 vd.

<sup>43</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/51 vd.; el-Hûî, *Minhâcü'l-Berâa*, 1/28 vd.

<sup>44</sup> eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, thk. Şeyh Kays Behcet el-Attâr, (Tahran: Müessesetü'r-Râfid li'l-Matbûât, 2010), Hutbe27 s. 87

vurgulamıştır. el-Bahrânî Hz. Ali'nin (ra) hutbesinde geçen "enfâs/ nefesler/canlar" kelimesini şerh ederken nefes ikinci dereceli bir mecazdır. Çünkü nefes/can canlının hem içinde hem de dışında bulunan dilsel lügavî bir hakikattir. Daha sonra örfen yaşam için gerekli havayı içine çekme esnasında içe çekilen/içilen şey için de kullanılmıştır. Buradaki hutbede yakınındaki kişiler tarafından kendisine anbean yudumlatılan kaygı/keder için kullanılmıştır. Bu da ikinci derece bir mecazdır.<sup>45</sup> Yani mecaz üstüne mecazdır diyebiliriz.

Bu lafızdaki istiare yani ödünçleme, nefes kelimesinin teneffüs edilen havadan mecazi olarak Hz. Ali'nin (ra) yaşadığı kaygı ve tasa anlamına evrilmesinde ikincil bir mecaz ilişkisi rol oynamıştır. Bu kelimedeki anlam aktarımı kişinin ihtiyaç duyduğu hava/nefes anlamından manevi yaşam kaynağı olan "ruh"a kaymıştır. O halde buradaki "nefes" kelimesini tek bir anlamda değil, iki anlamda anlamak gerekir. Buna göre biri "can", diğeri "ruh" anlamında iki nefesten bahsetmek mümkündür. el-Bahrânî'nin yaklaşımına göre istiare iki dereceli mecazın ikinci ayağıdır. el-Hûî ise bu konuyu "جَوَازُ سَبْكِ الْمَجَازِ عَلَى الْمَجَازِ" (mecaz üzerinden mecaz kurmanın cevazı)" adında bağımsız bir konu olarak ele almıştır. el-Hûî bu görüşünü ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) "Esâsü'l-Belâğa" adlı eserinde bir lafızda iki çağrışımın caiz olduğuna dair görüşüne dayandırdığı anlaşılmaktadır. el-Hûî'nin ez-Zemahşerî'den alıntılıyarak cevaz verdiği bu durum, modern dil bilimcilerin "Polysemie/kelimelerin kullanıldıkları farklı kullanımlara göre çeşitli çağrışımlar alabilme potansiyeli" veya "kelimenin farklı çağrışımları ile beraber tedavülde kalabilme gücü"<sup>46</sup> diye ifade ettikleri şeyin aynısıdır. Buna bağlı olarak kelimenin çağrışımı farklılaştıkça kullanımının artacağı da bir gerçektir.

el-Hûî lafzın çağrışımının değişimini boynuzlu koçların birbirine toslaması örneğiyle açıklar. Benzerlik ilişkisinden dolayı aniden avcının önüne çıkan ve avcıyla burun buruna gelen av için de "toslama" lafzını kullanmıştır. Zira bu teşbihte genellikle boynuzlu olan av hayvanı sanki boynuzlarıyla avcıya toslayacak gibi olmuştur. Böyle bir vaziyete düşmek avcılar için uğursuzluk sayılmıştır. Daha sonra uğursuz kişiler için de toslama tabiri kullanılmıştır.<sup>47</sup> Bu misalde de görüldüğü üzere metafor böylece katmanlı bir mecaz olmuştur.

<sup>45</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 38-39

<sup>46</sup> Vendryes, *el-Luğa*, 254-256.

<sup>47</sup> el-Hûî, *Minhâcü'l-Berâa*, 1/54-55; Cenân Nâzım Hamîd, *İntihâcü'l-Belâğa fi Nehci'l-Belâğa*, 31.

*Nehcü'l-Belâga* yorumcularının değindikleri mecaza neden olan bir diğer durum da çağrışımsal başkalaşım geçirmiş lafızlara temaslarında kendini göstermektedir. Yorumcuların iki konuya odaklandıkları anlaşılmaktadır:

Anlam kaymasının gerçekleştiği ilk asıl/köke dikkat çekmek ve anlam kaymasına yol açan çağrışımsal ilişki türünü açıklamak. Bu, *Nehcü'l-Belâga* şarihlerinin tamamı tarafından ortaya konan bir özelliktir. Bu durum, modern dilciler tarafından lafızların çağrışımsal anlamından çok kök anlamlarına inilmesinin gerekliliği diye ifade edilmiştir. Çünkü dil araştırmacıları lafızların tarihsel köklerine inmeden yapılan çalışmaların arzu edilen sonuçları vermeyeceği kanaatinde dirler. Bu açıdan *Nehcü'l-Belâga* yorumcularından ayrılmaktadırlar. Lafzın aslı ile mevcut çağrışımsal durumun irdelenmesi, araştırmacıya kök ile dal arasındaki manevi bağı kavramaya yarayan bir anlayış zenginliği kazandırır.<sup>48</sup>

Modern dilciler asıl anlamın yan anlamın temeli olduğundan, diğer bir ifadeyle yan anlamlar (mecazlar) bu kök anlam üzerinde dallanıp budaklandığından asli veya kök anlama “temel anlam” veya “merkezi anlam” demişlerdir.<sup>49</sup> Şarihler, lafzın anlamının bir alandan diğerine taşınmasına yol açan münasebeti anlamaya çalışırken kendilerine kapalı gelen lafızları ancak te’vile başvurarak kavrayabilmişlerdir. Bu duruma es-Sâmarrâî'nin Hz. Ali'nin (ra) yağmur duasında kullandığı “انصاحت” lafzında delalet aşınması var dediği lafız örnek olarak verilebilir.<sup>50</sup> es-Sâmarrâî, Hz. Ali (ra) “فَد انصاحتُ جبالنا” [(Allâh'ım kuraklık o kadar şiddetli ki) dağlarımız çatladı]” cümlesinde geçen “çatladı/yarıldı (انصاحت)” fiilini irdelerken fiilin asli anlamında kullanıldığını, fiilin delaletleri / çağrışımları arasında “kuruma” ve “çoraklaşma” ile birlikte “çatlama/yarılma” anlamının da olduğunu belirtmiştir. Devamında fiilin anlamındaki bu delali/çağrışımsal değişimin ancak bir “alaka” sayesinde ortaya çıkacağını söyler. es-Sâmarrâî bu alakayı ortaya koymak için te’vile ihtiyaç duymuştur. “Çatladı/yarıldı, yani (susuzluk ve kuraklığın bir sonucu olarak) dağlar kuruyup çoraklaştı” anlamındadır. Nitekim “انصاح” “çatladı” anlamında kullanılmıştır. Çünkü fiilin kökü “yarılmak” manasındadır ve bu anlama (kuraklık) ancak te’vile başvurarak delalet genişlemesi yoluyla ulaşılabilir<sup>51</sup>

<sup>48</sup> John Lines, *Language And Meaning And Context, el-Luğa ve'l-Ma'nâ ve's-Siyâk*, Abbâs Sâdık Vehhâb, (Bağdat: Dâru'ş-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 1987), 35.

<sup>49</sup> Muhammed el-Mübârak, *Fikhu'l-Luğa ve Hasâisu'l-Arabiyye*, 200.

<sup>50</sup> eş-Şerif er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, Hutbe, 114, s. 227.

<sup>51</sup> es-Sâmarrâî, *Maa Nehcü'l-Belâga - Dirâse ve Mu'cem*, (Ammân, Dâru'l-Fikr, 1987), 236.

#### 4. NEHCÜ'L-BELÂGA'DA MECAZIN NEDEN OLDUĞU ANLAM KAYMALARI VE DEĞİŞİMLER

*Nehcü'l-Belâga* şarihleri “anlam aktarımı” olarak kavramsallaştırabileceğimiz “نقل المعنى” terimini açıkça ifade etmişlerdir. Mesela “نكس niks/nüks” lafzı, “ok/pay/sehem/hisse” asli anlamından zayıf/hasta kişiler için kullanılmaya başlanmıştır. Burada cansızdan canlıya bir anlam aktarımı vardır. el-Hûf'nin yaklaşımına göre, “niks veya neks”in aslı zayıf paydır/sehemdir. Lafız bu asıldan erkekler arasında zayıf olana aktarılmıştır.<sup>52</sup>

Sözlük bilimciler “النكس nüks veya niks” lafzın delaletinde meydana gelen bu anlam aktarımını açıklarken “niks/nüks” aslında uç kısmı kırılan, bundan dolayı ters çevrilerek atılan ok olduğunu ifade etmişlerdir. Anlaşılan kırılan ve hasta kişiler de çabuk kırılan, işe yaramaz oka benzetilmiştir. Genellikle hastalığıyla meşhur biri yeniden hastalandığında “kırıldı” fili kullanılarak “istiare-i mekniyye-i tebe'iyye” yapılmıştır. Nitekim günümüzde Türkçede “Hastalığı nüksetti.” şeklinde bir kullanım da vardır. *Nehcü'l-Belâga* şarihlerin çoğu açıkça “نقل المعنى (anlam aktarımı)” terimini kullanmasalar da “الأصل (aslı şuydu)” ifadesiyle kelimenin kökenine bir gönderme yaparken lafızların kendi dönemlerindeki delaleti / çağrışımı için “ثم غلب في (sonra anlamı .....da baskın geldi)” veya “ثم كثّر في (sonra kullanımı .....da çoğaldı)”<sup>53</sup> ibareleriyle dolaylı olarak anlam aktarımına atıfta bulunmuşlardır.

*Nehcü'l-Belâga* şarihleri anlam aktarımına ve bu aktarıma neden olan alakalara şerhlerinde yer vererek açıklamışlardır. Bahsettikleri bu alakalardan en öne çıkanı, “evin avlusu” anlamına gelen “العذرة (azira) lafzında görülür. Burada “المُجَاوِزَةُ mücâveret” alakası vardır.<sup>54</sup> Nitekim “def'i hacet” de “azira” olarak adlandırılmıştır. Çünkü o iş genellikle avlu, ahır vb. kapalı ve güvenli alanlarda yapılır. Bu yüzden aynen “çukur/kuytu yer” anlamına gelen “الغائط (ğâit)” kelimesinde olduğu gibi “avlu” anlamına gelen “azira” kelimesinde de def'i hâcet iması vardır. (Türkçe: Avluya çıkıyorum. Ayakyoluna çıkıyorum). “الحجزة (el-Hucze)” de bu anlama gelebilecek bir diğer kelimedir. Aslı “peştamal bağlanan

<sup>52</sup> el-Hûf, *Minhâcü'l-Berâa*, 19/385.

<sup>53</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, thk. Muhammed İbrâhîm, (Bağdat: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007), 2/79 vd.

<sup>54</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehcü'l-Belâga*, 19/119.

kuşak/kemer/uçkur" demektir. Daha sonraları peştamal için de "el-hucze"<sup>55</sup> denmeye başlanmıştır. Namustan kinaye olarak da kullanılmaktadır. (Türkçe: Beline/uçkuruna sahip çık).

Anlam aktarımına neden olan diğer alaka da "التَّمَاهِ" benzerlik" alakasıdır. "Boynuz" anlamına gelen "صَيَاصِي (sayâsî)" kelimesi "güçlendirme" ve "yoksun bırakma" ortak paydasından dolayı zamanla anlam kayması yoluyla "hisar/kale" için kullanılır olmuştur. Nitekim Hz. Ali (ra) "وَلْتَكُنْ مَقَاتِلَتِكُمْ مِنْ وَجْهِ وَاجِدٍ أَوْ" "Savaşınız tek veya iki taraflı olsun -dağların boynuzlarına kendiniz için gözetleyiciler/nöbetçiler koyun- ki düşmanın size korktuğunuz veya güvendiğiniz yerden gelmesin." demiştir.<sup>56</sup> Bu örnekte verilen "sayâsî" sözcüğünün aslının "boynuz veya boynuzumsu çıkıntıdır". Benzerlik nasıl ki boynuzlu bir hayvan boynuzlarıyla kendini koruyor, diğer canlılar da ondan sakınıyorsa aynı durum hisar ve kale gibi yerler için de geçerlidir. Zira kaleler (boynuza benzeyene) burçları sayesinde içindekileri koruyan korunaklı yerlerdir. Ayrıca diğer insanlar da ok ve kızgın yağ vb. den dolayı kaleye yaklaşmaktan uzak dururlar. Dolayısıyla şarihler "صَيَاصِي (sayâsî)" kelimesinin "burçlar/kaleler" için ödünç (istiare) alındığını belirtmişlerdir.<sup>57</sup> Anlam aktarımına neden olan diğer alaka "المُصَاحَبَةُ ayrılmaz olma / eşlik etme" alakasıdır. Zira şarihler "الْحُدَاء (hudâ)" lafzının delaletinin/çağrışımının deve pazarındaki gürültüden çarşı pazarın ayrılmaz olan gürültü patırtıya kaydığını, kelimenin aslının "savaş esnasındaki yoğun uğultu-gürültü" olduğunu ve buradan hareketle çarşı pazardaki güçlü ve yüksek seslere "الْحُدَاء" dendiğini kaydetmişlerdir.<sup>58</sup> Aslen gür ve kesintisiz sesleri ifade eden bir kelime olan "الْوَعْي (el-vağâ)", ses/gürültü/patırtı/bağırta hiç eksik olmadığı, savaşın ayrılmaz bir parçası olan savaş/harp anlamına doğru kaymıştır.<sup>59</sup> (Çocukların kendi aralarında yaptıkları gürültülü oyunlar yine "savaş" diye isim-

<sup>55</sup> el-'Allâme el-Meclisî, *Şerhu Nehci'l-Belâga el-Muktetaf min Bihâri'l-Envâr*, th. Alî Ensâriyân ve Murtedâ Hâcalî Ferd, (Tahrân: Kültür ve İslâmî İrşâd Bakanlığı Yayınları, 1408), 1/208.

<sup>56</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 4/377

<sup>57</sup> Hâmid 'Avnî, *el-Minhâcü'l-Vâdih li'l-Belâga*, thk. Tâhâ Abdurraûf, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2018), 3/318.

<sup>58</sup> es-Sâmarrâî, *Ma'a Nehci'l-Belâga Dirâse ve Mu'cem*, 124.

<sup>59</sup> es-Sâmarrâî, *Ma'a Nehci'l-Belâga Dirâse ve Mu'cem*, 126; İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (Yy.: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabiyye, 1959), 2/191; el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/421; el-Hûî, *Minhâcü'l-Berâa*, 4/71.

lendirilmektedir). Mecaz-ı mürsel alakaları diyebileceğimiz bunlar dışında başka alakalar da vardır.<sup>60</sup>

*Nehcü'l-Belâga* şerhlerinde somut çağrışımsal alandan soyut çağrışımsal alana veya tam tersi bir anlam geçişinin olduğuna dair pek çok örnek bulmak mümkündür. Ne var ki somuttan soyuta çağrışımsal/delâli geçiş örnekleri, soyuttan somuta geçiş örneklerine nazaran bir hayli fazladır.<sup>61</sup> Bu bilgiler lafızların anlamlarının somut asıllara, köklere dayandığı varsayımını desteklemektedir. Bu bilinen ilk anlamların somut varlıklardan türetildiğine dair modern anlambilimin ulaştığı sonuçlar ile uyumludur. Nitekim somut asıllar bünyelerinde lafzın en kadim anlamlarını barındırırlar. Dilin insanların deneyimlediği şeylere, yer ve zamana bağlı olarak şekillendiğini kabul edecek olursak bu hususta somuttan soyuta doğru bir ivmenin takip ettiğini anlaşılacaktır.<sup>62</sup>

Somut alandan soyut alana çağrışımsal/delâli bir geçişin olduğunu örnekendirerek açıkça dile getirdiği için el-Bahrânî, (ö. 1186/1772) çağdaşları arasında mümtaz bir konuma sahiptir. el-Bahrânî'ye göre “Nehcü'l-Belâga” terkindeki “النهج (nehc)” lafzında da böyle bir delalet kayması vardır. Nitekim “Nehcü'l-Belâga” ismi, bu kitap için hoş bir istiareddir.<sup>63</sup> Çünkü “nehc” somut olarak “üzerinde gidilen yol” demektir ve bu anlamıyla hakikattir. İki arasındaki benzerlik yönü ise “Nasıl ki bir yerden diğerine yol yürüyerek geçiş yapıyorsa aynı durum “Nehcü'l-Belâga” adlı bu kitap için de geçerlidir. Somut olan bu kitap sayesinde zihin hakikatten soyut olan mecaza geçiş yapmaktadır.” der. Buna göre “Nehcü'l-Belâga”, “Belagat Yolculuğu” anlamına gelmekte, “النهج (nehc)” üzerinde yürünen somut yoldan, lafızları anlamaya yarayan söz sanatlarını öğreten soyut yola (belagat kuralları) bir geçiş olmuştur. Yine el-Bahrânî'ye göre “النكتة nüket” lafzında da böyle bir delalet kayması vardır. “Nüket”, “nükte” kelimesinin çoğuludur. el-Bahrânî'nin lafzı, (nükte) aslında bir şeyi bazı kısımları nedeniyle diğerlerinden ayıran bir izdir. Henüz yaş/taze hurmaya da “رطبة مُنْكَنَّة (izli hurma)” denmesi bundandır. Buradan akla hitap eden (makul) söz ve işlerde iz, etki bıraktığı için “nükte” diye adlandırılmış-

<sup>60</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 11/125.

<sup>61</sup> İbrâhîm Enîs, *Fî'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, (Kahire: Mektebetü'l-Agğlo Mısıriyye, 8. Baskı, 1992), 65; İbrâhîm Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 165; Muhammed el-Mübâarak, *Fıkhî'l-Luğa*, 222; İbrâhîm Enîs, “Min Esrâri'l-Luğa”, (Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 3. Baskı, 1966), 141.

<sup>62</sup> Corcî (Georgi) Zeydân, *el-Felsefetü'l-Luğaviyye ve'l-Elfâzu'l-Arabiyye*, (Mısır / Feccâle?: Matbaatü'l-Hilâl, 2. Baskı, 1904), 87/88.

<sup>63</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/140.

tır".<sup>64</sup> el-Bahrânî'ye göre "mesâkîl" "miskâl'in çoğuludur. Önceleri miskal ile altın ve gümüş tartılırdı. Miskal, altın ve gümüşe denk olmak durumundaydı. Sonraları "bir miskal, misk vb." denerek tartılabilen her şey için kullanılabilir kadar kullanım alanı genişlemiştir. En sonunda soyut şeyler ve bunları tartan bir tartı birimi için kullanılmaya başlanmış, hatta "bir miskal fazilet/erdem dendiği bile olmuştur."<sup>65</sup>

el-Hûî anlam aktarımından bahsetmek için "وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غُلْظَةً" (Sizde bir sertlik bulsunlar.)"<sup>66</sup> ayetini vermektedir. Ayetteki "ğılza" kelimesini istiare yoluyla somut cisimlerin soyuta nakledilmesine örnek olarak vermiştir. Nitekim "الغلظة (ğılza)" sertlik demektir. Dolayısıyla bu kelime "cisimler" için kullanılmaya elverişlidir. Ancak "ğılza", "Büyük ve çok hiddetli anlamında soyut şeyler için de istiare olarak ödünç alınabilir." demekte ve soyut anlamda kullanıma " ثُمَّ نَضَّطُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ (Sonra onları sert / kaba bir azaba sürükleriz.)"<sup>67</sup> ayetini vermektedir.<sup>68</sup>

es-Sâmarrâî, Hz. Ali'nin (ra) "وَلَا تَحْسَبُوا أَحَدًا عَنُ حَاجَتِهِ" [Hiç kimseyi ihtiyacından kesmeyin. (Hiç kimseyi ihtiyacından dolayı geri çevirmeyin.)]" sözünde geçen "الحسم (hasm)" lafzında bu tür bir delalet aktarımını olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.<sup>69</sup> Devamında es-Sâmarrâî "الحسم (hasm)" "القطع (kesmek)" demektir. Keskin kılıca "الحسام (hüsâm)" denmesi bundan dolayıdır. Ancak zamanla lafzın delaletinde somut (kesme) anlamından soyut anlama doğru bir kayma olmuştur.<sup>70</sup> el-Bahrânî soyutun somutun bir dalı olduğunu açıkça beyan etmiştir.<sup>71</sup> Buna göre somut, lafzın aslı yani köküdür; soyut ise fer'i yani dalıdır. Bu, bu tür anlam kaymasını veya anlam aktarımını soyut düşüncenin ilerlemesi ile açıklayan modern anlambilimin onayladığı bir durumdur. Soyut düşünme ne kadar yüksek ve elit olursa, lafızlardan soyut anlamlar çıkarma, türetme ve cümle kurulumunda soyuta güvenme eğilimi o denli artar.<sup>72</sup> O halde somut anlam, lafzın mecaz yoluyla çeşitli anlamlarının türetildiği kök/orijinal anlamını

<sup>64</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/126.

<sup>65</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/124; 1/134; 3/63.

<sup>66</sup> et-Tevbe, 9/123.

<sup>67</sup> Lokmân, 31/24.

<sup>68</sup> el-Hûî, *Minhâcü'l-Berâa*, 18/325-326.

<sup>69</sup> eş-Şerîf er-Radî, *Nehcü'l-Belâga*, 51. Mektup, 565.

<sup>70</sup> es-Sâmarrâî, *Maa Nehci'l-Belâga*, 129.

<sup>71</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/57

<sup>72</sup> İbrâhîm Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 161.

temsil eder.<sup>73</sup> Lafızların delaletinde meydana gelen bu tür bir anlam aktarımı, lafızların farklılaşabilme yeteneğini yansıtır. İçlerinde saklı, ifade edebilecekleri soyut potansiyellerin neler olduğunu ortaya koyar.<sup>74</sup> Çünkü mecaz, istiare ve kinaye, kelimeleri durgunluk ve monotonluktan çıkararak onlara canlılık ve aktivite katar.<sup>75</sup>

Şarih el-Bahrânî, lafzın delaleti somut anlam alanından soyuta kaydığını iddia ettiği durumlarda gerek mecaz alakalarını gerekse istiarelerdeki benzerlik yönlerini açıklamaya özen göstermiştir.<sup>76</sup> el-Bahrânî, lafzın somuttan soyuta doğru bir çağrışım kayması geçirmesine örnek için “الفتاة (kanât)” lafzını vermektedir.<sup>77</sup> Çünkü “الفتاة (kanât)” somut olan “mızrak” anlamından mecazen soyut olan güç, kuvvet ve hakimiyet anlamına evrilmiştir.<sup>78</sup> Bu, alakası السببية (sebebiyet) olan bir mürsel mecaz türüdür. Çünkü mızrak ve destek, güç ve egemenlik sebebidir.<sup>79</sup> Aynı şekilde sebep-müsebbeb alakası nedeniyle organ olan göz, el ve dil asli anlamlarından alınmış ve mecazen “göz” bilmek, “el” yardımlaşmak ve “dil” de vaz’u nasihat anlamlarına kaymıştır.<sup>80</sup> Bu mecaz alakaları arasında endişe ve acının “ölüm” lafzıyla adlandırılmasında olduğu gibi المسببية (müsebbebiyet) alakası da vardır. Bir şeyi, yol açtığı / sebep olduğu şeyin adıyla adlandırmak lugavî mecaz türüne dâhildir.<sup>81</sup> Bu alakalardan bir diğeri “dalmak/batmak” anlamında olduğu gibi “التشابه (benzerlik)” alakasıdır. “Dalmak” hakikatte su vb. sıvı şeylerin içine girmeyi ifade eder. Ancak savaş, kızışıp savaşçıların kendilerini savaşın ortasına attıkları andaki insan hareketliliği ve bunun sonucundaki dalgalanma, büyük bir su kütesine (nehir/göl/deniz) benzetilmiştir.<sup>82</sup> Bundan sıvı şeyler için kullanılan “dalmak/atmamak” eylemi ödünç/istiare olarak savaş için de kullanılmıştır. Böylece savaş, çatışma, kavg

<sup>73</sup> İbrâhîm Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, 171-172.

<sup>74</sup> Fâyiz ed-Dâye, *İlmü'd-Delâleti'l-Arabî*, 326.

<sup>75</sup> Mustafâ Nâsîf, *Nazariyyetü'l-Ma'nâ fi'n-Nakdi'l-Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, ts.), 85.

<sup>76</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/74.

<sup>77</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/74.

<sup>78</sup> el-Meclisî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/145; el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 3/375.

<sup>79</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/210.

<sup>80</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/74; 1/145.

<sup>81</sup> el-Hûî, *Mînhâcü'l-Berâa*, 13/3.

<sup>82</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/37.



vb. durumlarda “savaşa dâhil oldu/girdi” anlamında “إِنْغَمَسَ فِي الْحَرْبِ (Savaşa daldı.)” denir.<sup>83</sup> Bu ve buna benzer pek çok (mürsel) mecaz alakası verilebilir.<sup>84</sup>

## 5. *NEHCÜ'L-BELÂGA*'DA MECAZİ OLARAK LAFIZLARIN SOMUT VE SOYUT OLARAK İNCELENMESİ

*Nehcü'l-Belâga* şarihlerinin ele aldıkları lafızların çoğunun aslı, ister soyuttan somuta isterse de somuttan soyuta geçmiş olsun bilhassa deve ile ilgili olanlar somut bedevi ve çöl yaşamından türetilmiştir. es-Sâmarrâî lafızların delaletinin değişmesinde başta hayvanlar olmak üzere somut varlıklara ve oynadıkları aktif role dikkat çekmektedir. O, “Hayvan ve diğer somut yaratıklar benzerlik veya başka bir alaka nedeniyle Arap diline pek çok malzeme sunmuştur.”<sup>85</sup> diyerek somut varlıkların lafızların anlamlarının temelini oluşturduğunu teyit etmektedir.

Şarihler lafızların somuttan soyuta geçişine örnek olarak uykusuzluk anlamına gelen “الغرار (ğırar)” kelimesini vermişlerdir.<sup>86</sup> Ğırar aslında devenin sütünün “az veya hiç olmamasını” ifade etmek için kullanılan somut asıllı bir kelimedir. Zamanla soyut bir kavram olan “uyuyamama/uykusuzluk” için kullanılmaya başlanmıştır. Aynı durum “الإناحة (inâha)” kelimesi için de geçerlidir.<sup>87</sup> Nitekim soyut “ikamet etmek/oturmak/yaşamak” anlamına gelen kelimenin aslı “somut” bir eylem olan “devenin ıhırılması/yere çöktürülmesi” anlamından türetilmiştir. Karşılıklı oturma anlamında kullanılan “المسافنة (müsâfene)” kelimesinin aslı da “سفنة (sefene)” kelimesidir.<sup>88</sup> “Sefene” somut “nasır” demektir. Deve vb. hayvanların çöktüklerinde diz vb. yere temas eden uzuvlarında meydana gelen nasırdır. Böylece oturmak/çökmek eylemini ifade için mecazen “nasırlanmak” terimi kullanılır hale gelmiştir.<sup>89</sup> Yağmur yüklü bulutlara “الدُّلَّح (düllah)” denir. Bu kelimenin aslı “gebeliğinin son evresine girdiği için yavaş yürü-

<sup>83</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/127;1/138.

<sup>84</sup> el-Hafîb el-Kavzîni, Celâlüddîn el-Kazvîni, *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâga*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 277.

<sup>85</sup> es-Sâmarrâî, *Maa Nehci'l-Belâga*, 110 vd.

<sup>86</sup> el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 2/255.

<sup>87</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 6/266.

<sup>88</sup> Almaany. Erişim: 24.04.2022. <https://www.almaany.com>

<sup>89</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Kitâbü's-Sihâh fi'l-Luğa ve'l-Ulûm*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı 1987), 502.

yen hayvan" şeklindedir.<sup>90</sup> Yine modern kullanımda "savaş" anlamına gelen öğütücü "الضروس (azı dişleri)" kelimesinin aslı, kötü huylu dişi deveden gelmektedir.<sup>91</sup> Bir diğer modern kelime olan "الرياضة (riyâda/spor)" tayı "koşturmak-eğitmek" fiilinden alınmıştır.<sup>92</sup> "المسافة (mesafe)" lafzı uzaklık anlamındadır. Mesafenin aslı toprak vb. şeyi koklamaktır. Bir kişi bir çölde yolunu kaybetse mevcut konumundan ne kadar uzaklaştığını toprağın kokusundan anlamaya çalışırdı. Bu yöntemle uzaklık tahmin etmeye de "koklamak" anlamına gelen "mesafe" adı verilmiştir.<sup>93</sup> Ev anlamında kullanılan "el-Mebâe" kelimesinin aslı "devenin dinlenmek için geldiği yer (eğrek)" demektir.<sup>94</sup> Zamanla soyut kavramlar için de kullanılmıştır. "Zor" anlamına gelen "الصعب (sa'b)" lafzı "ağır iş" demektir. Bunun da aslı "kişinin binerken zorlandığı, ölümle burun buruna geldiği (deve) binek hayvanı" dir.<sup>95</sup> Bela, musibet ve azap anlamındaki "beliyye" kelimesinin aslı "Cahiliye döneminde sahibi öldükten sonra kabrinin baş ucuna bağlanan, ölünceye kadar ne su ne yiyecek verilen ve öldükten sonra bir çukur kazılarak yırtıcı kuş ve hayvanların parçalaması için içine atılan dişi deve" dir.<sup>96</sup> Cennete ulaştıran itaat anlamına gelen "النجاة (necât)" kelimesinin aslı<sup>97</sup>, kişinin üzerinde iken bir bela ve musibetten kurtulduğu devedir. İstikrar ve hayatta kalma manasına gelen "bereket" de "الابل بروك" yani "deve yattığında ayaklarını katlayıp karnını yere koyması" dir. Benzerlik yönü her iki durumda da devamlılık vardır.<sup>98</sup> "Dürtmek, kışkırtmak" anlamına gelen "الحدو (hadv)" kelimesinin aslı, "şarkı eşliğinde deve sürmek" tir. Çünkü şarkı develeri yürümeye teşvik eder.<sup>99</sup> Yine doluluk ile övünmek anlamında kullanılan "المحافلة (muhafele)", "الحفل (hafıl)" kelimesinden türetilmiştir. Hafıl ise "devenin memesinin sütle dolması" dir.<sup>100</sup> "الكائفة (kânife)" başkent demektir. Aslı deve barınağı

<sup>90</sup> el-Meclisî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/285.

<sup>91</sup> es-Sâmarrâî, *Maa Nehci'l-Belâga*, 192.

<sup>92</sup> es-Sâmarrâî, *Maa Nehci'l-Belâga*, 67.

<sup>93</sup> er-Râvendî, *Minhâcü'l-Berâa*, 3/104.

<sup>94</sup> el-Hûî, *Minhâcü'l-Berâa*, 14/252.

<sup>95</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 16/133.

<sup>96</sup> Alî b. Zeyd el-Beyhakî Ferîd-i Horasân, *Meâricü Nehci'l-Belâga*, thk. Muhammed Dâniş-pejve, (Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Mar'âşî, 1409), 22.

<sup>97</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 9/240.

<sup>98</sup> Âyetullâh Muhammed el-Huseynî eş-Şîrâzî, *Tevdîhu Nehci'l-Belâga*, (Dimaşk, Dâru'l-Ulûm, 2002), 3/126.

<sup>99</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 17/70; el-Bahrânî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*; 1/145 vd; el-Meclisî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 258.

<sup>100</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/47-267.

veya içinde yırtıcı ve yabancılerden korunduğu ağaç/çalı ağıldır.<sup>101</sup> “الفصيدة (kaside)” yani şiir, “kasıt” kelimesinden gelmektedir. Aslı “anlam dolu kasten söylenen söz”dür. Somuttan aslı “besili deve” demektir. Benzerlik yönü her ikisinde de (söz ve deve) kasten seçme vardır.<sup>102</sup> “Aklını kaçırmak, çıldırmak” anlamındaki “الوله (veleh)” kelimesi, yavrusunu kaybedip deliye dönmüş dişi deveden türetilmiştir.<sup>103</sup> Başboş, sahipsiz deve demek olan “السدى (südâ)” sonraları başsız, hükümdarsız insanlar için kullanılmıştır.<sup>104</sup> Araplar “قد انجابت السرائر لأهل البصائر (Sırlar basiret sahiplerine boyun eğer.)” derler. Bunun aslı “انجابت الناقة (devenin sağılmak için boynunu uzatması)” şeklindedir. Buradan mecazen soyut olan “sırlara vakıf olmak” anlamında kullanılmıştır.<sup>105</sup> “القريحة (el-karîha)” seçkin, tercihe şayan görüş anlamındadır. Aslı kuyudan çıkartılan sudur.<sup>106</sup> Helak anlamında kullanılan “الورطة (varta)” kelimesinin aslı “yolu olmayan, kuş uçmaz-kervan geçmez yer”dir.<sup>107</sup> “الوعثاء (va'sâ’)” zorluk anlamına gelir. Aslı içine ayak batan yumuşak kumdur.<sup>108</sup> “Seyahat etmek” anlamında kullanılan “الرحيل (rahîl)” kelimesinin aslı göçebelerin yolculuğa hazırlanırken yanlarına aldıkları yüküdür.<sup>109</sup>

Lafızların delaletinin soyuttan somut alem isme doğru kayması. Yine şarihlerin ele alıp irdeledikleri ve yeterince örnekle açıkladıkları bir durumdur.<sup>110</sup> Modern dilciler bu anlam geçişini “çağrışımsal açıklığa kavuşturma iradesi” ile ilintilendirmektedirler.<sup>111</sup> Çünkü lafzın delaletinin soyuttan somuta doğru kaymasında soyut anlamı zihne yaklaştırmak<sup>112</sup>, anlamın muhatabın içinde daha sağlam ve derin kök salmasını sağlamak gibi birtakım amaçlar güdülmektedir.

<sup>101</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 8/296.

<sup>102</sup> el-Beyhakî, *Meâricü Nehci'l-Belâga*, 459

<sup>103</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/117.

<sup>104</sup> Muhammed Abdo, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/136.

<sup>105</sup> es-Sâmarrâî, *Maa Nehci'l-Belâga*, 117.

<sup>106</sup> er-Râvendî, *Minhâcü'l-Berâa*, 1/384; el-Meclisî, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 1/142.

<sup>107</sup> <https://kalimmat.com/define/%D9%88%D8%B1%D8%B7%D9%87/> (29 / 04/ 2022).

<sup>108</sup> er-Râvendî, *Minhâcü'l-Berâa*, 1/348; Kutbuddîn el-Beyhakî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 1/398.

<sup>109</sup> er-Râvendî, *Minhâcü'l-Berâa*, 1/262; Kutbuddîn el-Beyhakî, *Hadâiku'l-Hakâik*, 1/294.

<sup>110</sup> es-Sâmarrâî, *Maa Nehci'l-Belâga*, 71; 174.

<sup>111</sup> İbrâhîm Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 160; Kemâl Bişr, *Devru'l-Kelime*, 180.

<sup>112</sup> es-Sağîr, *Usûlü'l-Beyânî'l-Arabî fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beirut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1999), 86.

Bundan dolayı çoğunlukla zihinsel algı somut anlamlı görüntülerle temsil edilmektedir.<sup>113</sup>

Lafızların çağrışımsal olarak soyuttan soyuta kaydığına dair şarihlerin verdiği örneklerinden biri de “البيغي bağy”<sup>114</sup> lafzıdır. Lafzın aslı “haset” anlamına gelmektedir. Sonraları “zalim” zulüm eden de “bağy” kelimesi ile ifade edilmeye başlanmıştır. Halbuki ism-i fail olan “bâğî” doğrudan “zalim” demek değildir, “mevcut otoriteye karşı çıkan veya yol kesen kişi” anlamındadır.<sup>115</sup> Burada soyut olan zulüm somut olan otoriteye baş kaldırı, isyan ile ifade edilmiştir. Hiç kuşkusuz bunda manevi bir kavram olan zulmü daha iyi idrak edilmesi için isyan ile somutlaştırmak çabası vardır. Yine “الجزر (cezr)” kelimesinin aslı “bir şeyi kesmek” şeklindedir. Kesimi gelen kurbanlık develerin “الجزور (cezûr)” diye adlandırılmaları bundan dolayıdır.<sup>116</sup> Kalp anlamında kullanılan “الجأش (ce’s/çarpıntı)” kelimesinin aslı “ıdırab”dır. “İzdırap” kalp çarpıntısına neden olduğundan “الاضطراب (ıdırab)” diye adlandırılmıştır.<sup>117</sup> “Posa/tortu/kalıntı” anlamına gelen “الرنق rank & ranik” kelimesi “bulanık” su anlamında kullanılır. Onun da aslı soyut bir kavram olan “yaşam” demektir. Buradan mecazen yaşamın kaynağı olan tüm sıvı içecekler için kullanılmıştır.<sup>118</sup> “Türbe” anlamında kullanılan “الضريح (darîh)” kelimesinin aslı, “kabrin ortasındaki yarık/çatlak” şeklindedir. Birini veya bir şeyi “itmek” anlamına gelen “ضَحَّح (daraha)” fiilinden türetilmiştir. Mecaz-ı mürsel ilişkilerinden hâll-mahal ilişkisinden dolayı bu kelimeyle isimlendirilmiştir. Çünkü ölü oraya itilir.<sup>119</sup> Yetim

<sup>113</sup> Ca’fer Bâkır el-Huseynî, *Esâlibü’l-Beyân fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, (Kum, Müessesesi-i Bostânî Kitâb, 1387), 650.

<sup>114</sup> el-Beyhakî, *Meâricü Nehci’l-Belâga*, 227; er-Râvendî, *Minhâcü’l-Berâa*, 2/372; 2/253; el-Bahrânî, *Şerhu Nehci’l-Belâga*, 4/52-53.

<sup>115</sup> Ebu’l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu’cemü Mekâyîsi’l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Hârûn, (ts.: Dâru’l-Fikr, 1079), 1/271-272; Ebu’l-Kâsim el-Huseyn er-Râğîb el-İsfahânî, *el-Müftadât fi Çarîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, yy.), 55.

<sup>116</sup> [https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%84%D8%AC%D8%B2%D9%88%D8%B1/\(22/05/2022\)](https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%84%D8%AC%D8%B2%D9%88%D8%B1/(22/05/2022)).

<sup>117</sup> el-Hâcc eş-Şeyh Muhammed Takıyy et-Tüsterî, *Behcü’s-Sıbâğa fi Şerhu Nehci’l-Belâga*, (Tahran: Dâru Emîr-i Kebîr, 1376), 13/557.

<sup>118</sup> [https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%86%D9%82/?c=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AC%D9%85+%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B3%D9%8A%D8%B7\(07/05/2022\)](https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%86%D9%82/?c=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%AC%D9%85+%D8%A7%D9%84%D9%88%D8%B3%D9%8A%D8%B7(07/05/2022))

<sup>119</sup> eş-Şîrâzî, *Tavdîhu Nehci’l-Belâga*, 1/316; Muhammed Abdo, *Nehcü’l-Belâga*, 1/188; es-Sâmarrâî, *Maa Nehci’l-Belâga*, 239.

kelimesinin aslı “görmezden gelmek” şeklindedir.<sup>120</sup> Bundan dolayı ihmal edildiği veya görmezden gelindiği için “yetim” denmiştir. Sözlükler bu aslı manayı zikretmemişler ve örfî manasıyla yetinmişlerdir. Arapların örfünde halktan babasını, hayvanlardan annesini kaybedene “yetim” denir.<sup>121</sup>

*Nehcü'l-Belâga* şarihlerinin “Anlamları soyut alandan bir diğer soyut alana kaymıştır.” dedikleri lafızların bazılarını ele alacak olursak; el-Hûî'nin bahsettiği “şaşkınlık/apıllık” anlamına gelen “السفه” (sefeh) kelimesinde bu tür bir kayma vardır. Yani lafzın soyut olan anlamında diğer bir soyut anlama kayma yaşanmıştır. “Sefeh” kelimesinin aslı her türlü “hafiflik” iken akıl ve tedbirdeki hafifliğe (akılsızlık) doğru bir anlam kayması olmuştur. el-Hûî “ومن يرغب عن ملة” (İbrahim'in dininden kendini bilmezden başka kim yüz çevirir ki!)<sup>122</sup> ayetinde geçen “sefeh” kelimesini “جهل قدره (Değerini bilmedi.)” olarak yorumlamıştır. Yine el-Hûî'nin bahsettiği “el-ğayy” kelimesi, bozuk inançtan kaynaklanan “cehalet” anlamındayken, “dalalet ve batıla saplanmak” anlamında kayma yaşanan bir başka lafızdır.<sup>123</sup>

el-Hûî, “فسوف يلقون غيا” (Onlar bir sapkınlık (azap) ile karşı karşıya kalacaklar.)<sup>124</sup> ayetini aynen yukarıdaki gibi “dalalet ve batıla saplanmak” olarak açıklamıştır. “Ğayy”, “azap” demektir. Burada mecaz-ı mürsel alakalarından müsebbebiyet vardır.<sup>125</sup> Bundan dolayı azaba sebep olan küfre saplanma, batma anlamına gelen “الغى (el-ğayy)” zikredilmiş; bunun sonucu olan “azap” kastedilmiştir.<sup>126</sup>

Şarihlerin “Anlamları soyut çağrışım alandan somut çağrışım alanına geçmiştir.” diye verdikleri örneklerin sözlüklerin verdikleri bilgilere göre somut asılları vardır.<sup>127</sup> Mesela şarihlerin soyut olarak ele aldığı “apıllık” kelimesinin aslı somuttur. Bu soyut aslı Arapların rüzgâr yön değiştirdiğinde “تسفتت الريح (Rüzgâr döndü.)” deyiminde bulmaktayız. Yine birini aldattığında “تَسَقَّطْتُ فُلَانًا عَنْ

<sup>120</sup> et-Tüsterî, *Behcü's-Sibâğa*, 11/77.

<sup>121</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Makâyisi'l-Luğa*, 6/154.

<sup>122</sup> el-Bakara, 2/130; Ebu'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Umar ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Halîl Me'mûn Şihâ, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, 2009, (30 cüz bir kapak altında)), 2/97.

<sup>123</sup> el-Hûî, *Minhâcü'l-Berâa*, 3/211.

<sup>124</sup> Meryem, 19/59.

<sup>125</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 16/641.

<sup>126</sup> el-Hûî, *Minhâcü'l-Berâa*, 19/381.

<sup>127</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luğa*, 3/79.

مَالِهِ (Falanca'yı malından çevirdim.)" der. Sanki sen onu somut anlamda eğip bükmüşsündür. er-Râvendî (ö. 573/1178) "Sefeh", hilm (aklı başında olmak)" ifadesinin zıddıdır. Aslı "hafiflik ve sallama/sarsma"dır. Bundan dolayı Araplar "رُزْغَارَ الشَّجَرِ تَسْفَهَتْ رِيحُ الشَّجَرِ (Rüzgâr ağacı salladı/eğdi.)" sözüyle lafzın somut aslına ima yollu göndermede bulunmuştur.<sup>128</sup> Şarih er-Râvendî devamında "الغَيّ (ğayy)" kelimesinin, "inançsızlık" anlamındaki "cehalet" olduğunu söyler. Aslı toz, bulut, gölge gibi örten karartılı şeyler için kullanılan somut anlamlı bir lafızdır. Araplar "كَافِيْمًا فَالانْحَادُ فَالْقَوْمُ فَوْقَ رَأْسِ فُلَانٍ بِالسُّيُوفِ (Kavim falancanın kellesine kılıçla çullandı/üşüştü.)" derler. Sanki kılıçlarıyla onu gölgelemişlerdir. "وَقَعَ الْقَوْمُ فِي أُغْوِيَةٍ (Kavim bir tuzağa (karartı) düştü.)" dediklerinde "Sonu kestirilemez, öngörülemez bir belaya düşer oldular" anlamına gelir.<sup>129</sup>

"Sınırı aşmak, zulüm etmek" anlamında kullanılan "bağy" kelimesinin aslı da somuttur. Araplar yara depreştiğinde "بَعَى الْجُرْحُ (Yara azdı.)" derler. Çünkü yaradaki iltihap/enfeksiyon sanki üstteki kabuğun dışına çıkarak sınırı aşmıştır.<sup>130</sup> Şarihlerin lafzın aslının "kesmek" anlamına geldiğini ifade etikleri "cezz" kelimesinin somut aslı vardır. "الجزرة (cezera)" kelimesi "kesimi gelen koyun" demektir.<sup>131</sup> Aynı durum "ızdırıp, sıkıntı" anlamından türetildiğini söyledikleri "ce's" kelimesi için de geçerlidir. Sözlüklerde bu lafız için somut bir asıl zikretmektedirler. Bu da suyun kaynaması ve fokurdamasıdır.<sup>132</sup> "Türbe" anlamında kullanılan "الضريح (darîh)" lafzı için sözlükler, "فرس ضروح (gergin kısrağ)" ve "قوس ضروح (gergin yay)" isimlerinden alıntılarla "الضريح (darîh)" kelimesinin aslının somut olduğunu beyan etmektedir.<sup>133</sup>

Şarihlerin "Soyut asılları vardır." diyerek örnek verdikleri lafızları irdeleyecek olursak, hakikatte bu lafızlar asıllarına dikkat edilmeden söylenmiş "genel anlama" delalet eden kapsayıcı lafızlardır. Sözcüklerin çağrışımsal asıllarının birden fazla oluşunun arkasında belirli bir anlama sahip sözcüklerin lügavî / dilsel kullanımlarının ardışıklığı yatmaktadır. Lafızların sürekli anlamlarını yenilemesi, dilin daima taze ve diri kalan bir oluşum olduğunu gösteren bir durumdur.<sup>134</sup> Lafızlardaki çağrışım aktarımı genellikle kademeli bir biçimde

<sup>128</sup> er-Râvendî, *Minhâcü'l-Berâa*, 2/267.

<sup>129</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, 7/399.

<sup>130</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, 1/272.

<sup>131</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, 1/456.

<sup>132</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, 1/499.

<sup>133</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, 3/400.

<sup>134</sup> Geniş bilgi için bkz. el-Meseddî, *Kâmûsü'l-Lisâniyyât*, 43-44.

gerçekleşmektedir. Bu durumda belirli bir süre iki göstergede (soyut-somut, somut-somut veya somut-soyut) aynı anda yaygın olarak kullanılır. Somut çağrışımlı somut çağrışımlı lafızlar arasında yer alır. Aynı zamanda, soyut çağrışımlı lafızlar arasında da zikredilebilir. Bu da yine hiç kimseye tuhaf gelmez. Böyle durumlarda yani lafzın hakikat mi, mecaz mı olduğunun bilinemediği hallerde “Bunlardan biri asıl (kök), diğeri fer’dir (dal)” deme olanağımız yoktur. Çünkü aralarında bilinen bir hakikat mecaz ilişkisi gerçekleşmemiştir ki biz bu iki çağrışımdan biri için hakikat, diğeri için mecaz diyebilelim.<sup>135</sup> Lafzın yeni anlamıyla insanlar arasında sık kullanılıp yaygınlaşmasından sonra bu yeni manaya delaleti mecaz değil, hakikat olur.<sup>136</sup> Yani lafzın mecaz bile olsa belirli bir anlamda kullanımı arttıkça aynı lafza birden fazla soyut hakikat eklenir. Böylece lafzın birden fazla çağrışımsal yani delâlî aslı olur.<sup>137</sup> Bu durumu şarihlerin “Soyut aslı vardır.” diye belirttikleri “الفجور” (fücur) kelimesiyle açıklığa kavuşturmak mümkündür. Fücür doğru olandan (eğriye doğru) meyletmek, sapmaktır. Şarihlerin “الفجور” (fücur) lafzının soyut aslı olduğu iddia etmeleri ve iddialarına dayanak için getirdikleri Lebîd’in beytini inceleyebiliriz:

أَخْرَتَ فَالْكَفْلُ فَاجِرٌ غَلِيظًا وَإِنْ تَعَسَى مِنْهَا مَقْدَمًا تَتَقَدَّمُ فَإِنْ

[At veya deve bineğin önüne geçsen, sert bir karşılık görürsün. Geri kalsan (arka tarafa binsen) eyer yamulur (düşersin)]. Yani binilmez deli dolu bir hayvandır. (Lebîd, amcasına samimiyetsiz, gönülsüz bir iş yaparsan deli dolu bir deveye binip de üzerinde duramayan bir binici gibi olursun. Çünkü her iki binicinin de ayakları devenin semer veya eyerine dolaşmıştır. Yükün ön tarafına binse zor bir yerdir duramaz. Yükün arkasına binse –ki buna kifl/eyer denir– hayvan eyeri meylettirir. Yolcuyu yere çalar.) beytinde facir soyut bir lafız olup daha sonra zinakâr kadın ve erkek için somut olarak kullanılmıştır. Yani sözcük soyuttan somuta doğru delâlî çağrışımsal bir kayma yaşamıştır.<sup>138</sup> Ne var ki İbn Faris bu yaklaşımın aksine facir kelimesinin somut olan aslını, kullanım etkisiyle meydana gelen ardışık anlam kayması ile açıklamıştır. Ona göre fecr’in anlamı genel bir asıldan ortaya çıkmıştır. Bu genel asıl “التفتيح في الشيء” (bir şeydeki açılma)” anlamına gelir. Bu genel asıldan sabahleyin karanlığın açılması anlamında çokça kullanıldığı için “focr” dendiğini, her türlü günah ve masiyete

<sup>135</sup> Muhammed el-Mübârak, *Fıkhü'l-Luğa*, 221.

<sup>136</sup> Muhammed el-Mübârak, *Fıkhü'l-Luğa*, 221; İbrâhîm Enîs, *Delâletü'l-Elfâz*, 130.

<sup>137</sup> İbn Ebü'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, 11/67.

<sup>138</sup> Abdulkâdir İbn 'Umar el-Bağdâdî, *Hızânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbü Lisâni'l-Arab*, thk. Muhammed Nebîl Tarîfi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 7/86 vd.

dalma/açılmanın bir “fücûr/açılım” olduğunu, bunu yapan kişinin de (ism-i fâil) “fâcir (açılan)” olarak adlandırıldığını beyan etmektedir.<sup>139</sup> Daha sonra fâcirin “günahkâr” anlamında uzun süre kullanılmasından dolayı, haktan sapan herkes facir diye adlandırılmıştır. Lafızların asılları kullanımlarının bir sonucu olarak lafızları takip eden delâli/çağrışımsal hakikatlerdir. Hakiki anlam, kelimenin asli/orijinal anlamıdır. Bu nedenle lafızların çağrışımsal asıllarına ilişkin söylenebilecek yegâne söz, somut veya soyut lafızda hangi anlamlar dallanıp budaklandığını sayıp dökmektir. Bunun dışındaki sözler spekülâtif birer yorum olmaktan öteye gidemeyecektir.

## 6. SONUÇ

*Nehcü'l-Belâga*'da mecazı ele aldığımız bu çalışma bir kez daha ortaya koymuştur ki yeryüzündeki yaşayan tüm diller yapısal ve anlamsal bir takım değişim, gelişim ve başkalaşıma maruz kalmaktadır. Bu değişim ve dönüşümden Kur'ân-ı Kerîm'in dili olan Arapça da nasibini almıştır. Bunda hiç kuşkusuz Çin'den Endülü's'e kadar geniş bir coğrafyaya yayılan İslam medeniyetinin de etkisi vardır. Nitekim her daim işlenen medeniyet dili aynı zamanda yerel halkların kendi hançeresinin izlerini taşır. Bu bağlamda bazı coğrafyalarda kendilerine telaffuzu kolay gelen bazı kelimelerin yaygınlaşıp eş anlamlısı veya yakın anlamlısının daha farklı coğrafyalarda vatan bulmasının nedeni de bu farklılıktır. O yörelerin halkları Arapça sözcükleri Arap dilinde olmayan farklı anlamlarda kullandıkları, lafızlara yeni anlamlar yükledikleri, bu sayede lafzın anlamının genişlediği veya diğer anlamlarını bertaraf ederek lafzı belirli bir anlamda kullanmalarından kaynaklanan lafzın anlam daralmasına maruz kaldığı bilinen bir diğer gerçektir. Anlam kayması genel başlığı altında ele alınan bu olgu şüphesiz Arap dilinde de vardır.

İşte biz bu çalışmamızda diğer dillerin de yaşadığı anlam kayması olgusunu *Nehcü'l-Belâga* lafızları üzerinde tatbik ettik. Bunun sonucu olarak lafızların somut asıllardan türeyip soyuta doğru kayan bir çağrışım eğrisi izlediği anlaşılmaktadır. Nitekim bugün kullanılan pek çok soyut ifadenin aslı ya deve ile ilgilidir veya Arapların çöl yaşantısında karşılaştıkları canlı-cansız, somut-soyut varlıkları ifade etmek için kullanılan lafızlardır. Bu bulgu “Her şey somuttan soyuta doğru bir gelişim izledi.” diyen modern dil bilimin görüşüyle de tutarlıdır. Her ne kadar *Nehcü'l-Belâga* şarihleri “Asılları soyut olduğu halde

<sup>139</sup> İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*, 4/475.



günümüzde somut anlamlı kelimeler için kullanılan lafızlar vardır." deseler de bu görüşe fazla itibar etmemek gerekir. Zira düşünme somuttan soyuta doğru gelişim göstermiştir. Bunda hiç kuşkusuz en önemli faktör dil/kelime olmuştur. Kelime türetimi de somuttan soyuta gerçekleşmiştir. Nitekim olmayanın (soyut şey) adı da olmaz.

Belagat ilmi açısından önemli bir kaynak kabul edilen *Nehcü'l-Belâga*'da bazı lafızlarda zaman içinde meydana gelen belâğî değişimler ve bunların tespiti, modern çağa yakın iki şarih el-Bahrânî ve el-Hûî tarafından yapılmıştır. Bu iki yorumcunun tespit ettiği ve günümüz modern anlam bilimcilerinin de teyit edilen "delalî" değişimleri üç grupta toplamak mümkündür.

Bu değişiklikleri *Nehcü'l-Belâga* lafızlarında meydana gelen anlam kaymaları, lafızların anlamlarında görülen daralma veya genişleme ve lafzın bir duyu alanından (somut-soyut veya tersi) diğerine kayması şeklinde karşımıza çıkan değişiklikler olarak ifade etmek mümkündür.

Lafızların anlamlarının değişmesinde, daralıp genişlemesinde ve somut-soyut alanlarda meydana gelen "delalî/çağrışımsal" kaymalarda mecaz önemli bir rol oynamaktadır. Mecaz deyince de doğrudan veya dolaylı aklımıza (dilsel mecaz) mecaz-ı lügavî, istiare ve kinaye gelmektedir. Yani mecazi olarak kendi anlamının dışında kullanılan sözcük bu üç nedene bina edilmiştir.

Lafızların hangisinin hakikat hangisinin mecaz olduğunun tespitine dair modern dil ve belagat bilginleri ilk vaz'da kullanılan anlamın dışında kullanılan her bir lafız için mecaz demişlerdir. Eski alimler -özellikle de iki *Nehcü'l-Belâga* yorumcusu- lafızların ilk vaz'daki aslına bakılmaksızın "kendisiyle karşılıklı anlaşma sağlandığı" anlamda kullanılan lafızların "hakikat" olduğu, bunun dışındaki lafızların ise "mecaz" olduğu savunulmaktadır.

Tespit ettiğimiz bir diğer husus, uzun süre tedavülde kalan mecazların hakikate hamledilmesinin gerekliliği konusudur. Belirli bir anlamda kullanılan mecazın kullanıldığı anlamda hakikate dönüştüğü günümüz dil bilimcileri tarafından da kabul edilmektedir. Hakikat olsun mecaz olsun dili yaşatan ve koruyan kullanım sıklığıdır. Kullanılmayan lafız "hakikat bile olsa" zamanla unutulacaktır. Unutulduktan sonra ilk vaz'daki anlamın da kullanılsa bile mecaz sayılacaktır. Buna karşın mecazi anlamı olduğu halde çok kullanılan lafız belirli bir süre sonra hakikate katılacaktır. Aslı kullanılmadığı için unutulacaktır. Bu durum hakikat-mecaz sarmalına hatta bir tür kısır döngüye bile neden olabilecektir.

Son olarak lafzı mecazi anlamda kullanmaya sevk eden mecazdır. Her lafzın mecazi anlamda kullanımı gelişi güzel olmayıp birtakım kurallara bağlıdır. Dolayısıyla lafzın hakiki anlamından mecazi anlama nakledildiği durumlarda her iki anlam arasında bir “bağ/ilgi/alaka”nın olması gerekir. Bu alaka benzerlik ise sanat teşbihtir. Benzerlerden biri düşürülmüş ise söz konusu mecaz sanatı “istiare”dir. Benzerlik değil de fiziki yakınlık nedeni ile lafız başka anlamda kullanılıyor ise söz sanatı “mecaz-ı mürsel”dir. Lafzı hakiki anlamını içine alacak şekilde “kinevî/gizli” bir amaç için söylüyorsak söz sanatı “kinaye” olur. Teşbih dışındaki bu üç halde lafız mecazi olarak (asli anlamının dışında) kullanılmıştır.

Sözün özü hem hakikat hem de mecaz esasında izafi kavramlardır. Bugün anlamından hiç kuşku duymadığımız pek çok kelime ve kavram tarihinde başka çağrışımları olan dönün mecazlarıdır. Bugün hakikat olarak kullandığımız kavram ve sözcükler yarın farklı bir anlama delalet edebileceklerdir. Yarın lafzın hangi anlama kayacağını şimdiden kestirmek zordur. Bunu biraz da dili kullananların tavrı, artı dilin başat dil olup olmayacağı belirleyecektir.

## 7. KAYNAKÇA

- Abdulhamîd, Şâkir. *el-Üsüsü'n-Nefsiyye li'l-İbdâ'i'l-Edebî*, İskenderiyye: Dirâsât Edebiyye, el-Hey'etü li'l-Menşûrâtı'l-Âmme bi'l-İskenderiyye, ts.
- Allâme el-Mecisî. *Şerhu Nehci'l-Belâga el-Muktetaf min Bihâri'l-Envâr*, thk. Alî Ensâriyân ve Murtazâ Hâcalî Ferd, Tahran: Kültür ve İslâmî İrşâd Bakanlığı Yayınları, 1408.
- Almaany. Erişim: 24/04/2022. <https://www.almaany.com>
- Âmidî, Alî b. Muhammed el-. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrazzâk Afîfî, Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hassen b. Abdillâh b. Sehl b el-Askerî. *Kitâbü's-Sinâateyn el-Kitâbeti ve's-Şi'r*, thk. Alî Muhammed en-Necâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Yy: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Baskı, ts.
- Atîk, Abdulazîz. *İlmü'l-Beyân*, Beyrut: Dâru'n-Nahda el-Arabiyye, 1985.
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü'l-Vâdih li'l-Belâga*, thk. Tâhâ Abdurraûf, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2018.
- Bağdâdî, Abdulkâdir İbn 'Umar el-. *Hızânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbü Lisâni'l-Arab*, thk. Muhammed Nebîl Tarîfî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Bahrânî, Kemâlüddîn Meysem b. Alî b. Meysem el-Muallâ el-. *Şerhu Nehci'l-Belâga*, Tahran: Defter-i Neşr-i Kitâb, 1959.

- Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullah b. 'Umar el-. *Nihâyetü's-Sûl fi Şerhü Minhâci'l-Uşûl*, thk. Muhammed Bahît el-Mutî'î, Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1924.
- Beyhakî, Alî b. Zeyd Ferîd-i Horasân el-. *Meâricü Nehci'l-Belâga*, thk. Muhammed Dâniş-pejve, Kum: Mektebe-i Âyetullâh el-Mar'aşî, 1988.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *Kitâbü's-Sihâh fi'l-Luğa ve'l-Ulûm*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Baskı 1987.
- Cürcânî, Abdulkâhir el-. *Esrâru'l-Belâga fi İlmi'l-Beyân*, thk. es-Seyyid Reşîd Ridâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Cürcânî, Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Dâye, Fâyiz ed-. *'İlmü'd-Delâleti'l-Arabî en-Nazariyyetü ve't-Tatbîk*, Dimaşk: Mektebetü'l-Esed/Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, 1996.
- De Saussure, Ferdinand. *Cours de linguistique générale*, İlmü'l-Luğa el-Âm, trc, Yu'îl Yûsuf Azîz, Bağdat: Daru Âfâk Arabiyye, 1985.
- De Saussure, Ferdinand. *Genel Dilbilim Dersleri I*, Ankara: TDK Yayınları, 1980.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim b. Kuteybe ed-. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1983.
- Durmuş, İsmail. "*Nehcü'l-Belâga*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006. 32/538-540.
- Ebû Üde, Üde Halîl. *et-Tetavvuru'd-Delâli beyne Luğati's-Şi'r ve Luğati'l-Kur'ân*, ez-Zerkâ': Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Ebu'l-Bekâ ed-Demîrî, Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsa b. İsbâ b. Alî ed-Demîrî eş-Şâfiî. *Hâyâtü'l-Hayevâni'l-Kübrâ*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2004.
- Ebu'l-Huseyn, Muhammed b. Alî, b. et-Tayyib el-Basrî el-Mu'tezilî. *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'l-Fikh*, Muhammed Hamîdullâh, Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye, 1964.
- Enîs, İbrâhîm. *Delâletü'l-Elfâz*, Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 3. Baskı, 1976.
- Enîs, İbrâhîm. *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Agglô Mısıriyye, 8. Baskı, 1992.
- Enîs, İbrâhîm. *Min Esrâri'l-Luğa*, Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Mısıriyye, 3. Baskı, 1966.
- et-Tabâna, Bedevî. *el-Beyânü'l-Arabî Dirâsetün Târîhiyye Fenniyye fi Usûli Belâgati'l-Arabiyye*, Kahire: Mektebetü Anglo el-Mısıriyye, 2. Baskı, 1958.
- Fikir Kazanı. Erişim: 20/05/2022. <https://fikirkazani.com>
- Ğicâtî, Abdusselâm. *Eşkâlü't-Tatavvuri'd-Delâli*, Kostantîne/Cezâyir, Mantûrî Üniversite-si: ts.
- Hamîd, Cenân Nâzım. "*Delâlatü'l-Mecâzi'l-Luğavî fi Nehci'l-Belâga*", *el-Amîd Dergisi*, el-Mustansiriyye Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arap Dili Bölümü, sayı, 6, yıl 2013.

- Hammâd, Ahmed Abdurrahmân. *'Avâmiliü't-Tetavvuri'l-Luğavî*, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1983.
- Hammûde, Tâhir Süleymân. *Dirâsetü'l-Ma'nâ 'Inde'l-Usûliyyîn*, Yy: Dâru'l-Cemîl, trs.
- Hassân, Temmâm. *el-Luğatü'l-Arabiyye Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Dâru'l-Beydâ/Kazablanka: Dâru's-Sekâfe, 1994.
- Hassân, Temmâm. *el-Usûl- Dirâsâtün Ebistemôlôciyye li'l-Fikri'l-Luğavî Inde'l-Arab*, Kâhire: Âlemü'l-Kütüb, 2000.
- Hâşimî, Ahmed el-. *Cevâhiru'l-Belâga fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Windsor: Müesetü'l-Hindâvî CIC, 2017.
- Huseynî, Ca'fer Bâkir el-. *Esâlibü'l-Beyân fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kum: Müessese-i Bostân-i Kitâb, 1967.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân el-Mevsîlî. *es-Sâhibiyyü fi Fıkhı'l-Luğati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fi Kelâmihâ*, thk. Umar Fârûk et-Tabbâ, Beyrut: Mektebetü'l-Meârif, 1993.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 4. Baskı, 1986.
- İbn Ebî'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-Belâga*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-Arabî, 2. Baskı, 1976.
- İbn Ebî'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâga*, thk. Muhammed İbrâhîm, Bağdat: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 2007.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü Makâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Hârûn, Yy: Dâru'l-Fikr, 1079.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsim el-Huseyn er-Râğîb el-. *el-Müftadât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kaddûr, Ahmed Muhammed. *"fi'd-Delâle ve't-Tetavvuri'd-Delâli"*, *Ürdün Arap Dil Kurumu Dergisi*, Sayı, 36, Yıl, 13. 1989.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-. *Şerhu Tenkîhu'l-Fusûl fi İhtiyâri'l-Mahsûl fi'l-Usûl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Kassâb, Velîd. *et-Türâsü'n-Nakdî ve'l-Belâğî li'l-Mu'tezile*, Devha: Dâru's-Sekâfe, 1985.
- Kazvînî, Celâlüddîn el-Hatîb el-Kavzînî el-. *el-İdâh fi Ulûmi'l-Belâga*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Lines, John. *Language And Meaning And Context*, el-Luğa ve'l-Ma'nâ ve's-Siyâk, Abbâs Sâdık Vehhâb, Bağdat: Dâru'ş-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-Âmme, 1987.
- Matlûb. Ahmed, Kâmil Hasen el-Basîr. *el-Belâga ve't-Tatbîk*, Bağdat: Vizâratü't-Ta'lîmi'l-Âlî ve'l-Bahsi'l-İlmî, 2. Baskı, 1999.
- Meseddî, Abdüsselâm el-. *et-Tefkîru'l-Lisânî fi'l-Hadâratî'l-Arabiyye*, Trablus/Libya: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, 2. Baskı, 1986.

- Meseddî, Abdüsselâm el-. *Kâmûsu'l-Lisâniyyât*, Trablus/Libya: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Kitâb, ts.
- Muhammed, Sâmih 'Abdüsselâm. el-Hakîka ve Delâletü'l-Lafz, Erişim: 28. 02. 2022, <https://www.alukah.net/sharia/1048/74290/>
- Mübâarak, Mâzin el-. *Nahve Va'y Luğavi*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Mübâarak, Muhammed el-. *Fıkhı'l-Luğa ve Hasâisu'l-Arabiyye*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1964.
- Palmer. F. R. *Semantics, İlmü'd-Delâle*, İtâr Cedîd, trc. Sabrî İbrâhîm Seyyid, İskenderiyye, Dâru'l-Ma'rife, 1995.
- Radî, eş-Şerîf er-. *Nehcü'l-Belâga*, thk. Şeyh Kays Behcet el-Attâr, Tahran: Müessesetü'r-Râfid li'l-Matbûât, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. 'Umar b. el-Huseyn er-. *el-Mahsûl fi 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-'Alevânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Baskı, 1992.
- Rûmî, Fahd b. 'Abdirramân b. Süleymân er-. *Dirâsât fi 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Riyad: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 4. Baskı, 2005.
- Sağîr, Muhammed Huseyn Alî es-. *Mecâzü'l-Kur'ân, Hasâisuhu'l-Fenniyye ve Belâgatühü'l-Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1999.
- Sağîr, Muhammed Huseyn Alî es-. *Usûlü'l-Beyâni'l-Arabî fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut: Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1999.
- Sâlih, Subhî İbrâhîm. *Dirâsât fi Fıkhı'l-Luğa*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1960.
- Sâmarrâî, İbrâhîm es-. *Maa Nehci'l-Belâga - Dirâse ve Mu'cem*, Ammân: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Semarrâî, İbrâhîm es-. *et-Tetavvuru'l-Luğavî et-Târîhî*, Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 2. Baskı, 1981.
- Süyûtî, Abdurrahmân Celâlüddîn es-. *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luğa ve envâ'ihâ*, thk. Muhammed Ahmed Câdel'l-Mevlâ Bek, Alî Muhammed en-Necâvî, Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: Menşûrâti'l-Mektebeti'l-Asriyye" 1987
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân Ebû Bekr es-. *Mu'terakü'l-Akrân fi İcâzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şemsüddîn, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî eş-. *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakkı min 'İlmi'l-Uşûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî İbnü'l-Arabî el-Eserî, Riyâd: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- Şîrâzî, Âyetullâh Muhammed el-Huseynî eş-. *Tavdîhu Nehci'l-Belâga*, Dimaşk: Dâru'l-Ulûm, 2002.
- Tehânevî, Muhammed Alî et-. *Mevsûatü Keşşâfi'l-İstîlâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk: Alî Dehrûc, Abdullâh el-Hâlidî ve Corc Zînâtî, Beyrut: Mektebetü Lübnân-Nâşîrûn, ts.
- Tüsterî, el-Hâcc eş-Şeyh Muhammed Takıyy et-. *Behcü's-Sibâğa fi Şerhu Nehci'l-Belâga*, Tahran: Dâr-ı Emîr-i Kebîr, 1956.
- Ullmann, Stephen. *Words and Their Use*, Devru'l-Kelime fi'l-Luğa, trc. Kemâl Bişr, Kahire: Mehtebetü'ş-Şebâb, ts.

- Umar, Ahmed Muhtâr, *İlmü'd-Delâle*, Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 5. Baskı, 1998.
- Vendryes, Joseph. *el-Luğa*, trc. Abdulhamîd ed-Devâhîlî ve Muhammed el-Kassâs, Kahire: Mektebetü'l-Anglo el-Misriyye, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Umar ez-. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk. Halîl Me'mûn Şihâ, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Baskı, 2009.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır ez-. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye & Dâru'l-Ma'rife, 1957.
- Zeydân, Georgi (Corcî). *el-Felsefetü'l-Luğaviyye ve'l-Elfâzu'l-Arabiyye*, Kahire: Matbaatü'l-Hilâl, 2. Baskı, 1904.
- Zwîn, Alî. *Menhecü'l-Bahsi'l-Luğavî beyne't-Türâs ve 'İlmi'l-Luğati'l-Hadîs*, Bağdat: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfiyye el-Âmme, Âfâk Silsiletü Kütüb Şehriyye, 1986.



## ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

DOI: 10.51605/mesned.1201963

Gönderim Tarihi: 13.11.2022 | Kabul Tarihi: 17.12.2022

# Kur'ân'ın Yaygın Tanımı Açısından Şâz Kıraatin Değeri\*

*-The Value of Shâdh Qirâ'ât in Terms of The Common Definition of The Qur'ân-*

**Mehmet Maşuk Acar\*\***

**Atıf/Citation:** Acar, Mehmet Maşuk. "Kur'ân'ın Yaygın Tanımı Açısından Şâz Kıraatin Değeri/The Value of Shâdh Qirâ'ât in Terms of The Common Definition of The Qur'ân". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2022- 2): 243-267.

### Öz:

Şâz kıraatler tarih boyunca birçok farklı biçimde tanımlanmıştır. Bu kıraatler hakkında yapılan tanımlardan biri de Kur'ân'ın yaygın tanımı çerçevesinde geliştirilmiştir. Daha çok usulcüler tarafından dillendirilen "Kur'ân, yedi harf üzere, mushafın iki kapağı arasında, mütevâtir olarak gelmiştir." şeklindeki yaygın tanıma göre, bu vasıfları taşımayan kıraatler şâzdır. Böylece söz konusu âlimler Kur'ân'ın tanımı üzerinden şâz kıraatlerin mahiyetini anlamlandırdıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca söz konusu usulcüler tarafından Kur'ân'a yönelik birçok tanımın yapıldığını, birbiriyle örtüşen bu tanımlardan en yaygın ve kapsayıcı olanının yukarıda aktarılan yaklaşım olduğunu belirtmek gerekir. Aktarılan tanımdan da anlaşılacağı gibi, âlimlerin mevzubahis tanımında birleştikleri hususlar genellikle Kur'ân'ın "iki kapak arasında bulunma" ve "mütevâtir olma" özellikleridir. Bu durumda Kur'ân'ın tanımında mezkûr iki niteliği taşımayan kıraatlerin şâz addedilerek reddedilmeleri öngörülmektedir. Bu özelliklerden hareketle çalışmada, söz konusu iki madde karşısında konumlandırılan şâz kıraatlerin Kur'âniyet vasıflarının detaylı analizi yapılmıştır. Buna bağlı olarak çalışmanın amacı, bahsi geçen iki unsurun şâz kıraatlerin mahiyeti açısından belirleyici olup olmadıklarını çözmeye çalışmaktır.

Söz konusu tanımlarda "دَقْتَيْن" (deffeteyn) şeklinde geçen ve Arapçada Kur'ân'ın iki kapağı için kullanıldığı anlaşılan bu tabir, Hz. Osman zamanında teksir faaliyetiyle ortaya çıkan mushafın kapaklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu ifade, bahsi geçen mushafın her birine serpiştirilmiş makbûl kıraatlerin tamamını kapsamış olmalıdır. Ancak belirtmek gerekir ki, mevzubahis mushafın kapakları dışındaki tüm kıraatlerin merdûd anlamıyla şâz oldukları iddia edilemez. Zira mushafın iki kapağı dışında kalıp yazıya aktarılamayan (imâle, işmâm, tağlîz vb.) sahîh kıraatler bulun-

\* Bu çalışma 2022 yılında İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri alanında tamamlanan 'Kıraat İlminde Şâz Olgusu' adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Öğr. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mahsuk.acar@kocaeli.edu.tr. Orcid: 0000-0002-9353-8736.

maktadır. Bu durumda yazıya geçirilemeyen bu sahih kıraatler, üç şartı yerinde olup yeterli seviyede şöhret bulamayan şâz kıraatler ve mevzû ile müdrec mahiyetini haiz merdûdların hepsi aynı statüde değerlendirilecektir. Hâsılı Kur'an'ın tanımında geçen iki kapak kaydı Kur'an için bile asli bir mahiyet tanımı taşımadığı, arızî bir durum olduğu, böylece şâz kıraatleri reddetmek için yeterli bir argüman olmadığı belirtilmelidir. Nitekim kimi araştırmacılara göre Kur'an'ın tanımında yer alan "iki kapak" kaydı ile Kur'an'ın zâtî sıfatı değil arazının kastedilmesi gerektiği öngörülmektedir.

Mevzubahis Kur'an tanımında yer alan "deffeteyn" gibi "tevâtür" vurgusunun da şâz kıraatlerin Kur'âniyeti konusunu işleyen birçok âlimin temel hareket noktası olduğu müşahede edilmiştir. Zira onlara göre âhâd olması sebebiyle şâz kıraatler, Kur'an'ın tanımında bulunan tevâtürlük unsurunu taşımazlar. Bu yaklaşıma göre söz konusu tevâtürlük olgusunu barındırmayan tüm âhâd kıraatler şâz kabilinden değerlendirilir. Ne var ki bir kıraatin âhâd olması onun sahih kıraatlerin çerçevesinden çıkarılmasına sebep olmaz. Çünkü sahih kıraat rivayetleri özellikle de tariklerinin ihtilaf etikleri vecihlerin her biri tek tek incelenirse neredeyse -yaygın ve yerleşik tarifine göre- mütevâtir kıraat bulunmamaktadır. Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Şâme ve İbnü'l-Cezerî gibi kıraat otoritelerinin bu meyanda tevâtür ilkesini zorunlu görmemeleri de söz konusu iddiayı desteklemektedir. Nitekim adı geçen âlimler üç şartı yerinde olup yeterince şöhret kazanmış bir kıraatin Kur'an'dan sayılması gerektiğini, mütevâtirlik vasfını aramanın gereksiz olduğunu özellikle vurgulamışlardır. Bu bağlamda elde edilen veriler ışığında Kur'an'ın tanımında yer verilen gerek "iki kapak arasında bulunma", gerekse "mütevâtir olma" maddelerinin şâz kıraatleri reddetmeye yol açacak özellikte olmadıkları anlaşılmıştır. Nitekim duruma göre bu iki özelliğin bazı sahih kıraatlerde dahi bulunmadıkları tespit edilmiştir. Mamefih Kur'an'ın tanımı üzerinden şâz kıraatleri değerlendirmenin de başlı başına bir usul hatası olduğunu söylemek gerekir. Sonuç olarak Kur'an'ın tanımı üzerinden şâz kıraatlerin içeriğinin anlamlandırılmayacağı belirtilmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Kıraat, Şâz, Mütevâtir, Kur'an Tanımı, Mushaf'ın İki Kapağı.

#### Summary:

Shâdh qirâ'âts (lit. rare/atypical recitations/readings) have been defined, through out the history, in many different ways. One definition of rare/atypical qirâ'âts has been developed within the framework of the commonly accepted widespread description of the Qur'an. Which states that the Qur'an, reached us in tawâtür with seven letters and preserved between the two covers of muşhaf. This definition, voiced most often by methodologists, labels qirâ'âts that are void of these characteristics as shâdh. We can assume, therefore, that the aforementioned scholars have tried to determine that nature of rare/atypical recitations/readings based on their description of the Qur'an. It should be noted, in addition, that methodologists have provided many overlapping definitions of the Qur'an among which the most common and comprehensive is the one given above. As can be understood from this description, "being preserved between two covers" and "being passed down in tawâtür" are features on which scholars have unanimously agreed in definition of the Qur'an. Such a description also presupposes the rejection of qirâ'âts that do not possess these two features as shâdh. This study, therefore, undertakes a detailed analysis concerning the qualification of shâdh qirâ'âts as holy divine speech in light of the two stipulations mentioned above. Furthermore, the study tries to examine how effective and decisive these stipulations are in defining the nature of rare/atypical recitations/readings.

This expression, which is used as "دَفَّتَيْن" (daffatayn) in the aforementioned definitions and is understood to be used for two covers of the Qur'an, refers to the covers of the mushafs in the period of the Caliph Osman. Accordingly, the phrase "two covers" should cover all acceptable qirâ'âts interspersed with each muşhaf mentioned. However, it should be noted that it cannot be claimed that all qirâ'âts, except for the covers of the muşhafs in question, are shâdh in the mardûd sense. Because there are şaḥīḥ qirâ'âts (imâlah, ishmâm, taghlîz, etc.) that do not fit between the two covers of the muşhaf. In this case, these authentic qirâ'âts that cannot be written down, the shâdh qirâ'âts whose three conditions are in place but cannot find sufficient fame, and the mardûds who have the nature of the mevzû and mudraj will all be evaluated in the same status. In short, it should be noted that the two cover entries in the definition of the Qur'an do not carry a definition of essential nature even for the Qur'an, it is a temporary situation, so that it is not a sufficient argument to exclude



shādh. As a matter of fact, some researchers think that the "two covers" in the definition of the Qur'ān should not be the main adjective of the Qur'ān, but a temporary adjective.

Like the emphasis on "two covers" in the definition of the Qur'ān, the emphasis on "tawātūr" is seen as the main point of departure for almost all scholars who deal with the issue of whether shādh qirā'āts are a part of the Qur'ān. Because according to them, shādh qirā'āts do not carry the element of tawātūr found in the definition of the Qur'ān, since they are āḥād. According to this approach, all āḥād qirā'āts that do not contain the aforementioned phenomenon of tawātūr are evaluated in terms of shādh. However, the fact that a qirā'āt is āḥād does not cause it to be removed from its ṣaḥīḥ framework. Because if each of the aspects of ṣaḥīḥ qirā'āts is examined one by one, there is almost no mutawātir qirā'āt according to the definition of famous and established. The fact that qirā'āt scholars such as Makkī ibn Ebī Ṭālib, Abū Shāmah and Ibn alJazarī do not consider the principle of "tawātūr" necessary in this regard also supports this claim. As a matter of fact, these scholars especially emphasized that a qirā'āt that has three conditions and has gained enough reputation should be counted from the Qur'ān, and that it is unnecessary to seek the qualification of mutawātir. In the light of the data obtained, it has been understood that the "between two covers" and "mutawātir" clauses in the definition of the Qur'ān do not have a feature that will lead to rejecting shādh qirā'āts. As a matter of fact, according to this situation, it has been determined that even these two features do not exist in some authentic qirā'āts. However, it must be said that evaluating the shādh qirā'āts through the definition of the Qur'ān is a procedural error in itself. As a result, it should be stated that the content of shādh qirā'āts cannot be interpreted through the definition of the Qur'ān.

**Keywords:** Qur'ān, Qirā'āt, Shādh, Mutawātir, Definition of the Qur'ān, The Two Covers of the Muşhaf.

## 1. GİRİŞ

İslâm âlimleri tarafından Kur'ân'ın tanımına yönelik pek çok görüş ortaya konmuştur. Bunlardan bazıları farklılık arz etse de geneli itibarıyla bu tanımlarda birbiriyle örtüşen yaklaşımlar hâkimdir.<sup>1</sup> Bu bağlamda Kur'ân'ın tanımları arasında en yaygın ve kapsayıcı olanının Debûsî (ö. 430/1039), Serahsî (ö. 483/1090 [?]), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310) gibi usûlcülerin benimsediği yaklaşım olduğu söylenebilir. Onlara göre Kur'ân, "Yedi harf üzere, mushafın iki kapağı arasında, mütevâtir olarak gelen Allah'ın kelamıdır."<sup>2</sup> Yine Şevkânî (ö. 1250/1834) tarafından şu tanım yapılmıştır: "Kur'ân, Hz.

<sup>1</sup> Örneğin Şevkânî'nin zikrettiği tanımlar arasında şunlar vardır: "İki kapak arasında mütevâtir bir şekilde nazil olandır"; "Mushaflarda yazılıp şüphe edilmeyecek biçimde Hz. Peygamber'e tevâtürden indirilen Kur'ân'dır." Bkz. Muhammed b. Ali b. Abdillâh eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min 'İlmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed 'Azzû 'Anâye, (Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999), 1/85-86. Keza bu konuda Zürkânî de mütekellimün, usûliyyûn, fukahâ ve Arap dâilçileri gibi grupların bu noktadaki yaklaşımlarını ayrı ayrı değerlendirmektedir. Bkz. Muhammed Abdül-'Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2006), 17-21.

<sup>2</sup> Bkz. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999) 1/29; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfiî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993), 81; Ebû Zeyd Abdullâh b. Ömer b. İsa ed-Debûsî,

*Peygamber'e indirilen, mushaflara yazılan ve bize mütevâtir yolla nakledilen bir kitaptır.*"<sup>3</sup> Keza Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) "*Kur'ân, bize mushafın iki kapağı arasında tevâtüren aktarılan şeydir.*"<sup>4</sup> şeklinde bir tanım yaptığı görülmektedir. Dikkat edilirse aktarılan tanımlarda özellikle iki husus öne çıkmaktadır: Bunlardan birincisi Kur'ân'ın "mütevâtir olması", ikincisi ise onun "mushafın iki kapağı arasında bulunması" başlıklarıdır. Hem kıraat hem de usûl gibi alanlarda imtiyaz etmiş ulemanın çoğunlukla bu iki ifadeden hareketle şâz kıraatlerin Kur'âniyetine dair hüküm verdikleri anlaşılmıştır. Bu sebeple şâz kıraatlerin Kur'âniyet vasfının bulunup bulunmadığını bu iki ifadeyi esas alarak okuma zorunluluğu doğmuştur. Ancak mezkûr iki başlığa geçmeden önce kısaca şâz kıraatlere temas etmek yerinde olacaktır.

Şâz kıraatler, tarihi süreçte geçirdikleri anlamsal değişim, dönüşüm ve problemleriyle dinamik bir yapı arz etmektedirler. Bu bağlamda kıraat ilminin kategorize edilmesinde şâz kıraatlerin haiz oldukları yerin bilinmesi son derece önem arz etmektedir. Şimdi kısaca şâz kavramının sözlük ve terim anlamlarına değinilecektir.

Sözlükte (ش-ذ-ز) "ş-z-z" kökü temel anlam olarak "bir gruptan ayrılıp tek kalmak" anlamına gelmektedir.<sup>5</sup> Ayrıca bu kök, "az ve nadir olmak",<sup>6</sup> "hata yapmak",<sup>7</sup> "herhangi bir kabileye müntesip olmamak",<sup>8</sup> "kıyasa muhalif ol-

*Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 20; Şemsü'l-Eimme Ebû Bekr b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûli's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/279; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2002), 1/199; Sadüddin Mesud b. Ömer et-Teftâzânî, *et-Telvîh 'ala't-Tevdîh li metni't-Tenkîh*, (Kâhire: Matba'atü Muhammed Alî Sabîh ve Evlâdüh, 1957), 1/46; Ebü'l-Bekkat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseffî, *el-Menârü'l-Envâr*, (İstanbul: el-Matbaatü'l-Mirkat, ts.), 42.

<sup>3</sup> Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, 1/85.

<sup>4</sup> Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 1/29.

<sup>5</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/316; Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/180.

<sup>6</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 2/316; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğâ*, 3/180; Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 3/494.

<sup>7</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğâ*, 3/180; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/494.

<sup>8</sup> Bu anlamın referansı için bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/494; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-lüğâ ve sihâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 2/565.

mak”<sup>9</sup> gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Buna mukabil terim olarak şâz kavramının disiplinler açısından pek çok manada kullanıldığını, tarihsel süreçte ise ona yüklenen ıstılâhî kullanımın değişiklik gösterdiğini ifade etmek gerekir. Çünkü bu kavram sadece kıraat ve tefsirin değil; Arap dili, hadis, usul vb. disiplinlerin de ilgi alanına girmiş ve onun hakkında kimi zaman paralellik arz eden kimi zaman da farklılık gösteren tanımlamalar yapılmıştır.<sup>10</sup> Burada sadece kıraat disiplini açısından öne çıkan birkaç tanımı zikretmek yararlı olacaktır. Taberî’ye (ö. 310/923) göre şâz kıraat, “*Ümmetin açık ve yaygın bir nakille getirdiği kıraatlerden ayrılarak tek kalandır.*”<sup>11</sup> şeklindedir. İbn Mücâhid<sup>12</sup> (ö. 324/936), Ebû Ali el-Fârisî<sup>13</sup> (ö. 377/987) ve İbn Cinnî<sup>14</sup> (ö. 392/1002) gibi pek çok âlime göre ise ‘yedi kıraatin dışında kalan tüm okumalar’ şâz kavramının içeriğini oluşturur. Sehâvî (ö. 643/1245) gibi diğer bazı âlimler ise “*Mütevâtir olmayan her kıraat şâz-*

<sup>9</sup> Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Kitabü't-tâ'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk Mişâvî, (Kahire: Dâru'l-Fadîle 1985), 106; Tehânevî'ye göre, kıyasa aykırı olsun veya olmasın varlığı az olan şeye “nadir” denir. Bkz. Muhammed Alî et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-funûn*, thk. Alî Dahrûc, (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/1000. Cürcânî ise şâz, nadir ve zayıf arasında net bir ayırım yapmaktadır. Bunun için bkz. Cürcânî, *Kitabü't-tâ'rîfât*, 106-107.

<sup>10</sup> Dilbiliminde yapılan bazı şâz tanımları için bkz. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-âyn*, 2/316; Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-hucce fi tesbîti'n-nübüvve (Resâilü'l-Câhız* içinde), thk. Abdüsselâm M. Hârun, (Mısır: el-Mektebetü'l-Hancî, 1979), 3/224, 229; Cürcânî, *Kitabü't-tâ'rîfât*, 106; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lügâ*, 2/127, 383. Hadis ilmindeki bazı tanımları için bkz. Muhammed b. Abdullah Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Ma'rîfetü 'Ulûmi'l-hadis*, thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1977), 119; Ebü'l-Alâ Muhammed Abdurrahman el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 2/84; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisü'l-hâsîs Şerhu İhtisârî 'Ulûmi'l-hadis*, (b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 2014), 73, 154, 156; Abdullah Aydın, “Şâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/385. Fıkıh disiplinindeki bazı tanımları için bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/316, 317, 2/108; Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdurrazzâk Affî, (Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982), 1/236-237; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994), 1/175, 409, 411; 3/113.

<sup>11</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/182. Ayrıca bkz. Necmettin Hanay, “Şâz Kıraat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî Fakültesi Dergisi* 4/8, (Aralık 2017), 295.

<sup>12</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâat*, thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısır, 1972), 87.

<sup>13</sup> Ebû Ali el-Hasan b. Abdülğaffar el-Fârisî, *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*, thk. Bedrüddîn Kahveci-Beşir Coycati, (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 1/3, 6.

<sup>14</sup> Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzî'l-kirâat ve'l-idâhi 'anhâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/102.

dır.”<sup>15</sup> şeklinde bir tanım yapmışlardır. Ebû Şâme'nin (ö. 665/1267) iki görüşünden biri<sup>16</sup> ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Tayyibe'*de ifade ettiği görüşü<sup>17</sup> ise kıraat tespit kriterlerinden üçüne<sup>18</sup> uygun olana sahîh; üç kriterden birine uygun olmayana da şâz kavramının kullanılması yönündedir. Bu tanımların yanı sıra Kurtubî<sup>19</sup> (ö. 671/1273) ve bu konudaki farklı yaklaşımlarından birine göre İbnü'l-Cezerî tarafından *resmü'l-mushafa* aykırı olan kıraatlerin şâz olarak kabul edildiği görülmektedir.<sup>20</sup> Süyûtî'nin (ö. 911/1505) şâz tanımı ise yukarıdakilerden daha farklı olup o, bu tür kıraatleri, “senedi sahîh olmayanlar”<sup>21</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Görüldüğü üzere âlimler tarafından şâz kıraatlerle ilgili kimi zaman birbirine paralel kimi zaman da çelişkili tanımlar yapılmıştır.<sup>22</sup> Ancak söz konusu tanımların şâz kıraatlerin içeriğini anlamlandırma noktasında yetersiz kaldıkları söylenebilir. Bu tanım kaosunun yaşanmasına sebep olan birçok etkenden söz edilebilir.<sup>23</sup> Dolayısıyla mezkûr kıraatler için makul bir tanı-

<sup>15</sup> Ayrıca Sehâvî'ye göre bu kıraatlerin şâz diye tesmiye edilmelerinin sebebi bu kıraatlerin “cumhurun okuyuşunun dışında, ferd kalmaları”; Kur'an'dan sayılmamalarının nedeni ise “mütevâtir olmamaları”dır. Bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdüssamed Alemüddîn es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Abdülhak Abdüddâyim Seyfî'l-Kâdî, (Beirut: Muesesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1999), 1/85.

<sup>16</sup> Ebü'l-Kâsım (Ebü Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmâil Ebü Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tata'allaku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç, (Beirut: Dâru Sâdr, 1975), 171-172. Diğer görüşü ise “üzerinde icmâ edilen yedi kıraat sahîh, onun dışında kalanlar şâz kıraatlerdir” şeklinde olup kıraatleri genel anlamda ikiye taksim etmektedir. Bkz. Ebü Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 174. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Muhammed Temîm ez-Zağbî, (Cidde: Dâru'l-Hudâ, 1994), 32.

<sup>17</sup> İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr*, 32. İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'de “Sayılan üç şarttan birini taşımayan her kıraat ya zayıftır, ya şâzdır,” ifadelerine yer vermektedir. Bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Muhammed ed-Dabbâ', (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 1/15. Fakat İbnü'l-Cezerî'nin bu konuda üç farklı yaklaşım sergilediğini, bunlardan bir tanesinin *en-Neşr*'de sahîh kıraatlerde bulunması zorunlu olan kriterleri ele alırken kullandığı şâz ifadesinin “resmü'l-mushaf” a karşılık geldiğini belirtmek gerekir.

<sup>18</sup> Söz konusu kriterler için bkz. Mekî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an ma'âni'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, (Mısır: Dâru Nahda, 1977), 51; Ebü Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 171-172; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/15.

<sup>19</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsuddin el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-berdunî-İbrahim Atfîş, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 1/47.

<sup>20</sup> Bkz. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibin*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 19.

<sup>21</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb el-Arnaût-Mustafa Şeyh Mustafa, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2013), 167.

<sup>22</sup> Mehmet Dağ, “Kırâat İlminde Şâz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair -”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (Güz 2007), 92.

<sup>23</sup> Dağ, “Kırâat İlminde Şâz Kavramı”, 85-91.

mın tercih edilmesi kaçınılmaz bir durum haline gelmiştir. Kanaatimize göre şâz kıraatler için “nadir bulunmak veya çoğunluğun dışında kalmak gibi nedenlerle yeterli derecede şöhret bulamamak”<sup>24</sup> şeklinde genel bir ‘çatı tanımı’nın tercih edilmesi gerekmektedir. Bu genel tanımın altında ise meşhur üç kriteri barındıran kıraatlerin “makbul şâz”; üç kriteri haiz olmayanların da “merdûd şâz” şeklinde ikili taksime tabi tutulmaları zorunluk arz etmektedir.

## 2. KUR’ÂN’IN YAYGIN TANIMININ ŞÂZ KIRAATLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Tarihi süreçte bazı İslâm âlimleri şâz kıraatlerin sıhhat durumunu Kur’ân’ın tanımında var olan birtakım unsurları dikkate alarak değerlendirmişlerdir. Bu tanımlarda şâz kıraatlere etki eden unsurların ise Kur’ân’ın “mushafın iki kapağı arasında bulunması” ve “mütevâtir olması” şeklinde iki başlıktan müteşekkil olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu iki unsurun analiz edilip şâz kıraatlere etkilerinin ortaya konması bu kıraatlerin Kur’âniyet vasıflarının anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

### 2.1. Kur’ân’ın Tanımında Bulunan “İki Kapak Arası” İfadesinin Şâz Kıraatlerle İlişkisi

Kur’ân’ın tanımına yönelik yaklaşımlara bakıldığında özellikle bazı unsurların öne çıktığı görülmektedir. Söz konusu unsurlar arasında ise “iki kapak arası” kriteri göze çarpmaktadır. Zira genellikle usulcülerin öncülük ettiği meşhur anlayışa göre “Kur’ân’ın iki kapağı arasında bulunmayan tüm kıraatler şâzdır.” Nitekim Cüveynî<sup>25</sup> (ö. 478/1085), Gazzâlî,<sup>26</sup> Debûsî<sup>27</sup> ve Serahsî<sup>28</sup> gibi usulcüler

<sup>24</sup> Daha önce bu tanım İbn Mücâhid, İbn Cinnî gibi isimler tarafından benimsendiği gibi, muasır dönemde Mehmet Dağ ve İrfan Çakıcı gibi araştırmacılar tarafından da dillendirilmiştir. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a fi’l-kırâât*, 49-87; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/102-109; Dağ, “Kırâat İlminde Şâz Kavramı”, 103, 105; İrfan Çakıcı, *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 162.

<sup>25</sup> İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Me’âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli’l-fikh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 1/257; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fi usûli’l-fikh*, (Kahire: Dâru’l-Kütübî, 1994), 2/209.

<sup>26</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Manhûl min ta’likâti’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heytû, (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsır-Dımaşk, Dâru’l-Fikr, 1998), 374-376.

<sup>27</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 20.

<sup>28</sup> Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1/279.

bu görüştedir. Keza “Hiç kimse Yakûb (ö. 205/821) ve Ebû Ca’fer’in (ö. 130/747-48) kıraatlerini inkâr etmemiştir; fakat iki kapak arasında bulunmayan okuyuşlar inkâr edilmiştir.”<sup>29</sup> diyen kıraat otoritesi İbnü’l-Cezerî, tüm sahîh kıraat vecihlerinin iki kapak arasına serpiştirildiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla doğrudan temas etmese bile ona göre de şâz okuyuşlar iki kapağın arasında kendilerine yer bulamamışlardır. Şimdi de “iki kapak” ifadesiyle neyin kastedilebileceğine bakalım.

Arapçada “دَفْتَيْن” kelimesi “bir şeyin kenarı, yan tarafı”<sup>30</sup> anlamına gelmektedir. Kaynaklarda bu tabirin genelde Kur'an'ın iki kapağı için kullanıldığı görülmektedir.<sup>31</sup> Kapakların Kur'an'ın iki tarafını kapladığı için “deffeteyn” ismini aldığı anlaşılmaktadır. Bu ifade Kur'an'ın tanımında sık sık kullanılmaktadır.<sup>32</sup> Bu durumda, mezkûr ifade ile mevcut matbu mushafların kapağı mı, yoksa Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde istinsah edilen mushaflarınki mi kastedilmiştir? gibi sorular gündeme gelecektir. Çünkü genel anlamda “iki kapak” ifadesi elde mevcut Kur'an'lardan başlayarak Hz. Osman dönemindeki mushafların kapaklarına kadar tüm zamanlarda mütedavil Kur'an kapaklarını kapsama ihtimali bulunmaktadır. Mamafih aşağıda örnekleri aktarılan görüşlere bakıldığında “deffeteyn”den kastedilen şeyin Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafların kapakları olduğu anlaşılmaktadır. Durum böyle olunca da bu ifade, çoğaltılan o mushafların her birine yerleştirilen sahîh ve makbûl kıraat farklılıklarının tümünü kapsamış olacaktır.<sup>33</sup> Bununla birlikte mutlak anlamda

<sup>29</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/40.

<sup>30</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'ayn*, 2/35.

<sup>31</sup> Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, (Kâhire: Merkezi Hicr lî'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011), 4/637, (No. 4051); Ebü'r-Rebî' Süleyman Necmeddîn et-Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Turki, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 2/5; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ed-Dimyâti, *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-arba'ate 'aşer*, thk. Enes Mehera, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 8; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 126, 197, 296, 297, 299; Mennâ' b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kurân*, (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000), 139; es-Seyyid Rizku't-Tevîl, *Medhal fi 'ulûmi'l-kirâat*, (Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985), 49.

<sup>32</sup> Örnek olarak bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 20; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/279; Ebü Şucâ' Muhammed b. Ali b. Şuayb Fahrüddin İbnü'd-Dehhân, *Takvîmü'n-nazar fi mesâilin hilâfiyyetin zâi'a ve nebezin mezhebiyyetin nâfi'a*, thk. Sâlih b. Nâsır b. Sâlih el-Huzeym, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/99; Tûfi, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/5; Muhammed İbrahim Muhammed Sâlim, *Ferîdetü'd-dehr fi te'sîli ve cem'i'l-kirâat*, (Kahire: Dâru'l-Beyâni'l-'Arabî, 2003), 4/800; Abdü'l-Alî Muhammed b. Nizâmüddîn el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût bi Şerhi Müsellemi's-subût*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/9.

<sup>33</sup> Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 2/573-574; ayrıca bkz. Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 90-91.

zikredilen mushafların zayıf veya merdûd kabilinden kıraatleri barındırmadığı; fakat imlaya uygun ama tartışmalı olan bazı kıraatlere de müsait bir yapıda bulunduğu söylenebilir.

Kıraat farklılıklarının yansıtılması noktasında Hz. Osman döneminin Mushaflarının günümüzdekilerden daha elverişli olduğunun altını çizmek gerekir. Şu da ikrar edilmelidir ki, gerek o dönemde birçok kıraat farklılığını yansıtan mushaflar, gerek günümüzde iki kapak arasında bulunanlar şüphesiz Allah'ın kelimelerinden başka bir şey değildir.<sup>34</sup> Bu bağlamda bazı araştırmacılar, sahabenin nazil olan Kur'an'ı iki kapak arasında bir araya getirme ve ona ait olmayan kıraatleri ondan uzak tutmadaki üstün çabalarının buradaki mushaf kaydının konulmasının temel nedenlerinden biri olduğunu kaydetmektedirler. Buna göre tilavet açısından mensûh, hüküm bakımından ise bâkî olan ayetler gibi hususların bu kayıtla dışarıda tutulduğunu nakletmektedirler.<sup>35</sup>

Yukarıdaki girizgâhın nedeni şâz kıraatlerin hangi mushaf bağlamında tartışma konusu yapılacak olmasıdır. Zira istisnaları bulunmakla beraber hâlihazırda Türkiye başta olmak üzere birçok ülkede basılan Kur'an'larda resmî'l-mushafa uygun olmayan imlalar bulunmaktadır.<sup>36</sup> Bu durumda pek çok sahîh kıraat iki kapak dışında kalacaktır. Dolayısıyla bu kıraatleri sırf kapakların dışında diye şâz sayılmayacağına göre "kapak" meselesini tayin etme ihtiyacı doğacaktır. O halde bu ifadeden maksat Hz. Osman döneminde çoğaltılan birden çok<sup>37</sup> mushafın kapaklarıdır demek daha doğru olacaktır.<sup>38</sup> Peki, söz konusu mushaflar orijinal imla şekilleriyle elimize ulaşmadığına göre<sup>39</sup> nasıl esas

<sup>34</sup> Sâlim, *Ferîdetü'd-dehr*, 4/800.

<sup>35</sup> Muhammed İsa Yüksek, "Tanımları Bağlamında Kur'an-Kırâat Özdeşliği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 229.

<sup>36</sup> Bkz. Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/245-246.

<sup>37</sup> Burada "birden çok" ifadesi özellikle seçilmiştir. Çünkü kıraat vecihlerinin çoğaltılan mushafların her birine ayrı ayrı serpiştirildiği bildirilmektedir. Bunun sebebinin ise Hz. Peygamber'den gelen sahîh kıraatlerin tamamının bu mushaflara yansıtılmak istenmesidir. Bkz. Maşalı, "Mushaf", 31/243. Dolayısıyla sadece bir bölgeye gönderilen mushafın iki kapağı değil, farklı vecihlerle farklı beldelere gönderilmiş olan toplam mushaflar kastedilmiştir.

<sup>38</sup> Bu ifadeyi bazı âlimlerin Kur'an tanımlarında görebiliyoruz. Mesela Debûsî gibi bazı âlimlerin özellikle mushafın çoğulu "mesâhif" tabirini kullanmaları takdire şayandır. Bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 20; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/279.

<sup>39</sup> Tayyar Altıkulaç, "Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf Nüshaları", 11. (çevrimiçi): <http://www.kuramer.org/documents/test/hz-osman-a-nispet-edilen-mushaf-nushalari-pdf>. (Erişim: 14 Eylül 2022). Ayrıca bkz. a.mlf., "Mushaflarda İmlâ Meselesi", *Ircica Journal* 1 (ts.) 10. Bu

alınabilirler? Bu durum şöyle açıklanabilir: O mushaflara bağlı bulunan imam ve şehir halkının şifahi kıraatleri tedvin sürecinde yazıya döküldüğünden söz konusu imlayı yansıtmaktadırlar. Bütün bu önermelerin sonucunda şu problemle karşılaşılması kaçınılmazdır: O halde söz konusu mushaf kapaklarının dışında kalan tüm okuyuşlar şâz mıdır? Şimdi de bu sorunun cevabını açmaya çalışalım.

Kıraat âlimlerinden Ebû Şâme'ye göre Allah'ın nazil ettiği Kur'ân, elimizde iki kapak arasında bulunandan başka bir şey değildir.<sup>40</sup> Bu yaklaşımı daha da ileriye götüren Nüveyrî (ö. 857/1453) ise "Kur'ân'ın iki kapağı arasından başka bir okuyuş sergileyenin ya tevbe etmekten ya da boynu vurulmaktan başka çaresi yoktur."<sup>41</sup> ifadesini nakletmektedir. Esasen Ebû Şâme'nin söz konusu düşüncesinin isabetli olmakla birlikte tamamlanması gereken yönlerinin olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü elimizdeki mushafların iki kapağı dışında olup yazıya aktarılamayan sahîh ve makbûl kabilinden okuyuşlar bulunmaktadır. O halde Kur'ân'ın iki kapağı dışında kalanlar şâz kıraat ise sahîh okuyuşlar arasında bulunmasına rağmen ses ve lehçeden ibaret olup yazıya aktarılamayan, edâ cihetinden sayılan (imâle, işmâm, tağlîz vb.) uygulamaların durumu nedir? Soru cevapsız kalacağı için tüm kıraat vecihlerinin imlada yer alması imkân dâhilinde değildir. Böylece "iki kapak dışında sahîh kıraat yoktur" şeklindeki tezin makul karşılanmayacağı da anlaşılacaktır. Nitekim iki kapak arasında olanları sahîh, onun dışında kalanları da şâz saydığımızda yazıya aktarılamayan sahîhler ve üç şartı yerinde olup yeterince şöhret bulamadığından şâz kalmış makbûl kıraatler de merdûd okuyuşların arasına alınır. Bunun yanlışlığı da aşîkârdır. Çünkü meşhur üç kritere ve şöhret vasfına sahip olup Kur'ân'ın iki kapağının dışında da sahîh okuyuşlar bulunabilir.<sup>42</sup> Esasen İbnü'l-Cezerî'nin bu hususta aktardığı sözleri hatırlamak yararlı olacaktır. O, Kur'ân'ın ezberlenmesi meselesinde şu ifadelerle yer verir: "Şüphesiz Kur'ân'ın naklinde esas dayanak kalp ve gönüldür (ezber), yazı ve mushaf (kitâbet) değildir."<sup>43</sup> Bu sözlerden şunu çıkarabiliriz: Kur'ân'ın yazılı olmayan, iki kapağı arasında bulunmayan ama şifahi ola-

---

makale, adı geçen derginin ilk sayısında Arapçaya çevrilerek yayımlanmak üzere hazırlanmıştır. <https://docplayer.biz.tr/56394665-Mushaflarda-impla-meselesi-1.html>. (Erişim: 08 Ekim 2022).

<sup>40</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 45.

<sup>41</sup> Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, thk. Mecdi Muhammed Surûr Sa'd Bâslûm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/124.

<sup>42</sup> Yazıya aktarılması mümkün olmayan ses veya med ile ilgili kıraat vecihlerini buna örnek verebiliriz.

<sup>43</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/12, 14.



rak nakledilen, kurrânın tedrisatıyla ağızdan ağıza yayılan sahîh okuyuşları çoğunlukta bulunmaktadır.

Kur'ân'ın tanımını yapan bazı âlimlerin Kur'ân-kıraat ayırımını dikkate almadan meseleyi sadece Kur'ân'ın iki kapağı arasında değerlendirip olaya kıraat farklılıkları penceresinden bakmadıkları anlaşılmaktadır. Çünkü Kur'ân'ın tanımını "iki kapak arası" tabirini kullanarak yapanların bu adımı, adı geçen kapakların dışında da bazı sahîh kıraatlerin var olabileceği hususunu hesaba katmadığını düşündürmektedir. Bunun delili ise onların iki kapak arasındakileri mütevâtir, dışındakileri ise şâz kabul etmeleridir.<sup>44</sup> Bu bağlamda mütekaddim dönem usulcülerinden Debûsî'nin Kur'ân tanımı verilebilir. O, Kur'ân'ı şöyle tanımlamaktadır: "*Allah'ın kitabı, mushafların iki kapağı arasında meşhur yedi harf doğrultusunda mütevâtir bir şekilde bize nakledilendir.*"<sup>45</sup> Bu tanımın bir benzerinin -birçok âlim gibi- Serahsî tarafından da benimsendiği görülmektedir.<sup>46</sup> Bu yaklaşımları serdeden iki âlim de bir yandan tevâtüre vurgu yaparken diğer yandan da o mütevâtir okuyuşların iki kapak arasında bulunma şartını öne sürmektedirler. O halde bu tanımı yapan âlimlere göre iki kapak arasında bulunmayan kıraatlere "Kur'âniyet" vasfı tevdi edilemez. Serahsî bunu şu şekilde açıklıyor: "*Mütevâtir seviyesine ulaşmayan şey, gözle görme derecesine ulaşamaz, böylesi bir şeyle de Kur'âniyet sabit olamaz.*"<sup>47</sup> Anlaşılan burada iki kapak arasında bulunmayan okuyuşların mütevâtir olmaması sebebiyle şâz kıraat kabul edildikleri ve bu türden okuyuşların Kur'ân'dan sayılamayacağı iddia edilmektedir. Ancak Kur'ân'ın tanımında geçen iki kapak meselesine kelam ve mantık disiplinleri açısından bakılırsa bu kaydın Kur'ân için bile asli bir mahiyet tanımı taşımadığı, arızî bir durum olduğu görülür. Nitekim bazı araştırmacıların dile getirdiği Kur'ân'ın tanımındaki "iki kapak" kaydı ile Kur'an'ın zâtî sıfatı değil arazî kastedilmesinin daha uygun olacağı tespiti<sup>48</sup> bu noktaya ışık tutmaktadır.

Serahsî ile aynı görüşte olan diğer bir isim ise İbnü'd-Dehhân'dır (ö. 592/1196). O da Kur'ân tanımını iki kapak arası ve mütevâtirlik fikriyle açıkladıktan sonra şâz kıraatlerin mütevâtirin yerine geçemeyeceğinin altını çizmektedir. Fakat bu sözlerinden sonra şâz kıraatlerin içeriğini müdrec okumalarla

<sup>44</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 98.

<sup>45</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 20.

<sup>46</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/279.

<sup>47</sup> Bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/279.

<sup>48</sup> Yüksek, "Tanımları Bağlamında Kur'ân", 230, 231.

doldurması, olayı bambaşka bir mecraya taşımaktadır.<sup>49</sup> Zira İbnü'd-Dehhân'ın bu açıklamalarından Kur'an'ın iki kapağı dışında başka hiçbir sahîh kiraatin bulunamayacağı anlaşılmaktadır. Ayrıca o, tarihte az rastlanan bir şâz tanımı yapmakta ve kavramı tefsîrî ilaveler olan müdreclerle açıklamaktadır.<sup>50</sup> Dolayısıyla İbnü'd-Dehhân'a göre mütevâtir kiraatlerin dışında kalan tüm kiraatler şâzdır. Bunların içinde müdrecler olabileceği gibi zayıf hatta mevzû kiraatler dahi olabilir. Bize göre sakîm olan bu yaklaşımın doğruluğunu ispat etmek pek mümkün gözükmemektedir.

Kur'an'ın tanımı üzerinden hareket edip "iki kapak arası" meselesine ilişkin değerlendirmede bulunan Bâkîllânî (ö. 403/1013) usulcülere yakın bir tavır ortaya koymaktadır. Yalnız bu iki yaklaşım arasında ince ayırım vardır. Şöyle ki, Bâkîllânî bazı sahâbeye nispet edilen ve mushafın iki kapağı arasındaki metinle örtüşmeyen birtakım kiraatlerin Kur'an olarak tavsif edilemeyeceğini belirtmektedir. Buna sebep olarak da o, iki kapak arasındakilerin mütevâtirliğine karşın bu kiraatlerin âhâd oluşunu göstermektedir.<sup>51</sup> Fakat Bâkîllânî, bu noktada usulcülerden ayrılarak bir şeyin Kur'an olabilmesi için onun mütevâtir olmasını değil, sahâbenin onun Kur'âniyeti üzerinde icmâda bulunmuş olmasını yeterli görmektedir.<sup>52</sup> Dolayısıyla Bâkîllânî kesin bilgi ifade etmeyen âhâd haberle Kur'âniyetin sabit olamayacağını ifade ederken bir anlamda mushafın iki kapağının tazammun etmediği kiraatlerin de Kur'âniyetinin söz konusu olamayacağına ve şâz kalması sebebiyle bunların okunmaması gerektiğine işaret etmektedir.<sup>53</sup> Buna Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) başka âlimlerden naklen aktardığı bir notu da eklemek gerekir. Şöyle ki Zerkeşî'ye göre bazı âlimler, senedi sahîh olan birtakım şâz kiraatlerin sıhhatini değerlendirme bağlamında Kur'an'ın resm açısından neshedildiği, hüküm açısından ise baki olan bazı kiraatlerin bulunduğunu belirtmektedirler. Bu durumda onlara göre hükmü baki

<sup>49</sup> İbnü'd-Dehhân, *Takvîmü'n-nazar*, 1/99.

<sup>50</sup> Esasen problemin temel kaynaklarından biri de şüphesiz İbnü'd-Dehhân'ın şâz kiraat için yaptığı tanımda gizlidir. Zira o, tanımın daha geniş yelpazesi olan resmü'l-mushafa muhalefet üzerinden yürüyebilseydi, en azından müdrec olmayan "tevakkuflar edilen" (tevakkuflar edilmesi gereken müdrec dışı kiraatler için bkz. Muhammed b. Ömer Bâzmûl, *el-Kirâat ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, (Riyad: Câmî'atü Ummi'l-Kurâ Külliyyetü'd-da've ve usûli'd-dîn, 1996), 119 ) kiraatleri de kapsama ihtimali doğacak ve reddedilmesi kesinlik arz eden, kiraat değeri taşımayan müdrecler üzerinden fazlaca eleştirilmeyecekti.

<sup>51</sup> Kâdî Ebû Bekr İbnü't-Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kudât, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 2/421.

<sup>52</sup> Bâkîllânî, *el-İntisâr*, 2/425-426.

<sup>53</sup> Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kiraat İlmi*, 102.

olanı okumak değil, imlâ açısından kalıcı (metluy) olanı okumak vaciptir. Çünkü metluy olan Kur'ân'ın resmiyle beraber hükmünün de eda edilmesi gerekir. Metluy olmayan ise imlada bulunmadığından sadece hükmü icra edilip tilavetten sakıttır. O halde metluy olması gereken Kur'ân, metluy olmayan âhâd haberlerle sabit olamaz.<sup>54</sup> Aktarılan bu bilgiler ışığında metluy olmayan ama hükmü baki olan mensûh kıraatlerin bir kısmının şâz ve âhâd kıraatleri kapsadığını, bunların iki kapak arasında bulunmayışı neticesinde de mensûh çatısı altında âhâd adıyla tesmiye edildiğini söyleyebiliriz. Günümüze baktığımızda bazı çağdaş âlimlerin de yukarıda sunulan çerçevede kanaat belirttiği görülür. Mesela muasır Abdurrahman el-'Akk'a göre şâz kıraatler Kur'ân'dan değildir. Çünkü Kur'ân'ın lafzı mütevâtirdir ve bunlar da iki kapak arasında bulunanlardan ibarettir. Şâz ise hem tevâtürlük vasfını haiz değil hem de iki kapak arasında yer almamaktadır.<sup>55</sup> 'Akk'ın bu beyanında -yukarıdaki âlimlerin de görüşü muvacehesinde- mütevâtir okuyuşların Kur'ân'ın iki kapağı arasından ibaret olduğu, bunların dışında bulunanların ise şâz kaldığı fikri açıkça görülmektedir. Dolayısıyla günümüzdeki bazı âlimlerin bu konuda eski usulcülerin yaklaşımını aynen takip ettikleri anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Kur'ân'ın iki kapağı dışında değerlendirilen gerek imâl ve tağlîz gibi bazı sahîh kıraatlerin gerek 'aşere dışında kalan, mütevâtir olmayan, yeterince şöhrete ulaşamayan; fakat üç ölçüte uygun olup şâz diye nitelenen kıraatlerin reddedilmemesi gerektiği söylenebilir. Bunların her birinin ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekli olsa da sonuçta üç kriteri sağlayanlar makbûl kategorisinde yer almaktadırlar. Bu özelliklere sahip bazı kıraatleri sırf iki kapak arasında bulunmamaları sebebiyle şâz diye isimlendirip reddetmek doğru değildir.

## 2.2. Kur'ân'ın Tanımında Bulunan "Tevâtürlük" Vasfının Şâz Kıraatlere Etkisi

İlk dönemlerde şifahi sonra da yazılı kültürde kıraatleri kabul veya reddetmek, aynı zamanda onları ihtiva ettikleri özelliklere göre konumlandırmak için bazı şartlar belirlenmiş ve söz konusu kıraatleri derecelendirme ya da sınıflandırma yoluna gidilmiştir. Bu uygulamada asıl hedef, Kur'ân vasfı taşıyan kıraatlerle taşımayanları birbirinden ayırıp bunları kendi içinde sınıflandırmak-

<sup>54</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/224.

<sup>55</sup> Hâlid Abdurrahman el-'Akk, *Usûlü't-Tefsîr ve kevâ'idüh*, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 436.

tır.<sup>56</sup> Dolayısıyla bu uygulama için temyiz aracı olarak pek çok kriter belirlenmiş ve bir kıraatin sıhhati için bu kriterlere uygunluk şartı aranmıştır.

Kıraatlerin sıhhati konusunda belirleyici rol oynayıp süzgeç görevi gören kriterlerden biri hiç şüphesiz “tevâtürlük” vasfıdır. Nitekim şâz kıraatlerin Kur'âniyeti konusunu işleyen hemen tüm âlimlerin temel hareket noktasının Kur'ân tanımı ve o tanımda yer alan “tevâtürlük” vurgusu olduğu gözlemlenmektedir. Dolayısıyla genelde önce Kur'ân'ın tanımı yapılmakta, ardından onda bulunan tevâtürlük vasfını taşımayan okuyuşlar âhâd/şâz kabul edilerek Kur'ân'ın dışında değerlendirilmektedir.<sup>57</sup> Zira kıraatlerin âhâd yolla nakledilmesi sebebiyle şâz kaldığı ve bu tür kıraatlerin Kur'ân'dan sayılamayacağı hususu pek çok âlim tarafından dile getirilmiş en yaygın kanaat olarak göze çarpmaktadır.<sup>58</sup> Mesela İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, Allah'ın kelamını (Kur'ân'ı) iki kısma ayırmakta; birinin mütevâtir kıraatler, diğerinin ise âhâd yolla gelen şâz kıraatler olduğunu ifade etmektedir.<sup>59</sup> Yani ona göre söz konusu tevâtürlük olgusunu barındırmayan âhâd okuyuşlar şâz kalmaktadır. Aynı şekilde Sehâvî “Kur'ân mütevâtir bir kitaptır, şâz kıraatler ise tevâtürlük vasfı taşımadığından Kur'ân değildirler.”<sup>60</sup> diyerek bu konudaki tavrını ortaya koymaktadır. Keza Nüveyrî, usulcülerin, fakihlerin, kurrânın ve diğer bazı âlimlerin şâz kıraatleri kesin bir şekilde Kur'ân'dan saymadıklarını zikretmektedir. O, bunun sebebini ise Kur'ân'ın tanımında var olan “tevâtürlük” vasfının şâz kıraatlerde

<sup>56</sup> Çakıcı, *Şâz Kıraatler*, 173.

<sup>57</sup> Mesela bkz. Ebû 'Amr Cemâlüddîn Osmân İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 46; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 45; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/160; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb, (et-Tefsîrü'l-kebîr)*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1999), 11/355; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 20; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1/279; İbnü'd-Dehân, *Takvîmü'n-nazar*, 1/99; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, 2/5; Sâlim, *Ferîdetü'd-dehr*, 4/800; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-'Arabî, 1957), 1/333; el-Ensârî, *Fevâtiḥ*, 2/11; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 299; Abdül'alî el-Mes'ûl, *el-Kirââtü'ş-şâzze devâbituhâ ve'l-ihcâcu bihâ fi'l-fikhi ve'l-'Arabîyyeti*, (Riyâd-Kahire: Dâru İbn Kayyim-Dâru İbn Affân, 2008), 60-61; Sâmi Muhammed Saîd Abdüşşekûr, *el-Kirââtü'ş-şâzze beyne'r-rivâyeti ve't-tefsîr ve eseruhâ fi't-tefsîri ve'l-ahkâm* (Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Kulliyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Yüksek Lisans Tezi, 1999), 142-145.

<sup>58</sup> Bkz. İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vusûl*, 46; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 45; Âmidî, *el-İhkâm*, 1/160; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/355; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/333; el-Ensârî, *Fevâtiḥ*, 2/11; Abdüşşekûr, *el-Kirââtü'ş-şâzze*, 142-145.

<sup>59</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/214, 256.

<sup>60</sup> Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 1/85; 2/570.

bulunmamasına bağlamaktadır. Nüveyrî bu görüşü savunanlar arasında Gazzâlî, İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), İbnü's-Sââfî (ö. 694/1295) ve İmam Nevevî (ö. 676/1277) gibi isimleri zikretmektedir.<sup>61</sup> Bu âlimlerin yanı sıra Ebû Bekr el-Kastallânî de (ö. 923/1517) şâz kıraatlerde tevâtürlük şartının bulunmamasını gerekçe göstererek onların Kur'ân'dan sayılamayacağını belirtilmektedir.<sup>62</sup>

Muasır araştırmacılarından bazısı, kıraatleri doğrudan mütevâtir ve şâz kısımlarına ayırmakta, şâz kıraatleri da makbûl sınırının dışında ele aldıklarından Kur'ân'dan saymamaktadırlar.<sup>63</sup> Bu araştırmacılara göre de şâz kıraatlerde tevâtürlük vasfı bulunmadığından bu kıraatler Kur'ân olarak telakki edilmemelidir. Çünkü şâz kıraatler hakkında yaptıkları “üç kritere uygun olmayan okuyuşlar şâzdır” tanımında “sened sihhati” kriteri yerine “tevâtürlük”ü öncelemektedirler.<sup>64</sup> Fakat bu araştırmacıların söz konusu iddiaları, eserlerinin satır aralarında sundukları argümanlarla daha da karmaşık bir hal almaktadır. Onlar, arza-i ahîre sırasında yedi harf içerisinde neshedilmeyenlerin mütevâtir kıraat olduğunu, bu yedi harften neshedilenlerin ise mütevâtir olmadığını aktarmaktadırlar.<sup>65</sup> Dolayısıyla bunlara göre neshedilen kıraatler şâz kıraatlerden ibaretir.<sup>66</sup> İspata muhtaç böylesi bir iddia ise kanaatimize göre şâz kavramının içeriğini tam manasıyla anlamlandıramamaktan kaynaklanmaktadır. Çünkü neshedilen kıraatlerin neleri kapsadığı, hangi tanım ve vecihlerden müteşekkil oldukları açıkça bilinmediğinden<sup>67</sup> dışarıda bırakılan bu kıraatlere şâz tabirini kullanmak zorlama bir yaklaşımdan öteye gitmemektedir. Esasen bu iddia yeni bir

<sup>61</sup> Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, 1/126.

<sup>62</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Ebî Bekr el-Kastallânî, *Latâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*, thk. Âmir es-Seyyid Osmân-Abdüssabûr Şahîn, (Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1972), 1/72.

<sup>63</sup> Bkz. Muhammed Ahmed Müflih vd., *Mukaddimât fi 'ilmi'l-kırâât*, (Ammân: Dâru Ammâr, 2001), 50.

<sup>64</sup> Müflih v.d., *Mukaddimât*, 71.

<sup>65</sup> Müflih vd., *Mukaddimât*, 50

<sup>66</sup> Şâz kavramı-arza-i ahîre ilişkisi için bkz. Hamdî Sultan Hasan Ahmed el-Adevî, *el-Kırââtü'ş-şâzze dirâse savtiyye ve delâliyye*, (Tanta: Dâru's-sahâbe li't-türâs, 2006), 37-38; Ahmed Hâtim Ahmed, “eş-Şüzûz fi'l-kırâât ve mefhûmühû inde'l-imâm İbn Mücâhid el-Bağdâdî”, *Mecelletü Surra Men Ra'a* 13/50 (2017), 19.

<sup>67</sup> Arza-i ahîrede bazı tilavetlerin neshedildiği kaynaklarda zikredilir. Fakat bu mensûh kıraatlerin, hüküm bildiren birtakım âyetlerin hükmünün kaldırılması anlamına geldiği gibi kıraat vecihlerini de kapsadığı aktarılmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/32; ayrıca bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/112-113.

yaklaşım da değildir. Zira daha evvel İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) aynı görüşü ortaya attığı bilinmektedir. O, yedi harf konusunda şu ifadelere yer verir: "(...) *Arza-i ahîreyle birlikte Kur'an tek harf ile tilavet edilmeye başlanmıştır. Bu harf dışındakiler ise nesh edilmiştir. Sırf bundan dolayı bazı sahâbîlerin resmü'l-mushafa aykırı okuyuşları 'mensûh' kabul edilmiştir.*"<sup>68</sup> Burada İbn Teymiyye'nin resmü'l-mushaf'a muhalefetle şâz kıraatleri kastettiğini anlıyoruz. Zira başka bir yerde bizzat kendisi bunu ikrar etmektedir.<sup>69</sup>

Yukarıdaki anlayışlara belli ölçüde uymayan İbnü'l-Cezerî, "*Şâz kıraatler, (...) Kur'an olarak nakledilen okuyuşlardır.*"<sup>70</sup> şeklinde naklettiği sözlerle olaya farklı yaklaştığı söylenebilir. Bu ifadeler, daha önce 'aşerenin mütevâtir olduğunu, bunların dışında kalan kıraatlerin ise şâz kaldığını savunduğu halde son dönemlerinde bu görüşünden vazgeçtiğini itiraf eden İbnü'l-Cezerî'ye<sup>71</sup> ait olunca konu daha önemli hale gelmektedir. Yine başka bir yerde o, şâz kıraatleri sahîh başlığı altında değerlendirmeye alırken açıkçası onların bir kısmının Kur'an olma vasfına sahip oldukları izlenimini de vermektedir.<sup>72</sup> Yine İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836), Haskefî'den (ö. 1088/1677) "*Şâz kıraatler Kur'an vasfını taşımaktadırlar. Dolayısıyla bu kıraatlerle namaz kılmak caizdir.*"<sup>73</sup> şeklinde aktardığı bu sözler gösteriyor ki, şâz kıraatler (den bir kısmı) Kur'an olma özelliği taşımakta, bu konuda şüphe bulunsa da nihayetinde Kur'an oldukları ikrar edilmektedir. Bu bilgiler ışığında, gerekli özellikleri barındıran şâz kıraatlerin sahîh kadar olmasalar da bir açıdan Kur'an olma vasfına sahip oldukları, yani tümünden reddedilmeyi gerektirecek bir özelliğe sahip olmadıkları belirtilebilir.

Kadim âlimlerden bazıları şâz olsun veya olmasın tüm kıraatlerin Kur'an olma vasfına sahip olabileceğini ifade ederek konunun çemberini iyice genişletmiştir. Örneğin İbn Kuteybe (ö. 276/889) şâz olarak nitelenen sahâbe okuyuş-

<sup>68</sup> Takiyyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995), 13/397.

<sup>69</sup> Bunun için bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 13/394.

<sup>70</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 20.

<sup>71</sup> İbnü'l-Cezerî'nin bu konudaki sözleri şöyledir: "*Ben önceden ilk görüşe (kıraatlerin mütevâtir oluşuna) meylediyordum. Fakat sonradan bu fikrin yanlış olduğunu açık anladım (...)*" Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/13.

<sup>72</sup> İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn*, 19. Keza İbnü'l-Cezerî Ebû Hayyân'dan (ö. 745/1344) naklen, Dâni, (ö. 444/1053) ve Şâtübî (ö. 590/1194) gibi zatlardan gelen sahîh okuyuşların deryadan bir katre olduğu mealinde bir görüş aktarmaktadır. Bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/41. Bu da on kıraatin dışında kalanlar arasında da makbul okuyuşların olabileceğini göstermektedir.

<sup>73</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, (Kahire: Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 1/485.

ları da dâhil olmak üzere tüm kıraatleri yedi harf ruhsatının bir gereği olarak görmüştür.<sup>74</sup> “Sahabe okuyuşları” ifadesiyle çoğunlukla resmü'l-mushafa aykırı okuyuşların kastedildiği bu görüş muvacehesinde resmü'l-mushafa uygun olup şâz olarak telakki edilen tüm kıraatler Kur'ân olma vasfını haizdir. Elbette bu görüşün soru işareti barındıran yönleri de vardır. Mesela resmü'l-mushafa uyduğu hâlde senedi bulunmayan mevzû okuyuşlar da bu sınıfa dâhil midir?

Şâz kıraatleri, mütevâtir diye tanımladıkları sahîh kıraatlerin dışında bırakıp Kur'ân'dan saymayan eğilim sahiplerinin çıkış noktası bu tür kıraatlerin âhâd oluşunu öne sürmeleridir. Yani bu yaklaşıma göre tevâtürün karşıtı olarak konumlandırılan şâzın yapısının âhâdiyet üzerine kurulu olması bu kıraatlerin Kur'âniyet vasfını kaybetmelerine yol açmıştır. Zira bazı âlimler şâz kıraatlerin âhâd olması noktasında ümmetin ittifak/icmâsının dahi bulunduğunu belirtmektedir.<sup>75</sup> Fakat şunu belirtmek gerekir ki kıraatlerin âhâd oluşu onları sahîh olmaktan uzaklaştırmamaktadır. Çünkü sahîh kıraat vecihlerinin her birine tek tek bakılırsa neredeyse –yaygın ve yerleşik tarifine göre– mütevâtir kıraat bulunmamaktadır.<sup>76</sup> Nitekim Ebû Şâme de bu konuda şu önemli uyarıyı yapmaktadır: “*Kıraatlerde tevâtür şartı gereksizdir. Bilakis onun sıhhati için, müstefiz ve senedi sahîh bir âhâd olması, mushaf hattına uygun olması ve hem nakil hem de dil açısından inkâr edilemeyecek özelliklere sahip olması yeterlidir.*”<sup>77</sup> Kısacası bir kıraatin âhâd oluşu onun makbûl kategorisinden mutlak surette engellenmesini gerektirmemektedir.

Şâz kıraatlerin Kur'ân olma vasfına sahip olmadığını ileri sürenlerin bu noktada iki delili bulunmaktadır: Bunlardan biri yukarıda değinilen icmâ, diğeri ise mantıktır. İcmânın delil oluşunu şöyle açmaktadırlar: Sahâbe, Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafın iki kapağı arasındaki okuyuşlarının Kur'ân olduğu, onun dışında kalanların ise Kur'ân'dan sayılmadığı ve terk edilmesi gerektiği noktasında icmâ etmiştir.<sup>78</sup> Bu da gösteriyor ki ana mushafta bulunmayan ve şâz olduğu düşünülen fazladan hiçbir okuyuş Kur'ân değil-

<sup>74</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 32. Ayrıca bkz. Ali Temel, “İbn Kuteybe'nin Kırâat İlminin Bazı Problemleri Konularına Yaklaşımı”, *Usul Araştırmaları Dergisi* 34/34 (2020), 250.

<sup>75</sup> Ensârî, *Fevâtih*, 2/11; Zerkeşi, *el-Burhân*, 2/125.

<sup>76</sup> Mesela bu görüş için bkz. Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 177; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/18; Mes'ûl, *el-Kırââtü's-şâzze*, 63.

<sup>77</sup> Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 145.

<sup>78</sup> Muharrem Önder, “Şâz Kıraatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7/13 (2009), 181, 182.

dir.<sup>79</sup> Mantık açısından ileri sürülen delil ise şudur: Kur'ân'ın dindeki yeri ve konumu itibarıyla İslâm'ın temel ilkelerini barındırması ve dindeki usulün mercii olması gibi mütevâtir olarak nakledilmesini sağlayacak pek çok faktör bulunmaktadır. Eğer şâz kiraatler de onun bir parçası olsaydı muhakkak yayılır ve tevâtür derecesine ulaşırlardı. Binaenaleyh şâz okuyuşlarda böylesi bir özellik bulunmadığından Kur'ân olarak addedilmezler.<sup>80</sup> Buna ilaveten Gazzâlî'nin "Şâz kiraatleri sahâbîler dahi kabul etmemiştir."<sup>81</sup> şeklindeki sözlerini de bu deliller arasında zikredebiliriz. Bu gerekçelerin sonucu olarak şâz kiraatler hakkında iki şey sabit olur. Birincisi, bu tür kiraatlerin mushaflara imla edilemeyeceği, ikincisi ise şâz kiraatler ile namaz kılmanın caiz olmayacağıdır.<sup>82</sup> Fakat burada gerek naklî gerekse de aklî deliller muvacehesinde reddine hükmedilen söz konusu şâz kiraatlerin içerik bakımından neleri kapsadığı ne yazık ki belirsizdir. Nitekim bunlarla merdûd kategorisinde yer alması gereken şâz kiraatler kastediliyorsa aynı görüş üzerinde hemfikir olunabilir. Ancak bunlarla beraber üç şartı yerinde olup şâz diye nitelenen kiraatler de kastediliyorsa o takdirde bunun kabul edilmesi mümkün olmayacaktır.

Yukarıda aktarılan tevâtür mefkûresi etrafında şekillenen şâzın Kur'âniyeti meselesine olumsuz bakış açısının aksine bazı kiraat âlimleri ise üç şartı yerinde olup yeterince şöhret kazanmış bir kiraatin Kur'ân'dan sayılması

<sup>79</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/257.

<sup>80</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/257; Gazzâlî, *el-Manhûl*, 374-377; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 299-300. Bu arada bazı araştırmacıların "Sahabeden bir ravi, ahad yolla naklettiği bir kiraatın Kur'ân olduğunu söylese bu kesin olarak yanlış olur. Çünkü Resûlullah'ın Kur'ân'dan olan bir şeyi yalnız bir kişiye bildirmesi caiz değildir. Aksine onu, sözleri ve nakilleri delil teşkil edecek bir topluluğa bildirmesi gerekir." (bkz. Önder, "Şâz Kiraatlar", 182.) şeklinde mantık delilleri arasına ilave ettikleri gerekçeyi doğrusu zayıf buluyoruz. Çünkü burada bir usul hatası yapılmaktadır. Zira âhâd haberin terim anlamı "bir kişi" ile sınırlı tutulamaz. Nitekim âhâd haberin, ilk zamanlar "bir veya birkaç kişinin haberi" anlamına gelirken (bkz. Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tevzihi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî, (b.y.: y.y., 2021), 60; Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349.) daha sonra "mütevâtir seviyesine ulaşmayan" haber; (bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, 65.) hatta ilk dört asırdan sonra mütevâtirin dışında kalan bütün haberler için kullanıldığı söylenebilir. Dolayısıyla bu tabir, yalnız bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haberler hakkında değil, iki kişinin iki kişiden, üç kişinin üç kişiden ve daha fazla kişinin daha fazla kişiden rivayet ettikleri haberler hakkında kullanılmıştır. Bkz. Osman Bayraktutan, *Kıraatlerde Âhâd Kavramı*, (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 104.

<sup>81</sup> Gazzâlî, *el-Manhûl*, 376.

<sup>82</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/332-333; Mahmûd Salâh Muhammed Ferrûh, *el-Kirââtü's-şâzze 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhâ fi'htilâfi'l-fukahâ*, (Gazze: el-Câmi'attü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 38.



gerektiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu grup, söz konusu kıraatlerle namaz kılmanın sahîh olduğuna kanaat getirmekte ve buna bağlı olarak tevâtürü zorunlu görmemektedirler.<sup>83</sup> Söz konusu görüşü benimseyenler arasında Mekki b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045), Ebû Şâme, İbnü'l-Cezerî, Kastallânî ve Dimyâtî (ö. 1117/1705) gibi isimler zikredilmektedir.<sup>84</sup> Burada tevâtür ile şöhret kavramları arasında önemli bir ayırım göze çarpmaktadır. Şöyle ki yukarıdaki her iki grup, tezlerini tevâtür ile şöhret kavramları çerçevesinde şekillendirmektedir. Bu durumda bir kıraatin Kur'ânî sayılabilmesi için; tevâtürü savunanlara göre onun seb'a veya 'aşereden müteşekkil okuyuşlardan olması zorunlu iken; şöhreti yeterli bulanlara göre 'aşerenin dışında kalanlardan ümmet tarafından kabul gören bazı okuyuşlar da bu kategoriye dâhildir.<sup>85</sup> Çünkü bir kıraatin Kur'ân olarak kabul edilebilmesi için üç şartın yanında şöhreti yeterli görenlerin başında gelenlerden Mekki ve İbnü'l-Cezerî'ye göre bu özellikleri haiz bir kıraat ister yedi ister yedi bin imamın kıraati olsun yine de sahîhtir.<sup>86</sup> Çünkü şâz ile âhâd, müdrec ve mevzû kıraatler kastedilebileceği gibi meşhur statüsünde olanlar da kastedilebilir. Mesela şâz ile sıhhat kriterlerinden üç şart yerinde olup yeterli derecede şöhret bulamadığından sahîh kıraatlerin seviyesine çıkamamış bir kıraat de amaçlanabilir. Dolayısıyla bu vasfa sahip bir kıraat ile sened şartını haiz olmayan mevzû bir okuyuş aynı kefeye konmamalıdır. Ayrıca bir kıraat, Arap gramerine muhalif olması ya da resmü'l-mushafa uymaması durumunda Kur'ân olarak kabul edilmese dahi yedi harf ruhsatına binaen birtakım amaçlar için kullanılabilir.<sup>87</sup> Bu durumda bu türden okuyuşları bir çırpıda reddetmenin doğru bir yaklaşım olmadığı düşüncesindeyiz.

Şâz kıraatleri Kur'ân'dan saymayanların Kur'ân tanımında öngördükleri tevâtürlük vasfına yönelik yaklaşımlarına bakıldığında onların tevâtürlüğü tam olarak anlamlandıramadıkları görülecektir. Zira mütevâtirlik meselesi hadis-kıraat muvazenesi açısından değerlendirildiğinde her bir kıraat için tevâtürün sağlanamayacağı müşahede edilecektir. Dolayısıyla şâz kıraatleri âhâd olmaları sebebiyle dışlamak bizi doğru sonuca götürmeyecektir. Burada esas alınacak

<sup>83</sup> Mes'ûl, *el-Kırââtü's-şâzze*, 62.

<sup>84</sup> Bunun için bkz. Mes'ûl, *el-Kırââtü's-şâzze*, 62-63.

<sup>85</sup> "Şöhret" ifadesi İbn Mücâhid'de beş şehir halkı arasındaki yaygınlıktan ibarettir. Bkz. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 49.

<sup>86</sup> Mekki, *el-İbâne*, 51; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/15.

<sup>87</sup> Havva Nur Nas, *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb İsimli Eseri Bağlamında Şâz Kıraâtlere Yaklaşımı ve Şâz Kıraatleri Delillendirmesi*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 47.

kıstas, meşhur üç kriterin bulunmasıdır. Fakat görünen o ki, bu temel özelliklere sahip okuyuşlar sırf yedi veya on kıraat imamı dışında bulunmaları sebebiyle -şâz karşıtlarınca- tevâtürlük vasfı öne sürülerek reddedilmektedir. O halde bu görüşü benimseyenlere göre tevâtürlük olayında bir kıraatin Kur'ân olabilmesinde asıl kıstas seb'a veya 'aşereden olma şartıdır. Böylesi bir eğilimin kıraat gerçeğiyle örtüşmediğini de belirtmek isteriz. Nitekim tarihi süreç içerisinde kıraat sahasında ömrünü vakfetmiş, kıraat birikiminin oluşmasında büyük katkıları olmuş bazı âlimlerin (Mekkî, Ebû Şâme, İbnü'l-Cezerî, Kastallânî, Dimyâtî vb.) bu konudaki görüşlerini hemen yukarıda arz ettik. Onlar tevâtürlük vasfına sahip olmayan, iki kapak arasında bulunmayan, hatta seb'a ve 'aşerenin dışında bulunan, fakat sıhhat şartları yerinde olan kıraatlere son derece ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Kıraat dışındaki sair disiplinlerde imtiyaz etmiş ulemânın ise konuyu çok da sağlıklı okuyamadıklarını son tahlilde ifade etmek gerekecektir. Tüm bunların yanı sıra yukarıda Kur'ân'ın tanımında verilen gerek "iki kapak" gerekse "tevâtür" kayıtlarının -nüzul süreci henüz tamamlanmadan önce Kur'ân'ın kendisini "Kur'ân" diye tanımlamasına rağmen- ilk dönemlerde sağlanamadığı gerçeği bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.<sup>88</sup>

### 3. SONUÇ

İslam tarihinde Kur'ân'ın tanımına dair âlimler (özellikle de usûlcüler) tarafından birbirinden farklı yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu tanımlar dikkatle analiz edildiğinde onların genellikle birbirini destekleyen unsurlardan müteşekkil oldukları görülmüştür. Konumuzu ilgilendirmesi yönüyle tanımlar arasında en kapsamlısının "Kur'ân'ın, mushafın iki kapağı arasında, mütevâtir olarak geldiğini" ifade eden yaklaşım olduğu anlaşılmıştır. Adı geçen tanımın Cüveynî, Gazzâlî, Debûsî ve Serahsî gibi daha çok usûlcü kimliğiyle öne çıkan âlimler tarafından dillendirildiği tespit edilmiştir. Bu tanımın konumuzu ilgilendiren yönü ise mezkûr ulemanın çoğunlukla tanımında geçen "mütevâtirlik" ve "mushafın iki kapağı arası" şeklinde özetlenebilen iki unsurdan hareketle şâz kıraatlerin Kur'âniyetine dair hüküm vermeleridir.

Kur'ân'ın yaygın tanımında altı çizilen "iki kapak arası" ifadesi, Kur'ân'ın iki tarafını kaplayan anlamında "deffeteyn" ismiyle kullanılmıştır. Mezkûr "iki kapak"tan maksat ise Hz. Osman zamanında teksir faaliyetiyle ortaya çıkan mushafların kapakları olduğu anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu ifade,

<sup>88</sup> Yüksek, "Tanımları Bağlamında Kur'ân", 243.

söz konusu mushafların her birine yerleştirilen makbul kıraat türünün hepsini kapsamış olmaktadır. Ancak “Kur’ân’ın iki kapağı arasındakinden başka sahîh kıraat yoktur.” iddiası, aynı zamanda sahîh kıraatler arasında bulunmasına rağmen ses ve lehçeden ibaret olup yazıya aktarılamayan (imâle, işmam, tağlîz vs.) kıraatlerin durumunu da karmaşık hale getirecektir. Bu bağlamda tüm kıraat vecihlerinin imlada yer almasının imkân dâhilinde olmadığını, dolayısıyla Kur’ân’ın iki kapağı arasında yalnızca imlanın müsaade ettiği ölçüde sahîh kıraatlerin bulunduğunu söylemek daha gerçekçi durmaktadır. Böylece şâz kıraatlerin, söz konusu iki kapak arasında bulunmadığı öne sürülerek Kur’âniyetine dair olumsuz anlamda kesin bir hüküm verilemeyeceği sonucuna ulaşılmıştır. Mamafih mushafın iki kapağının dışında kalıp şâz diye değerlendirilenler arasında reddedilmesi gereken kıraatle olduğu gibi makbûl potansiyelini haiz bazı okumaların da var olduğu anlaşılmıştır. Şâz kıraatler arasından üç kriteri barındıranların ise söz konusu makbûllerin içinde bulunma potansiyellerinin var olduğunu ifade etmek gerekir.

Kur’ân’ın tarifi yapılırken onda bulunan tevâtürlük vasfını taşımayan kıraatlerin şâz kabul edilerek Kur’ân’ın dışında değerlendirildikleri görülmüştür. Âlimlerin bu değerlendirmedeki temel hareket noktaları şâz diye tavsif ettikleri bu kıraatlerin âhâd yolla nakledilmiş olmasını öne sürmeleridir. Böylece bazı âlimler, âhâd olmaları sebebiyle tevâtürlük vasfını barındırmayan (şâz diye isimlendirilen) kıraatlerin Kur’ân’dan sayılamayacağı fikrini açık bir dille ifade etmişlerdir. Örneğin Gazzâlî, İbnü’l-Hâcib, Adudüddin el-Îcî, İbnü’s-Sââtî, Nevvî ve Kastallânî gibi bazı âlimlerin bu görüşü benimsedikleri anlaşılmıştır. Fakat reddine hükmedilen söz konusu şâz kıraatlerin içerik bakımından neleri kapsadığı ne yazık ki belirsizdir. Dolayısıyla bunlarla sadece merdûd kategorisinde yer alan şâz kıraatler kastediliyorsa bu görüşün isabetli olacağı belirtilmelidir. Ancak merdûdlarla birlikte üç şartı taşımasına rağmen şâz diye nitelenen kıraatler de kastediliyorsa o takdirde bu eğilime itiraz edilebilir. Zira mütevâtirlik meselesine hadis-kıraat muvazenesinden yaklaşıldığında her bir kıraat için tevâtürün sağlanamayacağı muhakkaktır. Bu durumda âhâd şeklinde nitelenip reddedilen şâz kıraatler için sahîh kıraat kriterlerinden üç şartı barındırıp barındırmadıklarına bakılması en sağlıklı yöntem olacaktır.

Sonuç olarak şâz kıraatlerin içeriğinin Kur’ân’ın tanımı üzerinden açıklanamayacağı, böyle bir yaklaşımın ise açık usul hatası sonucunu doğuracağı ifade edilmelidir. Zira Kur’ân ile kıraatlerin birbirinin aynısı olup olmadığı tartışmaları bir yana bu iki kavramın tanımları bile âlimler tarafından farklı şekillerde yapılmıştır. Dolayısıyla bu içerik ve mahiyet tartışmalarının yapıldığı

bir ortamda şâz kiraatlerin, Kur'ân tanımı çerçevesinde değerlendirilmesi doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Neticede sırf tevâtürlük vasfına sahip olmayan ve iki kapak arasında bulunmadığı iddia edilen, fakat sıhhat şartları yerinde olan birtakım kiraatlerin varlığı söz konusu kanaatimizi güçlendirmektedir.

#### 4. KAYNAKÇA

- Abdüşşekûr, Sâmî Muhammed Saîd. *el-Kırââtü's-şâzze beyne'r-rivâyeti ve't-tefsîr ve eseruhâ fi't-tefsîri ve'l-ahkâm*. Medîne: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Kulliyeti'l-Kur'âni'l-Kerîm, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Adevî, Hamdî Sultan Hasan Ahmed. *el-Kırââtü's-şâzze dirâse savtiyye ve delâliyye*. 2 Cilt. Tanta: Dâru's-sahâbe li't-türâs, 2006.
- Ahmed, Hâtim Ahmed. "eş-Şüzûz fi'l-kırâât ve mefhûmühû inde'l-imâm İbn Mücâhid el-Bağdâdî". *Mecelletü Surra Men Ra'â*, 13/50 (2017), 1-30.
- Akk, Hâlid Abdurrahman. *Usûlü't-Tefsîr ve kevâ'idüh*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 1986.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf Nüshaları". (Çevrimiçi): <http://www.kuramer.org/documents/test/hz-osman-a-nispet-edilen-mushaf-nushalari-pdf>. (Erişim: 14 Eylül 2022).
- Altıkulaç, Tayyar. "Mushaflarda İmlâ Meselesi". *Ircica Journal (Arapçaya çevrilmiş)*, 1 (ts.) <https://docplayer.biz.tr/56394665-Mushaflarda-impla-meselesi-1.html>. (Erişim: 08 Ekim 2022).
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrazzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut-Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1982.
- Aydınlı, Abdullah. "Şâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr İbnu't-Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İsâm el-Kudât. 2 Cilt. Ammân: Dâru'l-Feth-Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Bayraktutan, Osman. *Kırâatlerde Âhâd Kavramı*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Bâzmûl, Muhammed b. Ömer. *el-Kırâat ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*. Riyâd: Câmi'atü Ummi'l-Kurâ Külliyyetü'd-da've ve Usûli'd-dîn, 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kâhire: Merkezi Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2011.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-huce fi tesbîti'n-nübüvve (Resâilü'l-Câhız içinde)*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzi. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfü'l-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.

- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitabü't-tâ'rîfât*. thk. Muhammed Siddîk Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Çakıcı, İrfan. *Şâz Kıraatler ve Tefsire Etkisi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat İliminde Şâz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair -". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 7/2 (2007), 57-110.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthâfu fudelaî'l-beşer fi'l-kırâati'l-arba'ate 'aşer*. thk. Enes Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Ebû Şâme, Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddîn Abdurrahman b. İsmâil el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tata'allaku bi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdr, 1975.
- Ensârî, Abdü'l-Alî Muhammed b. Nizâmüddîn. *Fevâtihu'r-rahamût bi Şerhi Müsellemi's-subût*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasan b. Abdülğaffar. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. thk. Bedrüddîn Kahveci-Beşir Coycati. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ferrûh, Mahmûd Salâh Muhammed. *el-Kırâatü'ş-şâzze 'inde'l-usûliyyîn ve eseruhâ fi'htilâfi'l-fukahâ*. Gazze: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Manhûl min ta'likâti'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan Heytû. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır-Dımaşk, Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1998.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselem Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Hanay, Necmettin. "Şâz Kıraat Olgusuna Taberî Vechesinden Bir Bakış". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslâmî Fakültesi Dergisi*, 4/8 (Aralık 2017), 291-296.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetu ve Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1966.

- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fi tebyîni vucûhi şevâzzi'l-kirâât ve'l-îdâhi 'anhâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tevzîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Dayfillah er-Rahîlî. b.y.: y.y., 3. Basım, 2021.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir fi usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2. Basım, 2002.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerram. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire. Dâru'l-Maârif bi Mısır, 2. Basım, 1972.
- İbn Teymiyye, Takiyuddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995.
- İbnü'd-Dehân, Ebû Şucâ' Muhammed b. Ali b. Şuayb Fahrüddin. *Takvîmü'n-nazar fi mesâilin hilâfiyyetin zâi'a ve nebezin mezhebiyyetin nâfi'a*. thk. Sâlih b. Nâsır b. Sâlih el-Huzeym. 5 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*. thk. Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Basım, 2016.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *Müncidü'l-mukrîn ve mürşidü't-tâlibin*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Alî. *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kirââtî'l-aşr*. thk. Muhammed Temîm ez-Zağbî. Cidde: Dâru'l-Hudâ, 1994.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû 'Amr Cemâluddîn Osmân. *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-usûli ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Ebî Bekr. *Latâifü'l-işârât li funûni'l-kirâât*. thk. Âmir es-Seyyid Osmân-Abdüssabûr Şahîn. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1972.
- Kattân, Mennâ' b. Halil. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kurân*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 3. Basım, 2000.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Şemsüddin. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-berdunî-İbrahim Atfiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

- Mekkî, b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne 'an ma'âni'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebî. Mısır: Dâru Nahda, 1977.
- Mes'ûl, Abdül'alî. *el-Kırââtü's-şâzze devâbituhâ ve'l-ihcâcu bihâ fi'l-fikhi ve'l-'Arabîyyeti*. Riyâd-Kahire: Dâru İbn Kayyim-Dâru İbn Affân, 2008.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-'Alâ Muhammed Abdurrahman. *Tuhfetü'l-Ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Müflih, Muhammed Ahmed vd. *Mukaddimât fi 'ilmi'l-kırâât*. Ammân: Dâru Ammâr, 2001.
- Nas, Havva Nur. *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb İsimli Eseri Bağlamında Şâz Kırââtlere Yaklaşımı ve Şâz Kırââtleri Delillendirmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Nesefî, Ebü'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *el-Menârü'l-Envâr*. İstanbul: el-Matbaatü'l-Mirkat, ts.
- Nisâbûrî, Muhammed b. Abdullah Hâkim. *Ma'rifetü 'Ulûmi'l-hadis*. thk. es-Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1977.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*. thk. Mecdi Muhammed Surûr Sa'd Bâslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Önder, Muharrem. "Şâz Kırâatlar ve İslâm Hukuku Açısından Değeri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7/13 (2009), 163-194.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb, (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1999.
- Rizku't-Tevîl, es-Seyyid. *Medhal fi 'ulûmi'l-kırâât*. Mekke: el-Mektebetü'l-Faysaliyye, 1985.
- Sâlim, Muhammed İbrahim Muhammed. *Ferîdetü'd-dehr fi te'sîli ve cem'i'l-kırâât*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Beyânî'l-'Arabî, 2003.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdüssamed Alemüddîn. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. thk. Abdülhak Abdüddâyim Seyfû'l-Kâdî. 2 Cilt. Beyrut: Muessese-tü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1999.
- Sem'ânî, Ebü Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebü Bekr b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb el-Arnaût-Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessese-tü'r-Risâle, 2013.
- Şakir, Ahmed Muhammed. *el-Bâ'isü'l-hasîs Şerhu İhtisâri 'Ulûmi'l-hadis*. b.y.: Dâru İbni'l-Cevzî, 2014.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Abdillâh. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min 'İlmi'l-usûl*. thk. eş-Şeyh Ahmed Azzû 'Anâye. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Teftâzânî, Sadüddin Mesud b. Ömer. *et-Telvîh 'ala't-Teodîh li metni't-Tenkîh*. 2 Cilt. Kâhire: Matba'atü Muhammed Alî Sabîh ve Evlâdüh, 1957.
- Tehânevî, Muhammed Alî. *Keşşâfu istilâhâti'l-funûn*. thk. Alî Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Temel, Ali. "İbn Kuteybe'nin Kırâat İlminin Bazı Problemleri Konularına Yaklaşımı". *Usul Araştırmaları Dergisi*, 34/34 (2020), 228-254.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî' Süleyman Necmeddîn. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları. 2005.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tanımları Bağlamında Kur'ân-Kırâat Özdeşliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/2 (2015), 221-253.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî, 1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdü'l-Azîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 3. Basım, 2006.





**ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE**

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

DOI: 10.51605/mesned.1183531

Gönderim Tarihi: 3.10.2022 | Kabul Tarihi: 19.12.2022

## ***er-Risâle*'deki İsimless Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfiî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-**

*- Identification of Nameless Opponents in al-Risala and Imam Shafi's Criticisms Against Them - In the Context of the Authority of the Sunna-*

**Mehmet Saygın\***

**Atıf/Citation:** Saygın, Mehmet. "*er-Risâle*'deki İsimless Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfiî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri - Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında/Identification of Nameless Opponents in al-Risala and Imam Shafi's Criticisms Against Them - In the Context of the Authority of the Sunna-". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2022-2): 269-300.

### **Öz:**

İmam Şâfiî (ö. 204/820), *er-Risâle*' adlı eserinde ilmî üslûpla cedel yöntemini kullanmıştır. Cedel yöntemiyle birçok önemli konu ve düşünceleri tartışmaya açık kritik etmiştir. *er-Risâle*'de yer verdiği tartışmalardan biri ve de en önemlisi hadis, daha genel ifadeyle sünnet etrafında yaşanan tartışmadır. Sünnete dair yapılan münazaralardan anlaşıldığı üzere *er-Risâle*'nin telif edildiği yüzyılda bazı gruplar sünneti tümüyle reddederken, bazıları Kur'an'a uymayan hadisleri reddetmişlerdir. Diğer bazıları ise haber-i vâhidin dinî bilgi için bir değer taşımadığını savunup onu ne itikadî ne fikhî konularda dikkate almıştır. Fıkıh bilginleri, ilk dönemlerden beri âhâd haberlere göre amel etmenin gerekli olduğu hususunda fikir birliği içinde olmuşlardır. Ancak Şâfiî'nin yaşadığı asırda fikhî düşünceleri ekolleşen müctehid imamlar, henüz bir araya getirilip sened kritiği yapılmamış âhâd haberlerle amel etmeyi birtakım şartlara bağlamışlardır. Bölgenin ve doktrine öncülük eden ilk nesillerin rivayeti olması, bu şartlar içinde yer almaktadır. Ayrıca bu imamlar, âhâd haberlerle amel etmek için farklı bazı metodolojik kurallar da ileri sürmüşlerdir. Bu niteliklerde bir hadis bulmadıklarında, kendi reyleriyle çözüm üretmişlerdir. Hadis uydurma olgusunun da sebebiyet verdiği güven probleminin dolayı müctehid imamlar, ilk dönemlerde, farklı bölgelerde ve diğer ekollerin elinde bulunan hadis kaynaklarını rivayet edip kendi kaynaklarıyla karşılaştırmamış ve icthadî görüşlerinin de onlara aykırı olabileceğine dikkat etmemişlerdir. İmam Şâfiî, bu kaynakları ve ortaya atılan icthadî görüşleri kritik etmiş, bunlar içinde aslı olmayan rivayetler bulunduğunu ve birçok icthadın da sahih hadislerle çeliştiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu eksikliğin nedenlerinden biri, icthad faaliyetini sürdüren müctehidlerin elinde sistematik bir teâruz-tercih yönteminin bulunmaması olduğuna işaret etmiştir.

\* Doktora Öğrencisi, Diyanet İşleri Başkanlığı Bingöl, say12say12@gmail.com, Orcid: 0000-0002-1067-2711.

Buna karşılık birtakım önerilerde bulunmuş ve takip edilmesi gereken metodolojik kurallar belirlemiştir. Aynı vakit *ihtilâfu'l-hadis* ilmini kurmuş ve hadisleri doğru anlama yöntemi olarak, hadisin içerdiği illet, hikmet, gaye, ruhsat ve varit olduğu şartları dikkate alınması da içinde bulunduğu birçok yöntemi uygulamalı olarak belirlemiştir. İmam Şâfiî'nin bu meyanda yaptığı münazaraların bir kısmı farazî, diğer bir kısmı da gerçektir. Farazî münazaralarda olduğu gibi gerçek cedellerde de muarızlarının isimlerini anmamıştır. Bu sebeple fikirlerini tartıştığı ekol ve/veya grupların hangileri olduğu genel itibarıyla tartışmalarından anlaşılmamaktadır. Bu sebeple İmam Şâfiî'nin bu münazaraları, erken devirlerde sünnete dair yapılan sorgulamalara yönelik olup olmadığı, bu tartışmaları sadece devrin fıkıhçılarıyla mı yaptığı, yoksa hem onlarla hem de itikadî fırkalarla da mı yaptığı tartışılmakta ve bu hususta farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Yapılan değerlendirmelerin sağlıklı olabilmesi için öncelikle bu tartışmaların taraflarını objektif ve ilmi kriterler ışığında tespit etmek gerekmektedir. Bu makale, bu hususlarda yapılan kimi değerlendirmelerin, tartışmaların taraflarına dair bilgi eksikliği bulunduğundan dolayı sağlıklı yapılmadığı müşahede edilerek kaleme alınmıştır. İmam Şâfiî, tartışmalarında muarızlarının ismini anmadığından, bu tartışmalardaki muhataplarının kimler olduğunu veya hangi fırkalara mensup bulunduğunu tespit edebilmek için öncelikle *er-Risâle* dışındaki kaynaklar araştırılmış ve III. (IX.) yüzyılın başında ve öncesinde sünnete, aktarılan perspektiflerle yaklaşan doktrinler ve fırkalar tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha sonra *er-Risâle*'deki tenkitlerin vurgularına dayanılarak, hangi eleştirinin hangi doktrin veya fırkaya yönelik olduğu belirlenmiştir. Makalemiz, bir yandan söz konusu tartışmaların muarızlarını ortaya koyarken, diğer yandan da erken dönemde sünnetle ilgili ortaya çıkan farklı bakış açıları, birinci derecedeki kaynaklara müracaat edilerek açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, *er-Risâle*, Münazara, Doktrinler, Sünnet-Haber-i vâhid.

#### Summary:

Imam Shafi'i, (d. 204/820) employs the method of *Jadal* (argumentation) in his work *Al-Risala*. With the *Jadal* method, he makes the critics of a lot of matters and thoughts by opening a discussion. One of the most important discussions in *al-Risala* is *hadith*, and it is the discussion around the *Sunna* in a general overview. As understood from the debates on the *Sunna*, in the century when *al-Risala* was written, some groups rejected the *Sunna* altogether while others rejected the *hadiths* that did not comply with the *Qur'an*. On the other hand, some defended that *al-Khabar al-Wahid* has no significant value for religious knowledge, and they take into account neither the subjects of *Fiqh* nor faith. The *Fiqh* scholars have arrived at a consensus that performing Islamic duties must be according to the *al-Khabar al-Ahad* in the first periods. However, *Mujtahid* Imams, whose *Fiqh* thoughts became schools in the century Shafi'i lived, bound it to some conditions to act on *al-Khabar al-Ahad* that have not yet been brought together and critique of scripts. The fact that it is the narration of the region and the first generations who pioneered the doctrine is included in these conditions. In addition, these Imams also put forward some different methodological rules to act on the *al-Khabar al-Ahad*. When they could not find a *hadith* with these qualities, they came up with a solution with their own opinion. Due to the trust problem caused by the fiction of *hadith*, *Mujtahid* Imams did not narrate and compare the *hadith* sources available in different regions and other schools with their own sources in the early periods and did not pay attention to the fact that their *ijtihad* views might be contrary to them. Imam Shafi'i criticises these sources and the *ijtihad* opinions put forward and tried to reveal that there are narrations that have no basis in them and that many *Ijtihads* contradict the *sahih hadiths*. It has been pointed out that one of the reasons for this deficiency is that *mujtahids* who continue their *ijtihad* activities do not have a systematic *Jadal* method. In turn, he makes a number of recommendations and sets methodological rules to be followed. At the same time, he finds the science of *hadith* controversy, and as a method of understanding the *hadiths* correctly, he determines many methods as applied, including taking into account the reason, wisdom, purpose, permits, probable and conditions of the *hadith*. Some debates of Imam Shafi'i in this regard are hypothetical, and some are real. He does not mention the names of his opponents in real debates as well as in hypothetical debates. For this reason, it is not clear from their discussions in general which schools and/or groups they discuss their ideas about. For this reason, it is discussed whether the debates of Imam Shafi'i' are about the inquiries made in the early ages, whether he made these discussions only with the *Fiqh* scholars of the period, or whether he made them both with them and with the sects of creed, and different evaluations are made in this regard. In order for the evaluations to be accurate, first of all, it is necessary

to determine the parties of these discussions in the light of objective and scientific criteria. This article will be written by observing that some of the evaluations made on these issues are not made properly due to the lack of information about the parties to the discussions. Since Imam Shafi'i did not mention the names of his opponents in his discussions, sources other than al-Risala were researched first in order to determine who of his interlocutors were in these discussions or which sects he belonged to. At the beginning of the (IX.) century and before, people, doctrines and sects who performed Sunna from the perspectives conveyed will be tried to be determined. Then, based on the emphasis of the criticisms in al-Risala, it will be determined which criticism is directed against which doctrine or sect, and the expansions made to provide these controversial issues with a methodological infrastructure will be presented. In the article, while the opponents of these discussions are put forward, on the other hand, different perspectives on Sunna in the early period are explained by referring to primary sources.

**Keywords:** Islamic Law, al-Risala, Debate, Doctrines, Sunna, al-Khabar al-Wahid

## 1. GİRİŞ

*er-Risâle'* nin telif edildiği çağda hem fıkıh hem de kelâm bilginleri arasında birçok konuda tartışmalar yaşanmıştır. Bunlardan biri de sünnetin kaynaklık değeri etrafında cereyan eden tartışmadır. Bu tartışmaya müdahil olan kimi fırkalar Kur'an'ın her şeyi açıkladığını ileri sürerek mutlak surette sünnetin değerini (dinî konularda geçerli bir delil olduğunu) reddederken, kimi fırkalar da hadisleri Kur'an'a arz etme ve ona uymayanları reddetme taraftarıydı. Diğer bir kesim ise içtihatı isabet fikrini benimseyip akli öncelediğinden vardı. Birçok sonuçla çelişen hadisleri reddetmiştir. Öbür taraftan erken dönemlerdeki müctehid imamlar, hadis uydurma olgusu başta olmak üzere bazı nedenlerden dolayı ilmî çalışmalar yürüttükleri bölgelerin hadis rivayetlerine, doktrinlerine öncülük eden sahâbe ve tâbiîn müctehitlerinin içtihat ve görüşlerine öncelik vermiş ve diğer bölgelerde bulunan hadisler ile ilk nesillerin fetvalarıyla karşılaştırmadan kaynak olarak kullanmıştır. Böylece bölgesel farklılık veya doktriner aidiyet, bir tercih kriteri olarak kullanılmıştır. Bazen ahâd haberler, farklı bazı gerekçelerle delil olarak kabul edilmemiş ve onlar yerinde kıyas ve/veya bazı uygulamalar esas alınmıştır. Aranılan nitelikte kaynak bulunmadığında içtihadı konu olan mesele için reyle hüküm belirlenmiştir. Bu yolla ulaşılan birçok çözüm, daha sonraları bir araya getirilen sahih hadislerle çeliştiği ortaya çıkmasına rağmen, amel konusu olmaya devam etmiştir. *er-Risâle'* de bu tartışmalar ele alınmış ve çok çeşitli açılardan tenkit edilmiştir.

Erken dönemde ilmî tartışmaların gündemini belirleyen bu tartışmaların tarafları kimlerdir veya hangi gruplardır? Bunlar, sünneti tümüyle reddederken veya ahâd haberlerin değerini inkâr ederken ya da amel dışı bırakırken ileri sürdükleri argümanları nelerdir? Bu argümanları tartışmaya açan İmam Şâfiî, onları tezyif etmek için hangi kanıtları ileri sürmüştür? Münazaralarının ilmî değeri ve

önü alınamayan bu tartışmaları dizginleme noktasındaki başarısı nedir? İşte bu makalede bu soruların cevapları aranacaktır. Bununla birlikte bu tartışmaların karşı tarafında yer alanlar tespit edilmeye çalışılacak ve hadis konusunda erken dönemde ortaya çıkan çeşitli perspektifler incelenecektir.

## 2. SÜNNET TARTIŞMASININ TARAFLARI VE GÖRÜŞLERİ

Hadisin, daha genel ifadesiyle sünnetin, İslâm hukukunun ikinci kaynağı olduğu genel itibariyle kabul edilmektedir. Ancak bazı araştırmacılar, hadis tartışmalarının Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahâbe devrine dayandığını belirtmektedir. Şu da bir gerçektir ki, her ne kadar bu tartışmalar olsa da bunlar bireysel ve marjinal boyutta kalmıştır.<sup>1</sup> Sünnetin kaynak değerinin doktriner boyutta tartışılması I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısı ile II. (VIII) yüzyılın başını kapsayan zaman diliminde başlamıştır denebilir. İmam Şâfiî, *Cimâu'l-ilm* adlı eserinde açtığı, "Hadislerin Tamamını Reddeden Grubun Görüşünü Aktarma Bölümü"<sup>2</sup> şeklindeki başlıkla hadis tartışmalarının doktriner bir boyut kazandığına ve tartışmalarının kişilerle değil, daha çok ekollerle olduğuna işaret etmiştir. Böylece anılan devirlerde sünnetin kaynak değeri etrafında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış ve dinde delil olup olmayacağı tartışılmıştır. Şâfiî, bazı kelâmcılar gibi bazı fıkıhçıların da bu farklı yaklaşımlara sahip olduğunu ifade etmekte ve her iki grubun da yaklaşımlarını tartışmaya açtığını belirtmektedir.<sup>3</sup>

Bir araştırmada, *er-Risâle'* de sünnetin değeri hakkında geniş izahların yapılması, âhâd haberlerin meşruiyetini sorgulayanların bulunmasına bağlanabilir, denilerek,<sup>4</sup> *er-Risâle'* deki tartışmaların böyle bir sorgulamayla bağlantılı olduğu bir ihtimal olarak düşünülmüştür. Ancak İmam Şâfiî'nin muhtelif eserlerindeki beyan ve münazaraları, erken dönemde böyle bir sorgulamanın olduğunu ve

<sup>1</sup> Nevâl bt. Abdilaziz el-İd, *Şühuhâtün haule's-sünneti'n-nebeviyye ve'r-reddü aleyhâ* (Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 2013), 10-12. Ayrıca bkz. Hafîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fakîh ve'l-mütefakîh*, thk. Ebû Abdîrrahman Âdil b. Yusuf el-Garâzî (Riyad: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1421), 1/236-238.

<sup>2</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm* (Kahire: Dâru İbn Teymiyye, ty), 13. باب حكاية قول الطائفة التي ردت الأخبار كلها

<sup>3</sup> Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 12.

<sup>4</sup> Murteza Bedir, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/118.

eserinde bu sorgulamaları ilmî bir zeminde tartışmaya açtığını açıkça göstermektedir. Joseph Schacht (ö. 1969) ise, "Hadislerin maruz kaldığı saldırı, gayr-i resmi halkalar yani felsefeci, kuşkucu ve zındıklardan gelmemiştir. Bu ancak ilk dönem fıkıhçıların yeni malzemeye karşı gösterdiği bir tepkidir...Haber-i hâsı (*vâhid*) reddedenler de basitçe kadim fıkıh ekollerinin takipçileridir." demekle<sup>5</sup> hadis tartışmasını fikhî ekoller içi bir tartışma suretinde göstermeye çalışmıştır. Ancak meselenin böyle basitçe açıklanamayacak kadar kompleks olduğu, bu çalışmadan anlaşılacaktır.

Yapılan tartışmalardan anlaşıldığı üzere, sünneti reddedenler kendi içinde üç gruba ayrılmaktadır.

### 2.1. Sünnetin Tamamını Reddedenler

Şunu hemen belirtelim ki, İmam Şâfiî, münazara ve tenkitlerinde, bazı grupların sünneti tümüyle reddettiğini, bazılarının da Kur'an'a uymayanları inkâr ettiğini belirtmiş ama bunların kimler veya hangi gruplar olduğunu açıklamamıştır. <sup>6</sup> İlgili açıklamalarına dayanarak bunları çıkarmak da genel itibariyle mümkün değildir. Bu sebeple biz, bu muarızlarını tespit edebilmek için öncelikle III. (IX) yüzyılın başında ve öncesinde kimlerin veya hangi doktrinlerin, sünnete karşı anılan iki yaklaşım sergilediğini tespit etmek için ilgili kaynakları taradık. Muarızlarını tespit ettikten sonra, *er-Risâle'*deki tenkit ve reddiyelerin ton ve göndermelerinden hareketle, bunların kimlere veya hangi gruplara yönelik olduğunu pasaj pasaj tespit etmeye çalıştık.

İmam Şâfiî, yaşadığı dönemin fikir dünyasında varlık gösterenlerden bazılarının sünneti tümüyle reddettiğini bildirmektedir. O, bunlar hakkında şu açıklamaları yapmaktadır:

İki gruptan biri, "Kur'an'da her şeyin açıklaması vardır" gerekçesiyle hiçbir hadisi kabul etmez. Bunlara göre bir kimse, namaz denilebilecek bir ibadet yapsa,

<sup>5</sup> Joseph Schacht, *Usûlü'l-fıkhi'l-Muhammedî*, çev. Riyad el-Milâdî-Vesîm Kemmûn (Libya: el-Medarü'l-İslâmî, 2018), 55.

<sup>6</sup> Şafiî'nin bu yaklaşımı, münazara ahlakının, adap ve siyasetinin bir gereği olarak kişileri değil, görüşleri hedef alarak hakkı ortaya koymanın bir gereği olarak tüm zamanlar için nezih ilmî bir tartışma modelini yansıtmaktadır. Saygın Mehmet, *Fıkıh Usulü-Cedel İlişkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Tezi), Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl 2017, s. 179-182; Ramazan Korkut, "Fıkıh Düşüncesinde Münaraza Sistematiği (Hatip Bağdadi'nin el-Fakih ve'l-Mütefakkih Eserinin Bağlamında)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi/14* (Aralık 2019): 83, 92.

ya da adına zekât denilebilecek miktarda bir mal tasadduk etse, bu ibadetleri yerine getirmiş sayılır. Bunlar için belirlenmiş bir vakit yoktur. Günlük veya birkaç günde iki rekât namaz kılsa namazı eda etmiş olur (Kur'an'da namaz için bir sayı ve vakit olmadığı gibi, zekât için de belirlenmiş bir miktar yoktur.) Buna göre Allah'ın Kitabında olmayan bir şey hiç kimsenin üzerinde farz değildir.<sup>7</sup>

İmam Şâfiî'nin açıklamalarından sünneti tümüyle reddedenlerin Kitab'ın sadece zahirini esas aldıkları da anlaşılmaktadır. Nitekim muarız ona, "râvilerin yanılabilceğini sizler de kabul ediyorsunuz" dedikten sonra şu soruyu yöneltmektedir:

Duyanların hepsinin zahirinden (ilk anlaşılan hüküm) aynı şey anladığı halde Kur'an'ın hükümlerinden herhangi birini, nitelendirdiğiniz râvilerin haberiyle kayırmak caiz midir? Nasıl oluyor da bunların haberlerini Allah'ın Kitab'ının yerine geçiriyor ve bu haberlerle bahşediyor veya esirgiyorsunuz?<sup>8</sup>

Görüldüğü üzere İmam Şâfiî, ahâd ve mütevâtirini ayırmadan<sup>9</sup> bilgi değeri taşımadığı gerekçesiyle sünneti reddeden bu grubun kimliğini açıklamamıştır. Ancak ilgili kaynaklarda yaptığımız araştırmalar, bunların kendi içinde üç kola ayrıldığını göstermektedir.

Birincisi; Nafi b. el-Ezrâk'ın (65/685) kurduğu ve Haricî fırkanın bir kolu olan Ezârîka grubudur. Bunlar, Kur'an'ın her şeyi açıkladığını, bu sebeple sadece onda helal görülenleri helal, haram görülenleri de haram saymak gerektiğini savunmaktadır. Bu düşünceden dolayı içtihadı inkâr etmekte ve dinin kaynağını salt Kur'an'ın zahirinden (ondan ilk anlaşılan mana ve hükümler) ibaret görmektedir.<sup>10</sup> Böylece Ezârîka, hüküm koyma bakımından Kur'an'ın zahirini yeterli görmekte, ihtihada ihtiyaç duyulmadığını ve sünnetin de hüküm koyma değerine haiz olmadığını savunmaktadır. Buna binaen Kur'an'da yer almadığı gerekçesiyle recm cezasını reddetmekte, kazf (zina iftirasında bulunma) cezasının sadece namuslu kadınlara iftira atıldığında uygulanacağını, namuslu erkeklere atıldığında ise uygulanmayacağını, çalınan malın miktarı ne olursa olsun kolun

<sup>7</sup> Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 27, 28.

<sup>8</sup> Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 14.

<sup>9</sup> Mâverdî, Haricîlerin mütevâtir sünneti kabul ettiği, ahâd haberleri ise reddettiğine işaret etmektedir (Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), IX, 204.) Ancak iliği kaynaklardan aktarıldığı üzere Haricîlerin Ezârîka ve Bid'iyye fırkaları sünnetin tamamını reddetmektedir. Bu sebeple Mâverdî'nin ifadesindeki genelleme zahiri üzerine değildir denebilir.

<sup>10</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musellîn* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2015), 111.

omuzdan kesilmesiyle hırsızlık cezasının uygulanacağını, âdetli bayanların oruç gibi namazlarını da kaza etmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>11</sup>

İkincisi; Ezârika'yla aynı görüşleri paylaşan Hâricî gruplardan olan Bi'îye'dir. Bunlar, birinci grupla aynı görüşleri paylaşmakla birlikte onlardan farklı olarak namazın sadece sabah-akşam ikişer rekât olduğunu iddia etmektedir.<sup>12</sup>

Üçüncüsü; dini tahrif etmeye çalışan zındıklar ile aşırı (gulât) Rafizilerdir. Bunlar da sünneti tümüyle inkâr etmekte ve sadece Kur'an'la yetinmektedirler. Namaz ve zekâtın belli bir vakti ve miktarının bulunmadığını savunanlar, bu gruplardır.<sup>13</sup> Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505), Şâfiî başta olmak üzere mezhep âlimlerinin tartışmalarının çoğunun bu gruplarla olduğunu ifade ederek şunları söylemektedir:

Zındık ve Rafizi biri, sadece Kur'an'ın hüccet olduğunu, sünnetin ise hüccet olmadığını çok dillendirmeye başlamış ve asırlardır izi silinmiş bu fitnenin şu an kokusunun çıkmaya başlamasına yol açmıştır. İnsanlar bu sözün aslını ve nerden geldiğini bilmezler... Bu fasit iddia sahipleri dört imamın çağında ve sonraki asırlarda çokça bulunmaktaydı. İmamlar ve takipçileri, ders, münazara ve eserlerinde bunlara cevap vermişlerdir... Zamanında haberleri reddeden zındıklar ve Rafiziler, kendisiyle münazara etmesinden doğan ihtiyaç sebebiyle Şâfiî, bu konuları sağlam delillerle kanıtlamış ve uzunca üzerinde durmuştur.<sup>14</sup>

Bazı araştırmacılar, genel anlamda Şîa'yı da sünnet karşıtı gruba dâhil etmektedirler. Zira Şîa, sahâbeyi tekfir ettiği için onların rivayet ettiği hadisleri de reddetmektedir.<sup>15</sup> Şîa, ancak Ehl-i Bey'ten rivayet edilen haberleri kabul et-

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-müel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Mektebetü'l-hancî, Kahire, ty), 4/144; Bağdâdî, Abdulkahır b. Tahir, *el-Ferku beyne'l-firek*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Mektebetü İbn Sînâ, ty), 79, 80. Ayrıca bkz. Eş'arî, *Mekâlât*, 76; Muhammed el-Hüseyn ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebtü Vehbe, ty), 2/230; Metin Gönen, *Ezârika'nın Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 55, 56.

<sup>12</sup> Eş'arî, *Mekâlât*, 110.

<sup>13</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-âfâki'l-cedîde, ty), 1/57.

<sup>14</sup> Celâlüddîn Abdurrahman es-Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâci bi's-sünne*, (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1989), 5-7, 35.

<sup>15</sup> Ebu'l-Muzaffer el-İsfehânî, *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzu'l-firketi'n-naciyye 'ani'l-fireki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût, (Beyrut: Âlemü'l-kutub, 1983), 41.

mekte, onlar yoluyla gelmeyen bütün hadislerin uydurma olduğunu iddia etmektedir.<sup>16</sup> Diğer bazı araştırmacılar, Şia'nın Ehl-i Bey'ten rivayet ettiği hadisleri uydurma senedlerle rivayet ettiğinden hadislerin tamamını reddettiğini,<sup>17</sup> bir kısım Şîîlerin de Kur'an'ın zahirini esas alıp sünneti tümüyle göz ardı ettiğini söylemektedirler.<sup>18</sup>

## 2.2. Kur'an'ın Zahirine Uymayan Haberleri Reddedenler

İmam Şâfiî, hadislerin tümünü reddeden grubu anlatırken, "Bu mezhebin diğer bir kesimi, 'Kur'an'ın açıklaması olan hadisler kabul edilir' demiş ve Kur'an'da açıklaması olmayan hadisler konusunda birinci gruba yakın bir yaklaşım sergilemiştir. Bunlar, nâsîh-mensûh ve âm-has yöntemlerini bilmeyecek durumdadır." demiştir.<sup>19</sup> Başka bir yerde de "-Haberleri reddedenlerden bazıları-, 'Benden size gelen şeyi Allah'ın Kitabına arz edin. O'na uygunsuz ben söylemişimdir. Şayet ona uygun değilse ben söylememişimdir' şeklindeki rivayeti bana karşı hüccet olarak kullanmıştır." söylemiştir.<sup>20</sup> Buna göre o devirde, sünnete mesafeli duran bir diğer grup, onu Kur'an'a arz etme yoluna gitmiştir. Onda ifadesini bulan sünneti kabul etmiş, ona uygun hüküm ifade etmeyen sünneti ise reddetmiştir.

Görüldüğü üzere İmam Şâfiî, bu grubu ismiyle zikretmemiştir. Ancak kaynaklar, erken dönemlerde hadisleri Kur'an-ı Kerim'e arz etmeyi bir yöntem olarak benimseyenlerin, genel itibarıyla Haricî gruplar olduğunu göstermektedir. İbn Hacer el-Askalânî'nin (ö. 852/1449, "Haricîler çok sayıda fırkaya ayrılırlar,

<sup>16</sup> Muhammed Bâkır el-Alevî, *Vesiletü'l-vesâil fi şerhi'r-resâil fi 'ilmi'l-usûl*, İran: Yy. 1874; 8. Değerlendirme için bk. Ramazan Korkut, "Şîî-Usûlî Gelenekte Haber-i Vâhidin Hüccet Değeri: Şerif Murtazâ", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (Aralık 2021): 1413-1415.

<sup>17</sup> Nevâl, *Şühuhât*, 28. Ebû Hanife, Şia'nın sahâbeyi tekfir emesi, Şâfiî de yalancılıkta en önde olmaları nedeniyle onlardan rivâyet yapmaya karşı çıkmışlardır. Süyûtî, *Miftâhu'l-cenne*, 38, 75.

<sup>18</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/43. Şîî gruplardan biri olan İmamiyye, Kur'an-ı Kerim'in zahirini esas almaktadır. Fakat itikatlarını desteklemek için batnî açıklamalara da bilerek başvurmaktadır. Batiniyye ise zahiri reddetmekte, yalnızca batnî temel almaktadır. Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/264; Muhammed Ebû Zehra, *Tarihü mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyaseti ve'l-akâidi ve tarihü'l-mezâhibi'l-fikhiyye* (Beyrut: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ty), 221, 222.

<sup>19</sup> Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 28.

<sup>20</sup> Mezkûr rivâyetin zayıf olduğu kabul edilmektedir. Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, ty), 224, 225; Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, *el-Medhal ila's-süneni'l-kübrâ*, thk Muhammed Dıyâüddîn el-A'zamî (Kuveyt: Dâru'l-hulefâ li-l-kitâbi'l-İslâmî, ty), 1/131.



fakat tartışmasız usullerinden biri, Kur'an'ın delâlet ettiği hadisleri esas almaları, ondan fazla olan hadisleri ise mutlak surette reddetmeleridir." sözü<sup>21</sup> bunu desteklemektedir. Böyle bir yaklaşım sergilemeleri, öncelikle Kur'an-ı Kerim'in temel gayelerini incelemeye ve tefsirinde derinleşmeye yanaşmayı onun mahza zahirini esas alarak literal anlamaya çalışmaları sebebiyledir.<sup>22</sup> Bu nedenle Haricîler, Kur'an lafızlarının zahirini esas alıp ilk anlaşılabilir hükümleri hiçbir müminin aşamayacağı kutsal din olarak telâki etmektedir.<sup>23</sup> Haricî bilginlerin, Kur'an'ın zahirine uymayan hadisleri rivayet eden sahabîleri bu sebeple eleştirmeleri de, onların Kur'an'a arz kriterini sıkı bir şekilde kullandığını göstermektedir. Sahâbeye yönelttikleri eleştirileri ana hatlarıyla şöyle sıralamak mümkündür:

- a) Sahâbe Kur'an-ı Kerim'le çelişen âhâd haberleri kabul etmiştir. Onlara göre bu haberler kesin bir şekilde geçersizdir ve onlarla amel eden de eleştiriyi hak etmektedir.
- b) Sahâbe, Peygamber'in (s.a.v.), Kur'an'dan başka herhangi bir şeyin yazılmasını yasakladığını bilmiş ve "Size bir hadis aktarıldığında onu Kur'an'a arz edin" hadisini rivayet etmiş, buna rağmen Kur'an hükümlerine aykırı düşen çok sayıda hadis rivayet edip onlarla amel etmiştir.
- c) Aynı vakıyyla ilgili âhâd haberleri aynı lafızlarla rivayet etmemiş, bazen Rasûlullah'tan duyduğu hadisi otuz yıl gibi uzun bir zaman sonra şifahî olarak rivayet etmiştir. Bu uzun süreden sonra hadisleri lafızlarıyla rivayet etmek mümkün olmadığı gibi tam anlamıyla aktarmak da mümkün değildir. Üstelik bu haberler birbiriyle çelişmektedir.

<sup>21</sup> Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), I, 422. Benzer bir yorum için bkz. Maverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, XIII, 191.

<sup>22</sup> Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/229-231; Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-'akâ'id ve Târîhu'l-mezâhibi'l-fıkhiyye* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ty), 67. Ayrıca bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/39, 40.

<sup>23</sup> Bkz. Ebû Zehra, *Tarihü mezâhib*, 56, 62, 63. Muhammed Ebû Zehra, Haricîlerin sadece Kitab'ın zahirini esas aldıklarını şu sözlerle anlatmaktadır: "Haricîler, hüküm çıkarmada lafızların zahirini esas alıyor ve onların gereğiyle hüküm veriyorlardı. 'Hüküm ancak Allah'ındır' sözüne sarılıp muhaliflerinin karşısına dikilmeleri, ancak lafızların zahirlerine sarılmalarından ileri gelmiştir." Ebû Zehra, *el-İmâm es-Sâdık: Hayâtühû ve 'asârühû-ârâ'ühû ve fikhüh* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ty) 1332. Bazı bilginler, Haricîlerin Kur'an'ı zahirini esas alıp okumaları, onlar saptırdığını söylemektedir. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/39, 40, 7/47.

- d) Ashab birbirini tenkit etmiştir, fakat hadis bilginleri/tenkitçileri, birazcık kusurlarından dolayı râvilerin rivayetlerini reddederken, birbirini tenkit eden ashabın rivayetlerini olduğu gibi kabul etmiştir.<sup>24</sup>

Kur'an-ı Kerim'de ifadesini bulmayan haberlere bu tenkitleri yönelten Haricîlerin bu kesimi, onların güvenilir olmadığını iddia etmiş, Kur'an'a uyanları kabul etmiş, uymayanları ise reddetmiştir. Bu sebeple sahih hadislerle aykırı düşen birçok içtihadta bulunmuştur. Recm cezasının reddedilmesi, varise vasiyet hakkının verilmesi, teyze ve halanın kuma getirilmesi, süt emme sebebiyle süttanne ve kız kardeş dışında başka bir kadınla evliliğin haram sayılmaması, yetimin iki fülüsünü yiyenin cehennemini hak etmesi, onu öldüren veya karnını yaran kişinin ise hak etmemesi, ayakların mesh edilmesi, mestlerin mesh edilmemesi, mirasta avlin (payların toplamının ortak paydadana fazla çıkması) inkâr edilmesi, muta nikâhının meşru sayılması, peygamberlere varis olunacağı,<sup>25</sup> kız torun ve kız yeğenlerle evlenmenin caiz görülmesi,<sup>26</sup> vardıkları sonuçlardan bir kaçıdır.

Buradaki aktarımlardan anlaşıldığı üzere Haricîlerin bir kısmı sünnetin tamamını, diğer bir kısmı ise Kur'an'a uymayan sünneti reddetmektedir. Ancak Hatîb el-Bağdâdî (463/1071); Haricîler, yalan ve haramdan sakındıkları için görüşlerine aykırı düşen ve muhaliflerinin aleyhlerinde kullandığı hadisleri dahi rivayet etmiş, bu sebeple sahâbe ve tâbiîn, onların ve Şîa gibi diğer bazı ehl-i hevânın rivayetlerini kabul etmiştir demekle<sup>27</sup> tamamen farklı bir bilgi vermektedir. Kanaatimizce bu durum, Haricî vb. grupların tüm fırka ve bireyleri için değildir. Tam aksine bu, sünnetin tamamını değil, Kur'an'ın zahirine veya kendi düşüncesine uymayan hadisleri inkâr edip bu iki niteliği haiz hadisleri kabul eden ve tabii bulunduğu düşüncenin propagandasını da yapmayanlar için geçerli bir teamüldür. Nitekim Abdurrahman b. Mehdî (ö.198/813), "Kim ki [hevâsına binaen] bir görüş benimseyip ona davet etmezse tahammül edilir. Kim ki bir görüş benimsese ve ona davet etse terk edilmeyi hak eder." demekle<sup>28</sup> bu teamülü

<sup>24</sup> Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Cabir el-Ulvânî (Kahire: Dâru's-selâm, 2011), 2/1036-1048.

<sup>25</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/21, 230, 231, 232.

<sup>26</sup> Eş'arî, *Mekâlât*, 90; İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/145; Bağdâdî, *el-Fâkih*, 1/234-238. Mâverdî, Haricîlerin bu ictihadlarını, Kur'an'ın zahirine dayandırdığına işaret etmektedir. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, XIII, 191

<sup>27</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: Cem'iyetü daireti'l-me'ârif'l-Osmaniyye, 1357), 125, 130.

<sup>28</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye*, 126. Benzer ve farklı ifadeleri görmek için bu eserin ilgili bölümlerine bakılabilir.

özlü bir şekilde ifade etmiştir. Haricîlik propagandasını yapanların o kadar güvenilir olmadıkları, bilakis hadis dahi uydurdukları bizzat onlardan tövbe edenler itiraf etmiştir.<sup>29</sup>

Biraz sonra yer verileceği üzere Hanefî imamlar da ilave bir hüküm getiren âhâd haberleri Kur'an'daki has naslara arz etmekte ve onları farklı işlemlere tabi tutmaktadır.

### 2.3. Haber-i Vâhidi Farklı Değerlendirenler

İmam Şâfiî'nin haber-i vâhidin hüccet değeri etrafında yaptığı münazara- lar ve yönelttiği eleştiriler, bazı grupların onu tümüyle reddettiğini, diğer bazı- larının ise metodolojik bazı kurallar ile doktriner ve bölgesel hassasiyetle ona yak- laşıp, bu perspektiflere uymayan, doktrin imamlarının senedleriyle birleşmeyen ve bölgelerinin rivayeti olmayan haber-i vâhidleri amel dışı bıraktığını göster- mektedir. Ancak Şâfiî, bu tartışmalarında da muarızlarının ismini anmamıştır. Genel itibarıyla onların kimler olduğunu, bu tartışmalarından anlamak güçtür. Bu sebeple biraz önce aktarılan tartışmaların muarızlarını ortaya çıkarmada izlen- nen yol, bu tartışmada da takip edilmiştir. Şimdi bu hususlardaki tartışmaları ele alalım.

#### 2.3.1. Haricîlerin Yaklaşımı

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere Haricîlerin bazı grupları sün- netin tamamını reddederken, bazıları Kur'an'ın zahirine uymayan hadisleri inkâr etmiştir. Mamafih bazı değerlendirmeler, onların diğer bir kısmının mü- tevâtir hadisleri kabul ettiğini, âhâd haberleri ise kabul etmediğini göstermekte- dir. Nitekim biraz önce maddeler halinde özetlendiği üzere onlar, sahabîlerin hadis rivayet etme usulünü eleştirmiştir. İkinci ve üçüncü maddelerde yer veri- len eleştiriler, onların haber-i vâhidleri reddettiğini, bu haberlerin manayla riva- yet edilmesini, bazı haberlerin, işitilmesinin üzerinden uzun süre geçtikten sonra aktarılmasını ve sahabîlerin birbirinin rivayetlerini tenkit etmesini birer gerekçe olarak ileri sürdüğünü göstermektedir. Askalânî'nin, "Haricîler, Kur'an delille- rine sıkıca tutunmakta, hadisleri ise aktarıcılarının güvenli olmadığına inandı- ğından reddetmekte" ifadesi<sup>30</sup> bunu desteklemektedir. Başka kaynaklar da Ha- ricîlerin mütevâtir ve haber-i vâhidi birbirinden ayırdığını ve sadece haber-i

<sup>29</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye*, 123.

<sup>30</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-barî*, IX, 161.

vâhidi reddettiğini göstermektedir.<sup>31</sup> Dâvud b. el-Huseyn el-Medenî'nin (ö. 135/752) "Hadisi inkâr ediyordu, Haricîlikle itham ediliyordu"<sup>32</sup> şeklinde tanıtılması, erken dönemlerde hadis inkârının Haricîlerle özdeşleştiğini göstermektedir.

### 2.3.2. Mu'tezilenin Yaklaşımı

Haricîler, daha önceleri haber-i vâhidin değerini (dinî konularda geçerli bir delil) inkâr etmişlerse de, bu haberin hücciyeti özelinde yaşanan tartışmaların daha belirgin bir şekilde Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ile birlikte başladığını söylemek mümkündür. Nitekim o, haberi *âm* (mütevâtir) ve *hâs* (ahâd) şeklinde iki kısma ayırmış ve dinî bilgide esas alınması gereken kaynakları, "Hakikat dört yolla bilinir; delâleti açık olan Kitap, üzerinde icmâ edilen haber (*mütevâtir*), aklın hücceti ve icmâ" olarak belirlemiştir.<sup>33</sup> Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), Vâsıl'ın bu kaynak belirleme girişiminin, hem kelâm hem de fıkıh (*ahkâm*) ilimleriyle ilgili olduğuna işaret etmektedir.<sup>34</sup> Bu sebeple Vâsıl'ın, itikadî konularda olduğu gibi amelî konularda da haber-i vâhide bilgi kaynağı nazarıyla bakmadığı söylenebilir. Basra Mu'tezilesinin ilk âlimlerinden Dırâr b. Amr (ö. 200/815) da Rasûlullah'ın vefatından sonra ancak ümmetin *icmâsı*/mütevâtir haberin hüccet değeri haiz olduğunu savunmaktadır.<sup>35</sup> İbrâhim b. İsmail b. Uleyye (ö. 193/809) ise; "Bir zabıt ve adil râvinin rivayeti kabul edilmez, bilakis en az iki kişinin birbirinden rivayet ettiği rivayet kabul edilir." demiş ve ondan sonra Ebû Ali el-Cübbâî'nin

<sup>31</sup> Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, IX, 204, XIII, 191; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VIII, 47; Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Kahire: Metba'atu's-sa'ade, ty.), IX, 36; Mehmet Birsin, "Fıkıh İlminde Araştırma Yöntem ve Teknikleri (İslâmî İlimlerde Araştırma ve Teknikleri içinde)", (Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2020), s. 163.

<sup>32</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, I, 401.

<sup>33</sup> Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh el-Askerî, *el-Evâil* (Tantâ: Dâru'l-beşîr, 1408), 374; Şüvâşî, Süleyman, *Vâsıl b. Atâ ve ârâühü'l-kelemiyye* (ed-Dâru'l-arabiyye li'l-kitab, ty), 264. İmam Şâfiî'nin bir münazarasından anlaşıldığı üzere Hanefî olan muarız, haberi; haberi mütevâtir, haber-i âme ve haber-i has şeklinde ayırmıştır. Vâsıl'ın terminolojisinde haber-i âm mütevâtir anlamında iken, bu muarız, haber-i âmeyi en az üç veya dört kişinin rivayet ettiği haber olarak açıklamaktadır ki, bu meşhur haber anlamındadır. Bu kesim, ilk iki haberi mutlak olarak kabul ederken, haber-i hasseyi kıyas karşısında kabul etmemektedir. Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990), 2/296-301.

<sup>34</sup> Askerî, *el-Evâil*, 374. Değerlendirme için bk. Ramazan Korkut, *Fıkıh Usûlü Bağlamında Necmeddin Tûfi'nin Mu'tezile Eleştirisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 49-53.

<sup>35</sup> İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Abdullâh Cevlem en-Nubâlî-Beşir Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, ty), 2/301, 302.

(ö. 303/916), bu görüşünü benimsemiştir.<sup>36</sup> Bazı Irak âlimleri, haber-i vâhidin değer yüklemesi için en az ikişer, bazıları da dörder kişinin birbirinden rivayet etmesini şart koşmuştur.<sup>37</sup> Daha sonraları Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50?) ve Hişam b. Amr el-Fûtî (ö. ?), veli ve masum olan yirmi kişinin, Allâf'ın Abdurrahman adında bir öğrencisi ise biri hariç diğerleri veli ve masum olan altı kişinin rivayet ettiği haber ancak kabul olacağını iddia etmişlerdir.<sup>38</sup> Bu bilginlerle birlikte Mu'tezilenin çoğu ve Şîiler, haber-i vâhidi reddedenler arasında sayılmaktadır.<sup>39</sup>

İmam Şâfiî, "Haber-i Hâssı (*vâhid*) Reddedenlerin Görüşünün Aktarılması/حكاية قول من رد خبر الخاصة" başlığı altında haberi reddedenlerden bir grup ile toplu ve ayrı ayrı tartıştığını belirtmiş ve bu tartışmanın detaylarını açıklamıştır. Bu tartışmanın muarızına göre ne müftü ne de hâkimler kesin bilgi ifade eden delilden başka bir yolla hüküm ve fetva veremez, zahirde de batında da kesin bilgi sağlayan kaynak ise sadece Kitap ve üzerinde icmâ edilen sünnettir.<sup>40</sup> el-Ümm'de de muarızına, "Bu, bütün hadisleri geçersiz sayan (*iptal*) ve ancak icmâyı esas alırsanız diyenlerin yoludur." demektedir.<sup>41</sup> Bu açıklamalar, Şâfiî'nin yaşadığı çağda Vâsil'in anılan düşüncesini savunanların bulunduğu göstermektedir. İlim ifade etmediği gerekçesiyle haber-vâhidi reddeden ve Şâfiî'nin çağdaşları olan İbn Uleyye ve Ebu Bekir el-Esamm'ın (ö. 201/818)<sup>42</sup> muarızları içinde yer aldığı söylenebilir.

Haber-i vâhidin değerine yönelik bu tartışmaların varlığına rağmen bazı bilginler, bu haberin ilk dönemlerde ittifakken kabul edildiğini söylemektedir. Bunlardan biri olan Hatîb el-Bağdâdî, haber-i vâhidle amelin ittifak konusu olduğunu iddia ederek şöyle demektedir:

<sup>36</sup> Tâhir el-Cezâirî, *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-metbû'atî'l-İslâmiyye, 1995), 1/181.

<sup>37</sup> Mâverdî, *el-Havî'l-Kebîr*, XIV, 87.

<sup>38</sup> Cüveynî, *el-Telhîs*, 2/301, 302. Haber-i vâhidi dair farklı bazı görüşler için bkz. Ertürk, Mustafa, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/350.

<sup>39</sup> Süleyman b. Abdilkavî et-Tufî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullan b. Abdilmuhsin et-Türkî (Müessesetü'r-risâle, 1987), 2/119.

<sup>40</sup> Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 46, 47.

<sup>41</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/276.

<sup>42</sup> Mâverdî, *el-Havî'l-kebîr*, XVI, 86.

Tâbiîn ve onlardan sonra günümüze kadar muhtelif bölgelerde yaşayan fıkıhçıların (*fukâhâ*) tamamı haber-i vâhid ile amel etmiş, hiç kimsenin onu inkâr ettiği veya ona itirazda bulunduğu bize ulaşmamıştır. Böylece hepsinin, onunla amel etmenin vacip olduğuna itikat ettiği ortaya çıkmaktadır. Zira onlar içerisinde bu haberle amel edilmeyeceği fikrine sahip biri olsaydı doktriniyle birlikte bize aktarılacaktı.<sup>43</sup>

Ancak Bağdâdî'nin “fukâhâ” vurgusu, onun bu iddiayı genelleştirmediğini göstermektedir. Buna göre prensip olarak haberin değerini ittifakken kabul edenler fıkıhçılardır. Onun değerini inkâr edenler ise (Mu'tezile ve Şîa gibi) kelâmî fırkalar.<sup>44</sup> Biraz önce aktarılan Ebû Hilâl el-Asker'inin ifadelerinden anlaşıldığı üzere bu fırkalar, ne itikadî ne de fikhî konularda haber-i vâhide müstakil bir değer biçmemektedir.

İbn Hazm (ö.456/1064) ise, konuya dair şunları söylemektedir: “Ehl-i sünnet, Haricîler, Şîa ve Kaderiye gibi fırkalar haber-i vahidi kabul etme hususunda fikir birliği içindeydiler, nihayet yüzyılı aşkın bir süreden sonra Mu'tezile kelâmcıları çıkıp bu husustaki icmâya muhalefet ettiler.<sup>45</sup>” Ancak İbn Hazm, eserinin başka yerlerinde, Haricîlerin haber-i vâhide uymadıklarını, Mu'tezile gibi onun değerini kabul etmediklerini ve onunla amel etmeyi bıraktıklarını söylemekle<sup>46</sup> tutarsız bilgiler vermiştir.

### 2.3.3. Mezhep İmamlarının Yaklaşımı

Mezhep imamları haber-i vâhide göre amel etmenin gerekli olduğu hususunda fikir birliği içindedir. Ancak bazı mezheplerin bilginleri, bu haberi esas alabilmek için bazı şartlar ileri sürmüş, bu şartlara uymayan haberleri amel dışı bırakmıştır. Bu husustaki yaklaşımları şöyle özetlemek mümkündür:

#### 2.3.3.1. Doktriner Bakış

Bilindiği üzere fetihlerle birlikte İslâm devletinin sınırlarının genişlemesi nedeniyle sahâbe ve tâbiîn bilginleri, ilmî faaliyetler yürütmek için farklı merkezlere gitmişlerdir. Bu sebeple henüz bir araya getirilmeyen hadisler, farklı merkezlere farklı sayıda ve türde dağılmıştır. Binaenaleyh hadisler, bir bütün olarak

<sup>43</sup> Bağdâdî, *el-Kifâye*, 31.

<sup>44</sup> Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdris el-Karâfi, *Şerhu Tahkîhi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurrauf Sa'd (Kahire: Şeriketü't-tiba'î'l-feniyye el-Mütahhide, 1983), 357.

<sup>45</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/114.

<sup>46</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/119, 3/40, 8/47.

İslâm coğrafyasının her yerine ulaşmadığı gibi ulaşan da bazen kaynaklık değerini yitirerek<sup>47</sup> ulaşmıştır. Hadislerin farklı tarihlerinin bir araya getirilip senedleri kritik edilmediği dönemlerde, hadis uydurma vakiasının da sebep olduğu bir hassasiyetle onların kabulü için bir takım ön koşullar belirlenmiştir. Bu şartlardan biri kaynak olarak kullanılan haberin doktrine öncülük eden imamlardan gelmesidir. Güven meselesine dayan bu perspektife paralel olarak fetva görevini yürüten tâbiîn âlimleri, anılan nitelikte bir kaynak bulmadıklarında, sahâbenin uygulamalarıyla, bu yoksa her doktrinin âlimleri, kendi bölgesinin âlimlerinin görüşüyle, bu da yoksa nasların umum ve mefhumuna dayanarak kendi reyleriyle fetva veriyorlardı.<sup>48</sup> Böyle bir dönemde doktrinleri teşekkül etmeye başlayan Hanefî imamlar ile İmam Mâlik (ö. 179/795) de, anılan yöntemlerle çalışmış ve doktrinlerine öncülük eden imamlardan gelen *mürsel* ve *munkatî'* rivayetlerle de amel etmişlerdir.<sup>49</sup> Özellikle Hanefî imamların bu tür rivayetlerle amel etmelerinin bir nedeni de İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve Şa'î (ö. 104/722) gibi bazı tâbiîn âlimlerin, hadislerde olabilecek eksiklik veya fazlalığı Rasûlullah'a nispet etmemek için müsned hadisleri de *mevkûf* ve *munkatî'* olarak rivayet etmesidir.<sup>50</sup> Ancak daha sonraları bu bir metodolojik kural olarak yerleşmiş ve aslının sabit olup olmadığına bakmadan, mutlak olarak bu iki nitelikte olan rivayetlerle amel edilmiştir. Nitekim bu rivayetler üzerinde yapılan titiz incelemeler, onların çoğunun aslının bulunmadığını ortaya koymuştur.<sup>51</sup>

Hanefî imamlar ile İmam Mâlik, fıkıhçıların kendisiyle amel etmediği, başka bir anlatımla daha önceki bir uygulamaya aykırı olarak ortaya çıkan bir

<sup>47</sup> Örneğin, Hicaz'da hadis muttasıl iken diğer bölgelere munkatî' veya mürsel şeklinde veya bir bölgedeki râvileri zabıt ve sika iken, diğer yerlere bu vasıfları haiz olmayan râvilerle ulaşmıştır. Böyle olunca haliyle hadis değerini yitirir. Erken dönemlerde hadislerin farklı tarihleri bir araya getirilmediği için bu durumdaki rivayetlerin kaynaklık tam tespit edilmiştir. .

<sup>48</sup> Şah Veliyullah ed-Dihlevî, Ahmed b. Abdilhalim, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliğa*, thk. Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-cîl, 2005), 1/244, 249- 252.

<sup>49</sup> İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi'l-hadis*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sakâfiyye, 1408), 41. Ayrıca bkz. Ahmed b. Alî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf el-kuveytiye, 1994), 3/145 vd.

<sup>50</sup> Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliğa*, 1/249.

<sup>51</sup> Örnek için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 466; Şâfiî, *el-Ümm*, 7/20 vd.; Beyhâkî, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*, thk. Abdulmutî Emin Kalacı (Kahire: Dâru'l-vefâ, 1991), 3/76-80; Râzî, *Menâkibu'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 282, 283; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliğa*, 1/244, 252.

hadisi hüccet olarak kabul etmemektedirler.<sup>52</sup> Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798), "Münferit haber (*el-vâhid*) bize göre şaz olup onu esas almıyorduk." ifadesi<sup>53</sup> bu yaklaşımı özetlemektedir.

Mu'tezile, ictihadda isabet fikrini benimsediğinden yaptığı bütün tevîl ve yorumların Allah'ın muradı olduğunu iddia etmiş ve bununla birlikte akli esas almakla vardıkları sonuçların aksini ortaya koyan birçok sahih hadisi sırf doktriniyle çeliştiği için reddetmiştir.<sup>54</sup>

### 2.3.3.2. Bölgesel Bakış

Hadis mecmualarının bir araya getirilmediği dönemlerde hadislerin kabulü için şart koşulan kriterlerden bir diğeri de bölgenin rivayeti olmasıdır. Bu dönemde hadisin kabulünde bölgesel faktör başrol oynamıştır; her bölgenin âlimleri, daha güvenilir olduğu gerekçesiyle kendi rivayetleri ile takip ettikleri sahâbe ve tâbiîn âlimlerin görüş ve uygulamalarıyla amel etmiştir. Bunu yaparken diğer bölgelerde faaliyet gösteren sahâbe veya âlimlerin ilmî birikimini elde etme veya onların kendi incelemelerine aykırı olabilecek sahih rivayetlerini araştırma ihtiyacını duymamıştır.<sup>55</sup> Örneğin, Mekke ehli, neredeyse Ebû Muhammed Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732), Medine ehli Saîd b. el-Müseyyib'in (ö. 94/713) ve Iraklılar da İbrâhim en-Nehaî'nin fetva ve uygulamalarının dışına çıkmıyordu. Bundan daha ötesi her bölgenin âlimleri, kendi imamlarının ictihadlarını esas alırken, diğer bölgelerin imamlarını ictihad ehliyetine sahip görmüyordu ve böylece adeta gerçeği kendi görüşleriyle sınırlandırıyorlardı.<sup>56</sup>

Bu cümleden olmak üzere Hanefî ve Mâlikîler, ilmî faaliyetini buldukları bölgelerde sürdürmüş ve doktrinlerine öncülük etmiş sahâbe ve imamların görüş ve uygulamalarını, bazı rivayetlerin veya doktrin imamlarının senedleriyle birleşmeyen hadislere öncelemişlerdir. Doktrinleri içinden gelen bir kaynak bu-

<sup>52</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/274, 275; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, 1/253.

<sup>53</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/362.

<sup>54</sup> Bkz. Zehebî, *et-Tefsîr*, 1/265-268. Ayrıca bkz. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403), 2/152, 153.

<sup>55</sup> Beyhâkî, *el-Medhal*, 1/174; Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Dâru'n-nefâis, ty), 48-50; Ebû Zehra, *el-İmâm eş-Şâfiî: Hayâtühü ve 'asâruhü-ârâ'ühü ve fıkhuh* (Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arâbî, 1987), 70. Benzer açıklamayı görmek için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 466.

<sup>56</sup> Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 60-65; Şâfiî, *el-Ümm*, 7/280, 294, 295; Dihlevî, *el-İnsâf*, 32-34; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, I, 250.



lunmadığında, diğer bölgelerde bulunan kaynakları araştırmadan reyleriyle hüküm belirlemişlerdir.<sup>57</sup> Böylece bölgesel ve doktriner inanmışlık bir tercih kriteri olarak kullanılmıştır.<sup>58</sup> Bu nevi reyle ulaşılan birçok hukukî sonuç ve çözümün hadis tedviniyle bir araya getirilen hadislerle çeliştiği ortaya çıkmasına rağmen, bu çözümlerin çoğu hadisler ışığında tekrar gözden geçirilmemiş, bilakis onlarla amel edilmeye devam edilmiştir,<sup>59</sup> hatta bazen bu görüşler sabit telaki edilip hadisler, onlara uyacak şekilde tevil edilmiştir.<sup>60</sup>

Görüldüğü üzere Iraklılar gibi Medineliler de önceleri bölgesel bir yaklaşım gösterip Iraklıların rivayetlerine itimat etmemiştir. Bu da daha çok hadis uydurma olgusundan kaynaklanmıştır. Nitekim İmam Mâlik, Irak'ı "Darphane-hadis uydurma-toprağı" olarak nitelmiştir.<sup>61</sup> İmam Şâfiî, "Şu'be olmasaydı Irak'ta hadis tanınmayacaktı." demekle<sup>62</sup> oradaki uydurma vahametini vurgulamış ve Irak'tan gelen hadislerin kabul edilmemesini istemiştir.<sup>63</sup> İmam Müslim'in (ö. 261/875), "Irak'ta Hz. Ali'yle ilgili sadece Abdullah b. Mes'ûd'un öğrencileri sahih rivayetlerde bulunuyordu."<sup>64</sup> rivayeti de Irak'taki hadis uydurma boyutunu göstermektedir. İslâm devletinin diğer bölgelerinde yaşayan âlimler de aynı hassasiyeti taşımış, bölgelerinin rivayet ve içtihatlarını öne çıkarmışlardır.<sup>65</sup> Bu has-

<sup>57</sup> Dihlevî, *el-İnsâf*, I, 49-50; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, 1/252, 253; Ebû Zehra, *eş-Şâfiî*, 70 vd. Örnekleri görmek için bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, 7/19 vd.

<sup>58</sup> Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, 1/253.

<sup>59</sup> Beyhâkî, *el-Medhal*, s. 171; Râzî, *Menâkıb*, 221; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, 1/252, 253.

<sup>60</sup> Ebû Zehra, *el-İmam eş-Şâfiî*, 74. Ancak İmam Muhammed, Muvattâ'yı rivâyet ettikten sonra ondaki hadislere aykırı birçok içtihadı onlar ışığında düzeltmiştir. Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, 1/251. İbn Âbidîn, onunla Ebû Yusuf'un mezhebin üçte birinde İmam'a muhalefet ettiğini söylemektedir. İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Neşru'l-'arefî beyâni ba'di'l-ahkâmi el-mebniyye 'ale'l-'urf* (Mecmu'atü Resâili İbn Âbidîn içinde), Taş baskı, II, 125.

<sup>61</sup> Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh, *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, thk. Komisyon (Müessetü'r-risâle, 1985), 7/188, 10/10.

<sup>62</sup> Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-raoî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmûd et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-meârif, ty), 2/170.

<sup>63</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/10.

<sup>64</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi' u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Metba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955- 1, Cilt, 13), "Mukaddime", 4.

<sup>65</sup> Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 60-65; Dihlevî, *el-İnsâf*, 32, 33, 252; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, 1/250, 251; Ebû Zehra, *el-İmâm eş-Şâfiî*, 70-72.

sasiyete bağlı olarak hadisin başka bölgelerde bulunması veya doktrin öncülerinin yoluyla rivayet edilmemiş olması, onu reddetmek için yeterli bir sebep olarak görülmüştür.<sup>66</sup>

### 2.3.3.3. Metodolojik Bakış

Hanefî imamlar, râvinin rivayetine muhalefet etmesini, her mükellefin hükmünü bilme ihtiyacını hissettiği konuda (*umumu'l-belvâ*) varit olmasını, fıkıh bilgisiyle tanınmayan râvinin rivayetinin kıyasa ve genel ilkelere muhalif olmasını ve nassa ilave bir hüküm getirmesini (*ziyâde 'alâ nass*), âhâd haberleri amel dışı bırakma sebebi saymaktadır.<sup>67</sup> Mâlikîler ise Medine ahâlisinin tatbikatını (*amelü ehli'l-Medîne*) ve kıyasa aykırı olmasını, haberle amel etmeme sebebi olarak görmektedir.<sup>68</sup>

## 3. İMAM ŞÂFİİ'NİN YANITLARI VE YAPTIĞI METODOLOJİK AÇILIMLAR

*er-Risâle* telif edildiği devirde genelde sünnet, özelde de haber-i vâhid konusunda burada aktarılmaya çalışılan tartışmalar yaşanıyordu. Görüldüğü üzere bir yandan Ehl-i sünnet ekolleri arasında sert tartışmalar yaşanırken, diğer yandan bazı fırkalar, gerekli ilmî kriterlerle temellendirilmemiş farklı bazı anlayış ve okumalarla nasları yorumlamaktaydılar.<sup>69</sup> Başka bir deyimle Sünnî doktrinler, kendi yöntemleriyle hüküm çıkarımında (*istinbat*) bulunurken, Şîâ, Hâricî ve Mu'tezile gibi fırkalar da ön gördükleri farklı bazı yöntemlerle hüküm çıkarım sahasında varlık gösteriyorlardı. Çıkarımlarında kimi zaman nasları bağlamından koparıyorlardı, kimi zamanlar da nassın ve/veya icmânın olduğu yerde (*mevrid-i nass-icmâ*) de içtihat yaparak<sup>70</sup> naslarla çelişiyorlardı. Özellikle Şîiler,

<sup>66</sup> Beyhâkî, *el-Medhal*, 174; Râzî, *Menâkıb*, 37, 38, 51, 221; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, 1/252.

<sup>67</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, , ty), 1/112, 113. Bedruddin Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh* (Dârü'l-Ketbî, 1994), 5/306.

<sup>68</sup> Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsîl ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li'l-mesâili'l-müstahrece*, thk. Muhammed Hacî vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 8/190.

<sup>69</sup> Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/225; Muhammed b. Hasan b. el-Arabî el-Fâsî, *el-Fikrî's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-islâmî* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995), 1/379-380, 430, 431.

<sup>70</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tevlû muhtelefi'l-hadis* (el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 277 vd.; Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/231, 232.

sezgi, yanılısma ve tahmin gibi sübjektif bazı ön yargılarla nasları tahrif edersesine yorumluyorlardı.<sup>71</sup> Sünnete yaklaşım, ya tümünü reddetme veya ahâd haberlerin kaynaklık değerini inkâr etme veya bölgenin rivayeti olmama, bir uygulamaya aykırı olma, Kur'an nassında bulunmayan bir hüküm taşıma vd. bazı nedenlerle içtihatla dikkate almama şeklindeydi.

İmam Şâfiî, çağındaki ilim dünyasının sıcak gündeminin bu ferdî ve/veya doktriner tartışma ve şer'î kaynaklara olan yaklaşımlarını ele alarak tenkit etmiş ve bazı metodolojik açılımlar yapıp temellendirmeye çalışmıştır. Şimdi bu yenilikçi açılımlarını ana hatlarıyla aktarmaya ve hangi açılımıyla anılan akımlardan hangisini kastettiğini belirlemeye çalışacağız.

a) Mücerret hukuku tesis etmesi; İmam Şâfiî, çağında fıkıh anlayışının *kazuistik*/meseleci bir yapı arz ettiğini, amelî ve doktriner bir bütünlük içinde yürümediğini müşahede etmiştir. Bu sebeple öncelikle kazuistik *fıkıh*/hukuk yerinde, mücerret hukuku kurup hukukî detaylar ve çözümler (*fürû'*) arasında organik bağlantılar kurarak hukuku ilmîleştirilmiş<sup>72</sup> ve onun amelî bir değer ve doktriner bir uyum çerçevesinde gelişmesine öncülük etmiştir. Bu bağlamda fikhî incelemelerin ve ilgili tartışmaların kurallı ve metodolojik bir zeminde yürütülebilmesi için<sup>73</sup> öncesinde benzeri olmadığı anlaşılmalı<sup>74</sup> bir *beyan* teorisini ortaya atmış ve tasnif etmiştir. "Siyâkinun manasını beyân ettiği naslar"<sup>75</sup> başlığı altında çeşitli deliller getirerek nasların bağlamlarından koparılamayacağını, ayrıca lisanî kalıp ve formlarla nazil veya varit olan bu nasların, Arapçanın kendisine özgü üslûp ve özellikleri çerçevesinde anlaşılması gerektiğini kanıtlamaya çalışmıştır.<sup>76</sup> Bu husustaki bazı açıklamaları şu şekildedir:

Daha önce anlattığım gibi Kur'an Arapçadır. Onun hükümleri, zâhir (ilk anlaşılabilir, en güçlü ihtimal) ve umûmu üzerindedir. Kitap'tan bir delil olmadığı sürece hiç kimse onun zâhir hükmünü batına (ilk anlaşılmayan, zayıf ihtimal) ve âmını hasa çeviremez. Kitap'ta delil bulunmadığında sünnet, ondan maksadın âm değil

<sup>71</sup> İbn Kuteybe, *Tevîlü muhtefî'l-hadis*, 123-124; Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyım, *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'îyye*, thk. Nâyif b. Ahmed el-Hammed (Dâru 'alemi'l-fevâid, ty), 1/188, 189; Zehebî, *et-Tefsîr*, 2/14, 16, 21, 22, 24, 225, 229, 318, 321, 381.

<sup>72</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Hukuku Etüdüleri* (İstanbul: Bir yayıncılık, 1984), 22; Hamidullah, "Usul al-Fıqhun Tarihi", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 2. Cilt, 1956, 1; Ebû Zehra, *el-İmâm eş-Şâfiî*, 33.

<sup>73</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 41; Dihlevî, *el-İnsâf*, 83.

<sup>74</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 2/14.

<sup>75</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 62.

<sup>76</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 40-79.

has, zâhir değil batın olduğunu gösterir. Ya da hepsinin Kitap ve sünneti bilmesi söz konusu olmayan âlimlerin çoğunluğunun icmâdır. Sünnet de aynı şekilde anlaşılır. Şayet hadisten bir şeyin, ihtimali dâhilinde olan bir batına yorumlanması caiz olsa, onun ekseriyeti birden fazla mana taşır ve herhangi birinin benimsediği mana, başka bir mana benimseyen diğer birini bağlamaz (yani herkesin kendisine göre bir hükmü ve dinî anlayışı olur.) Ancak bu manalar içinde doğru olan tektir...<sup>77</sup>

İmam Şâfiî, bu açıklamalarıyla nasları, sınırlarını aşındıran yorumlara tabi tutan Mu'tezileyi, onları bağlamlarından koparıp çeşitli yanılışmalarla onlara anlam yükleyen Şîayî, namaz başta olmak üzere ibadetler ve sair konularla ilgili nasları amacından saptırarak başka birtakım manalara yorumlayan aşırı Rafizileri ve zındıkları hedef aldığı açıktır. İmam Şâfiî, bu açıklamasında, özellikle batınî bazı yorumlarla dinî tahrif etmeye çalışan grupların fikirleri üzerinde durmuş ve lafzî göz ardı edilerek nassa anlam yüklemenin doğru olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Buna göre aslında İmam Şâfiî, bu ve buna benzer açıklamalarıyla lafzcılık yapmamaktadır. Tam aksine en güçlü ihtimal olan zahir mananın asıl olduğunu, lafzın diğer yan manalarına yorumlanması, bir takım sezgilere değil, ancak kanıt değeri olan delillere dayandırılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu sebeple anılan ifadelerinin bu tarihî bağlamları çerçevesinde anlaşılması gerektiğine inanıyoruz.

b) Genelde sünnetin, özelde de ahâd haberlerin kaynaklık değerini ispatlaması; Aktarılan tartışmalardan anlaşıldığı gibi değeri sorgulanan ve etrafında çeşitli şüpheler uyandırılan kaynakların başında sünnet gelmektedir. İmam Şâfiî, sünnetin değerini ve nasıl anlaşılması gerektiğini, muarızlarına karşı, çeşitli ilmî argümanlarla kanıtlamaya çalışmıştır. Sünnetin kahir ekseriyeti ahâd haberlerden oluştuğu için onların bir delil olarak kabul edilmemesi, birçok şer'î hükmün ortadan kalkmasını veya temelsiz kalmasını, en sonunda da sünnetin tamamının tartışmalı hale gelmesini beraberinde getirebilir. Bu sebeple İmam Şâfiî, onların kaynaklık değerini reddeden çabaları daha fazla riskli bulmuş ve üzerine çokça eğilmiştir. Gerek *er-Risâle* ve *el-Ümm*'de, gerekse *İhtilâfî'l-hadis* ve *Ahkâmü'l-Kur'an* gibi muhtelif eserlerinde genelde sünnet, özelde de haber-i vâhidin biza-tihi hüccet olduğunu Kitap, sünnet, ilk nesillerin uygulamalarından kanıtlar göstererek ve çeşitli kıyaslar yaparak ortaya koymaya ve anılan düşünceleri de çürütme çalışmıştır.<sup>78</sup> Sünnetin, Kur'an'a mutabık hükümler getirerek ilgili âyet-

<sup>77</sup> Şâfiî, *İhtilâfî'l-hadis* (el-Ümm içinde), VIII, 596. Ayrıca bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 881, 882.

<sup>78</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 378-392, 400-470

leri tekit etmek; ondaki mücmel, mutlak ve âm gibi ifadeleri beyan etmek ve Kitap'ta ifadesini bulmayan müstakil hüküm koymak olmak üzere üç kısma ayrıldığı delilleriyle beyan etmiştir.<sup>79</sup> Bu gerçeğe binaen Kur'an'ın birçok hükmü sünnet olmadan anlaşılamayacağını, İslâm geleneğinde süre gelen birçok hükmü sünnetin vazettiğini, Peygamber'e itaat etmeyi Allah Teâlâ'nın emrettiğini, bu sebeple onun emrini kabul etmek Allah'ın emrini kabul etmek demek olduğunu, çeşitli referanslarla ortaya koymuştur.<sup>80</sup> Bu bağlamda öncelikle Resûl-i Ekrem'in söz ve uygulamalarının bağlayıcı olduğunu vurgulayan, "Peygamber size ne getirdi ise onu alın, size neyi yasak ettiyse ondan da kaçının."<sup>81</sup>, "Allah ve Rasûlu'nün hüküm verdiği herhangi bir konuda hiçbir Müslüman için muhayyerlik hakkı bulunmaz."<sup>82</sup> ve "Rasûlullah'a itaat eden Allah'a itaat etmiştir."<sup>83</sup> gibi âyetlere yer vermiştir.

İmam Şâfiî, ister bir, ister birden fazla râvinin rivayeti olsun âhâd haberlerin hüccet olduğunu kanıtlamak için şu argümanları ileri sürmüştür: Hz. Peygamber (s.a.v.) âhâd haberleri kabul etmiştir. Allah Teâlâ, genelde bir peygamber göndermiş, peygamberler de tebliğ için birer, ikişer ve üçer elçi göndermiştir.<sup>84</sup> Rasûlullah (s.a.v.), şifahen tebliğde bulunmak, zekât toplamak, yargı işlerini takip etmek gibi dinî hükümleri yürütmek üzere çeşitli bölgelere elçileri, valileri, kadıları ve zekât memurlarını göndermiştir. Halife, kadı ve komutanın bir kişi olacağı icmâ ile sabittir. Bu liderlerin talimatları bilfiil uygulanmış ve vazifelilerin gönderildiği topluluklar da tebliğ edilen emirleri şahit istemeden kabul etmiştir.<sup>85</sup> Ayrıca sahâbe ve tâbiîn bilginlerinin ilgili uygulamalarını ve kendi içtihatlarını bırakıp aktarılan âhâd haberlere döndüklerini senedleriyle birlikte aktararak<sup>86</sup> ve şahitlik gibi bazı konulara kıyas yaparak<sup>87</sup>...haberi manayla rivayet

<sup>79</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 21, 22.

<sup>80</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 32, 33; Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 4-19. Ayrıca bkz. Bağdâdî, *el-Fakîh*, 1/234 vd.

<sup>81</sup> Haşr 59/7.

<sup>82</sup> el-Ahzâb 33/36.

<sup>83</sup> en-Nisâ 4/80.

<sup>84</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 438, 439.

<sup>85</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 415-420.

<sup>86</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 422-460.

<sup>87</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 381, 392, 418. Ayrıca Şâfiî, *el-Ümm*, 20; Şâfiî, *Cimâ'u'l-ilm*, 20-47; Beyhakî, *el-Medhal*, 110 vd.; Hudaî Bey, Muhammed, *Tarîhu't-teşrî'i'l-islâmî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ty), 122, 123, 124, 125.

etme<sup>88</sup> ve onun değer yüklenme kriterlerini beyan ederek, bilginin değer ölçüsünü açıklayarak ve sıhhat şartlarını taşıyan kaynakların sağladığı bilginin, kat'î olsun, zannî olsun amele şayan olduğunu kanıtlayarak,<sup>89</sup> âhâd haberlerin dinî konularda geçerli bir delil olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

İmam Şâfiî'nin bu münazaralarının muhatapları, sünnetin tümünü veya Kur'an-ı Kerim'e arz edip onun zâhirine uymayan hadisleri reddeden Ezârike başta olmak üzere bazı Haricî gruplar, Râfizî ve zındıklar ile Vâsıl b. Atâ'nın başını çektiği haberi vâhidin kaynaklık değerini reddedenler ve haberi kabul etmek için birden fazla kişinin rivayet etmesini şart koşanların olduğu söylenebilir. Zira-yukarıda da aktarıldığı üzere-bu düşünceleri sürdüren bazı şahsiyetler Şâfiî'nin döneminde bulunuyordu ve o, bu konuları bizzat onlarla tartışmıştır.

c) Bölgesel ve doktriner yaklaşımlara karşı çıkması; Biraz önce açıklandığı üzere hadis mecmualarının bir araya getirilmediği dönemlerde müctehidler, bölgelelerinin ve özellikle takip ettikleri doktrinin içinden gelen rivayetlere öncelik vermiş ve diğer bölge veya doktrinlerin hadislerini araştırmaya ihtiyaç duymamıştır. Bölge veya doktrinin rivayeti olan mürsel ve mükati' hadislerle de amel etmiştir. Mu'tezile de özellikle içtihatla isabet fikrini benimsediğinden doktriniyle uyuşmayan birçok hadisi dikkate almamıştır. Böylece bölgesel ve doktriner faktör bir tercih kriteri olarak kullanılmıştır. Bu sebeple ilk dönem fıkhnın eksik bir tümevarımla oluşturulduğunu söylemek mümkündür. Daha önceleri İmam Şâfiî de aynı anlayışı benimsemiş ve bu yaklaşımın bir tezahürü olarak "Aslı Hicaz'da bulunmayan ve Irak'tan gelen sahih de olsa hiçbir hadis kabul edilmesin ve zayıf sayılsın.<sup>90</sup>" ve "Hadis Haremeyni (Mekke-Medine) geçtiğinde beyni zayıflar.<sup>91</sup>" demiştir. Bu ifadeler, bölgesel hassasiyetin hangi boyutlara vardığını da gözler önüne sermektedir. Ancak İmam Şâfiî, daha sonraları İslâm coğrafyasının muhtelif merkezlerindeki muhaddislerin hadis dalındaki ilmî konularını ve sahihle sakim rivayetleri birbirinden ayıklama noktasında gösterdikleri gayretleri, yaptığı ilmî yolculuklarla veya değişik münasebetlerle onlarla bir araya gelip ilmî müzakereler yaparak bizzat müşahede etmiştir. Bu sebeple hadislere karşı

<sup>88</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 37, 371, 380-383.

<sup>89</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 357-379. Şâfiî, amelde zanni bilginin hüccet olduğunu kanıtlamakla, haberin kabulü için tevâtürü şart koşan İbn Atâ ve takipçilerinin görüşünü çürütmeye çalışmıştır.

<sup>90</sup> Zehebî, *Siyer*, 10/10.

<sup>91</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Âdâbü's-Şâfiî ve menâkibuh*, thk. Abdulgani Abdulhalık (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003), 153.

daha önceleri kendisinin de sahip olduğu bölgesel ve doktriner hassasiyete mahal olmadığını, bilakis her bölgenin muhaddis ve rivayetlerine güvenmek gerektiğini, gerçeğin hiç kimsenin tekelinde olmadığını ve her bölgenin önde gelen âlimlerinin imamlık vasfını hak ettiğini vurgulamaya başlamıştır. "Gözle görmenin nihayet bulduğu bir sınırı olduğu gibi aklın da son bulduğu bir sınırı vardır." demekle<sup>92</sup> duyular gibi aklın da sınırlı olduğuna ve dinî kaynakları sırf akılla reddetmenin meşru olmadığına dikkat çekmiştir. Bu araştırma ve eleştirilere binaen bölgesel ve doktriner hiçbir önyargıya kapılmadan sahih ve teâruzdan uzak tüm hadislerle ilmî kriterler dâhilinde amel etmek gerektiği üzerinde durmuş ve "İster Kûfe, ister Basra ister Şam kaynaklı olsun hadis sahih olduğunda bana söyleyin ki onunla amel edeyim."<sup>93</sup> deyip bölgeciliği bırakmış ve ayırım yapmadan hadisleri hukukî incelemelerinde dikkate almıştır.<sup>94</sup>

Binaenaleyh İmam Şâfiî, geçmişe kıyasen kaydedilen çeşitli ilmî gelişmelerden dolayı artık bölgesel ve doktriner davranmanın meşru olmadığını, sahih ve teâruzdan uzak hadislerin, sistemleştirilen *teâruz-tercih* anlayışı dâhilinde dikkate alınması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>95</sup> Bu çalışmaların, tartışma konusu bu konularda bir fikrî dönüşüm meydana getirdiği, biraz sonra aktarılacak olan fıkıh tarihçilerinin ifadelerinden de anlaşılmaktadır.

d) Hanefî ve Mâlikîleri usullerine sadık kalmamak ve tutarsız davranmakla eleştirmesi; Hanefî imamlarla İmam Mâlik, daha önce açıklandığı gibi haber-i vâhidi dikkate almak için bazı metodolojik kriterler belirlemiş ve bu ölçülere uymayan haberleri reddetmişlerdir. Ancak İmam Şâfiî, Hanefî imamların, özellikle *ziyâde 'alâ nass* kriterine binaen âhâd haberleri Kur'an'a arz etme hususunda tutarsızlığa düştüklerini örnekleriyle açıklamış ve sahih hadisle Kur'an arasında çatışmanın söz konusu olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.<sup>96</sup> *Kıyasa aykırı haber* kuralı bağlamında da, güçlü kıyası zayıf eser, açık ve sahih haberi de zayıf kıyasla terk ettiklerini örneklerle açıklamıştır.<sup>97</sup> İmam Mâlik ve takipçilerinin de amelle hadis ilişkisi bağlamında tutarsız davrandığını ve bu çerçevedeki içtihatlarının bütüncül bir bakış açısından uzak olduğunu örnekleriyle ortaya

<sup>92</sup> Beyhâkî, *Menâkıb*, II, 187.

<sup>93</sup> Beyhâkî, *el-Medhal*, 173; Takıyyüddîn Ebû'l-Hasan Alî b. Abdülkâfi-Tâceddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 3/208.

<sup>94</sup> Beyhâkî, *el-Medhal*, 173-174; Zehebî, *Siyer*, 10/10.

<sup>95</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 330, 424; Şâfiî, *el-Ümm*, 4/221, 274.

<sup>96</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/18 vd.

<sup>97</sup> Râzî, *Menâkıb*, s. 275, 276, 279.

koymaya çalışmıştır.<sup>98</sup> Üstelik teorik ve pratik uyuşmazlığı nedeniyle bu iki ekol müntesiplerinin, hüccet değerini haiz birçok hadise de muhalefet ettiğini belirtmiştir. İmam Şâfiî'ye bu konuda nispet edilen bazı ifadeler şu şekildedir: “Ebû Hanife'nin kitaplarına baktım, yüz otuz varak olduğunu gördüm. Bunlardan seksen sayfanın Kitap ve sünnete aykırı olduğunu tespit ettim.”<sup>99</sup> “Muhammed b. el-Hasan'ın kitaplarını [istinsah etmek için] altmış dinar harcadım. Sonra bu kitapları iyice gözden geçirdim ve her bir meselenin yayında bir hadis yazdım”. Ebû Bekr el-Beyhakî (ö. 458/1066), bu ifadeyi aktardıktan sonra “yani reddetmek için” notunu düşmüştür.<sup>100</sup> Şâfiî, İmam Mâlik'in bazen sahih hadisleri terk edip sahâbî, tâbiîn ve kendi şahsî görüşüyle amel ettiğini, bazen de tâbiîn ve kendi şahsî fikirlerini sahâbe görüşüne takdim ettiğini tespit etmiş ve şöyle demiştir: “Mısır'a gelene kadar Mâlik'in on altı hadisten başka hadise muhalefet ettiğini bilmiyordum. Buraya gelince bir baktım ki aslı kabul ediyor, fer'i terk ediyor; fer'i kabul ediyor, aslı terk ediyor.”<sup>101</sup>

İmam Şâfiî, Hanefî imamlar ile İmam Mâlik'in, içtihatlarında dikkate aldıkları mürsel ve münkati' rivayetlerin senetlerini de incelemiştir. Bu araştırması sonucunda, onlar arasında aslı bulunmayan ve *müsned* hadislerle çelişen birçok rivayetinin bulunduğunu tespit etmiştir.<sup>102</sup> Yine onun bu bağlamda yönelttiği tenkitlere göre anılan bilginler, doktrinlerinin içinden gelen *münkati'* ve *mürsel* rivayetleri veya görüşlerine uygun düşen zayıf hadisler ile kimi uygulamaları esas alıp bazı müsned rivayetlerin veya görüşlerine ters düşen sahih hadislerin önüne geçirmişlerdir.<sup>103</sup> Böylece İmam Şâfiî, bu iki ekollün doktrin ile ameli arasında uyuşmazlık olduğunu ve bu nedenle birçok uygulamalarının sahih kaynaklarla çeliştiğini kendince tespit etmiştir.<sup>104</sup> Bu tespitler üzerine İmam Şâfiî, Sadece müsned ve sahih hadisleri hüccet olarak kabul etmiş, mürsel ve münkati' rivayetlerin bir değer taşımadığını, “Ancak sabit hadis kabul edilir, şahit olanlar için sadece

<sup>98</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/235, 271-277.

<sup>99</sup> Beyhakî, *Menâkıb*, 1/170. Abdurrahman adında bir âlim, bu sözü yorumlarken, “asil hatalı olduğu için furû da hatalı gelmiştir.” demiştir. Aynı yere bakınız.

<sup>100</sup> *Beyhakî*, *Menâkıb*, 1/163.

<sup>101</sup> Razî, *Menâkıb*, 51. Detaylar için bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, 7/201-242.

<sup>102</sup> Örnek için bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, 7/19 vd; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliğa*, 1/252.

<sup>103</sup> Örnek için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 466; Şâfiî, *el-Ümm*, 7/20 vd.; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 3/76-80; Râzî, *Menâkıb*, 282, 283; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliğa*, 1/252, 253.

<sup>104</sup> Beyhakî, *Menâkıb*, 1/163, 170; Razî, *Menâkıb*, 51; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliğa*, 1/252, 253.



adaletli olduğunu bildiğimiz kişinin şahitliğini kabul ettiğimiz gibi. Hadis meçhul veya râvisi gözden düşmüş ise sabit olmadığı için hiç yokmuş gibidir.<sup>105</sup>” ve “İbrahim (en-Neha’î); Alî ve Abdullah’tan (b. Mes’ûd) rivayette bulunsa da ondan kabul edilmez, zira hiçbirine kavuşmamıştır. Ancak kendisiyle onlar arasında olan râviyi zikretse, zikrettiği râvi de sıkı olup onlara kavuşmuşsa, bu müstesna.<sup>106</sup>” demekle dile getirmiştir. Bunun üzerine münkatî’ hadisleri nihai olarak reddeden İmam Şâfiî,<sup>107</sup> sahâbe ve Said b. Müseyyib’in mürselleri dışındaki mürsel hadisle amel etmek içinse şu şartları aramıştır: (i) Aynı manada Allah Rasûlu’ndan rivayet edilen mürsel de olsa başka rivayetin bulunması. (ii) Mürsel rivayeti kabul edilen râvilerin, mürsel olarak rivayet ettiği hadislerle mutabık kalması. (iii) Sahâbe sözüne veya ameline muvafık (*uygun*) olması. (iv) Âlimlerin genelinin benzer içerikteki hadislerle fetva vermiş olması.<sup>108</sup> (v) Kıyasa uygun düşmesi.<sup>109</sup> Nevevî, “Şâfiî’nin meziyetlerinden biri, sahih hadisleri esas alması, zayıf ve asılsız haberlerden yüz çevirmesidir. Delil getirirken sahihle zayıfı birbirinden ayırt etmeye gösterdiği ilgiyi veya ona yakını, fıkıhçılar içerisinde başka birinin gösterdiğini bilmiyoruz.” demekle<sup>110</sup> Şâfiî’nin kaynağın sağlamlığına verdiği önemi vurgulamıştır.

İmam Şâfiî, iki ekolde kendince tespit ettiği doktrin ve amel uyumsuzluğu nedeniyle hadis, sahih ve teâruzdan uzak olduğunda, bazı doktrinlerin belirlediği kriterleri taşımasa da işleme konulması gerektiğini şu sözlerle savunmuştur: “Rasûlullah’tan hadis sabit olduğunda bilen herkesi bağlar, başka hiçbir şey onu ne güçlü ne de zayıf kılar, bilakis insanlara farz olan ona uymalarıdır. Yüce Allah, sabit hadisle birlikte hiç kimseye emrine muhalefet etme hakkını vermemiştir.<sup>111</sup>”, “Hadis kendi kendine yeterlidir. Rasûlullah’tan başka birinden onun hadisine muhalif bir görüş aktarıldığında, hadise aykırı bu görüşe iltifat etmem,

<sup>105</sup> Bağdâdî, *el-Fakih*, 1/292.

<sup>106</sup> Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen*, 2/428; Beyhakî, *Menâkib*, 2/20. İmam Şâfiî’nin özellikle söz konusu vurgusu, Neha’î’nin, “Ben, ‘Abdullah demiştir’ dediğimde birçok öğrencisi bana haber vermiştir demektir” demesindedir. Şâfiî, *el-Ümm*, 7/183.

<sup>107</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 465.

<sup>108</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 64, 65, 461-464.

<sup>109</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 64, 65. Ayrıca bkz. Ebü’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem’ânî, *Kavâti’u’l-edille fi’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmîyye, 999), 1/385, 386; İbn Kesîr, *İhtisâru ’ulümi’l-hadis*, 48, 49.

<sup>110</sup> Ebü Zekeryâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû’* (Kahire: İdâretü’t-tibâ’ati’l-münâriyye, 1347), I, 11.

<sup>111</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 330; Şâfiî, *el-Ümm*, 4/274.

delil olarak öncelik Rasûlullah'ın hadisine aittir. Rasûlullah'ın sünnetine aykırı bir görüş ileri süren kişi, [aykırı düşüğü] sünneti öğrendiğinde, ona uyacaktır."<sup>112</sup>

e) Hadisin bütün uygulamaların üstünde olduğunu savunması; İmam Şâfiî, hiçbir uygulamanın sahih hadis karşısında hüccet olmadığını ve sabit hadisin üstünde hiçbir merciinin bulunmadığını, bilakis Rasûlullah'ın (s.a.v.) yegâne merci olduğunu vurgulamıştır. Bunu, "İmamlardan biri daha önce bir uygulamada bulunur, daha sonra uygulamasına aykırı Peygamber'den (s.a.v.) rivayet edilen bir haber bulduğunda, bu haber sebebiyle uygulamasını terk edecektir."<sup>113</sup> şeklinde ifade etmiştir.

Hz. Ömer (ö. 23/644), cinayete uğrayan elin diyetinin elli deve olmasına kıyas ederek bir parmağın diyetinin beş deve olduğuna hükmetmiştir. Daha sonra Amr b. Hazm ailesinin kitabında, Rasûlullah'ın (s.a.v.) "Her bir parmak için on deve diyet verilir." buyurduğu rivayeti bulunmuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer ve sahâbe, söz konusu uygulamayı bırakıp bu rivayetle amel etmiştir.<sup>114</sup> İmam Şâfiî, bu uygulamayı, haber sabit olduğunda, imamlar gereğiyle amel etmese de hüccet olacağına, Rasûlullah'ın hadisinin ondan sonra gelen başka birinin uygulamasıyla değil, bizatihi değer taşıdığına (*sabit*) ve ona aykırı davranan imam, onu gördüğünde takipçileriyle birlikte uygulamasını terk etmek zorunda olduğuna delil yapmaktadır.<sup>115</sup> Bedevi Dahhâk b. Süfyan ve Hamel b. Talk'ın rivayetlerini de delil göstererek, Rasûlullah'a en yakın olanların bilmediği bir hadisi, ondan uzakta yaşayıp onunla nadir bir araya gelen birinin bilebileceğine hükmetmiş ve Rasûlullah'a karşı hiç kimsenin sözünün değeri olmadığını ve hiçbir aykırı uygulamanın hadisi zayıf düşüremeyeceğini vurgulamıştır.<sup>116</sup> İmam Şâfiî, bu bağlamda ahkâm bilgisini has ve âm olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Âm bilgi zarûrat-ı dinîyeye, has bilgi ise hakkında Kur'an nassı bulunmayıp icthadî ahkâma taalluk ettiğini; âm bilgide herkesin eşit olduğunu, has bilginin kaynaklarının tümünü ise her kesin bilmesinin imkânsız olduğunu bildirmiştir. Bu sebeple has alanda reyle varılan bir sonuç, daha sonra görülen ilgili bir hadisle

<sup>112</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 4/201.

<sup>113</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 424.

<sup>114</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 422, 425.

<sup>115</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 424, 425.

<sup>116</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 7/22; Şâfiî, *er-Risâle*, 426-429.

çeliştiğinde, onu bu hadis ışığında tekrar gözden geçirmek gerektiğini, sahâbe uygulamaları başta olmak üzere çeşitli kanıtlarla ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>117</sup>

İmam Şâfiî, bu tespitleriyle yerleşmiş bir uygulamaya aykırı olarak ortaya çıkan hadisin, bu uygulamayı geçersiz kıldığını sahâbe uygulamalarıyla ortaya koymaya çalışmış ve bununla-daha önce aktarılan-Hanefi imamlar ile İmam Mâlik'in benzer durumda uygulamaya öncelik veren anlayışlarını tenkit etmiştir. Buna göre sahâbe, bu durumda içtihatlarını, ortaya çıkan sahih hadis ışığında gözden geçirip düzelttiği gibi mezhep müntesiplerinin de benzer içtihatlarını elden geçirmesi gerekir. İmam Şâfiî, kendi içtihatlarının da sahih hadis karşısında bir değer taşımadığını belirtmiş, ona aykırı bulunan uygulamalarının terkedilmesini istemiş ve "Görüşüme aykırı sahih bir hadis bulunduğunda, hadisle amel edin ve benim görüşümü terk edin" veya "benim mezhebim odur." demiştir.<sup>118</sup>

f) Teâruz-tercih sistemini kurması; Erken dönemlerdeki doktrinlerin hadislere yönelik mezkûr yaklaşımlarından anlaşıldığı üzere, o dönemlerde İslâm hukuk sahasında faaliyet gösteren fıkıhçıların elinde, kaynaklar arasındaki *teâruz-tercih*le ilgili sistematik bir kurallar manzumesi bulunmuyordu.<sup>119</sup> Tam aksine Şah Veliyullah ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) deyimiyile bu soruna yaklaşım bir takım sezgi ve öngörülerini geçemiyordu.<sup>120</sup> Bu sebeple kaynak değeri haiz birçok hadis, yukarıda aktarılan farklı gerekçelerle içtihadlarda dikkate alınmamıştır. Bu durumu gören Şâfiî, teâruz ve ihtilâfı giderme usulünü belirlemeye çalışmıştır. Bunun üzerine Kitap ve sünnete veya birinde çatışır gibi görünen nasları uzlaştırma kriterlerini beyan etmeye başlamıştır.<sup>121</sup> "İnsanların Çelişik Sandığı Ama Hakikatinde Çelişik Olmayan Naslar" başlığı altında ilmî referanslar eşliğinde *ihtilâflı*/birbiriyle çatışır gibi gözükken ama hakikatinde ihtilâflı olmayan birçok konuya açıklık getirmiştir.<sup>122</sup> *er-Risâle*'de ihtilâf/teâruz sebeplerini özlü sözlerle anlatmış ve onu giderme kriterlerini irdelenmiştir. İfadelerinden bazıları özetle şöyledir: "Birinin ispat ettiğini diğeri nefyeden iki nassın vârid olması, şu

<sup>117</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 1/176-178.

<sup>118</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/63.

<sup>119</sup> Râzî, *Menâkıb*, 157; İbn Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, 1/181, 182; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, 1/252; Dihlevî, *el-İnsâf*, 77.

<sup>120</sup> Dihlevî, *el-İnsâf*, 77.

<sup>121</sup> Şâfiî, *er-Risâle* (Muhakkikin mukaddimesi), 5, 6; Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, 1/252;

<sup>122</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 282 vd.

gibi haller müstesna imkânsızdır: Biri has, diğeri âm, biri mücmel, diğeri müfesser (açıklanmış), biri nâsîh, diğeri mensûh...olmak."<sup>123</sup>

İmam Şâfiî, "...Kendisiyle amel edeceğim hadis, ya Allah'ın kitabının manasına veya teâruz eden hadislerden başka bir sünnete daha fazla benzer ya da ilim ehlinin bildiği İslâm'ın küllî ilke ve temel prensiplerine daha yakın olur ve yahut kıyasça daha fazla doğru olur..."<sup>124</sup> şeklindeki ifadeleriyle de ihtilaflı hadisler arasında tercih yapma kriterleri içinde, *Kur'an* ve teâruzdan uzak *sünnete arza*, *İslâm'ın küllî ilkelerine*, *gayelerine* ve *kıyasa uyguluga* da yer vermiştir. Bu açıklamasında işaret ettiği hadisler arasında görülen teâruzu kaldırmak veya onlar arasında tercihte bulunmak için sekiz üst kriter belirlemiştir. Bunlar, (ı) Kur'an'a uygunluk. Bununla senedle birlikte metin kritiği de yapılmıştır. (ıı) Nesih. En son çare olarak başvurur. (ııı) Usul kaidelerine müracaat. (ıv) Güç ve imkân nispetinde genişlik yapma ve seçim sunma durumlarını göz önünde bulundurma. İhtilaflı olduğu zan edilen hadisler, ruhsat, azimet ve ibaha gibi bazı durumlarda belli imkânlar sunmaktadır ki, bu tür hadisleri bu vürut şartları ve münasebetleri bağlamında anlamak gerekir. (v) Arap dilini dikkate almak. Zira âm-has, mutlak-mukayyed vb. durumlar onunla bilinir. (vı) Fıkıh. Bu, hadisin illet, hikmet ve gayelerini göz önünde bulundurmak demektir. (vıı) Sahâbe fetvasına uygunluk ve (vııı) Başka sahabînin işitmediğini işten veya hadisi eksiksiz rivayet eden sahabînin rivayetini öncelemek. İhtilaflı kaldırma hususunda en çok başvurduğu usul kaideleri, âm-has, mücmel-müfesser, mutlak-mukayyed, kıyas, işaret ve mefhûmun delâletidir. Böylece İmam Şâfiî, ihtilaflı görülen hadisler arasında güçleri nispetinde insanlara genişlik ve seçim sunan hadislerin bulunup her kesi bağlamadığını, örf ve maslahatı esas alan rivayetlerin de aynı durumda olduğunu belirtmiştir. Hadisler arasında görülen teâruzu kaldırma konusunda, ihtilaflı hadisleri uzlaştırma (*cem'*), delâlet ve manaları itibariyle rivayetler arasında tercihte bulunma olanakları üzerinde durmuştur.<sup>125</sup> Yine İmam Şâfiî, bu bağlamda âm ve has, nâsîh ve mensûh vb. istinbat metotlarının nasıl tespit edileceğine ve anlaşılması gerektiğine dair teknik incelemelerde bulunarak, şer'î deliller arasındaki ihtilâfı gidermeye yönelik metodolojik kriterleri teorik olarak ortaya koymuş ve bu kriterlerin sıhhat ve fonksiyonunu, gerekli örneklerle test etmeye çalışmıştır. Başka bir anlatımla teâruz ve tercih yöntemini kurup hem teorik hem

<sup>123</sup> Detaylar için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 13-16, 284-286, 341, 342; Şâfiî, *el-Ümm*, 7/201.

<sup>124</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 284, 285.

<sup>125</sup> Hasan Kassâb, "İhtilâfî'l-hadîs" li'l-İmam eş-Şâfiî ve menhecühü fi deri't-te ârud" (Darü'l-hadis eh-Hasaniyye, ty, by ), 340 vd.

de pratik boyutlarıyla somutlaştırmaya çalışan Şâfiî, ilk kez nasların anlaşılmasında ve ihtilaf sistematiğinde önemli bir yere sahip olan ihtilafı giderme sistemine dair metodolojik kaideler belirleyerek uygulamalı olarak ortaya koymuştur.<sup>126</sup> Bu konudaki başarısı, rivayet bilgini olduğu kadar hadis fıkında da derin bir bilgiye sahip olmasına dayanmaktadır. İbnü's-Sübkî (ö. 771/1370), "Hadis fıkhına gelince o bu ilimde insanların öncüsüdür.<sup>127</sup>" demekle hadis dirayet ve fıkhındaki yetkinliğini, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Biz hadis fıkhını Şâfiî'den öğrendik.<sup>128</sup>" itirafı da, ilmî faaliyetinin semeresini ve hadislerin doğru anlaşılmasındaki önemli rolünü ortaya koymaktadır. Sonuçta öğrencileri tarafından kitlere ulaştırılan bu teorik ve pratik düşünceleri, yeni bir mezhep olarak ortaya çıkmıştır.

Dihlevî, Şâfiî'nin teâruz ve tercih konusunda ön açıcı bir deneyim ortaya koyduğunu ve hadislerin doğru anlaşılmasında önemli bir misyon icra ettiğini vurgulayarak çalışmalarının ilmî değerine dair şunları söylemektedir:

...İhtilafı deliller karşısında her bir fıkıhçı, gösterdiği feraset ve anlayışta kendi imamıyla yetiniyordu (doktrinde var olan hâkim görüşlere uygun hareket ediyordu.) Böylece gedik genişledi ve laf kalabalığı çoğaldı. Hesapta olmayan ihtilaf- lar, her taraftan gelip insanları (ilim ehli) sardı, onlar da şaşkınlık ve dehşet içinde kalıp bir [çözüm] yolunu bulamadılar. Bu durum onlara Allah'ın yardımı gelinceye kadar devam etti. Nitekim Şâfiî'ye bu muhtelif (birbiriyle çelişen) hadisleri [uzlaştırma] kaideleri ilham edildi ve o da kendisinden sonra gelenlere kapı açtı, ne büyük bir kapı!<sup>129</sup>

Bu problem çözücü metodolojik açılımlar, mezkûr şaşkınlığı giderip ilim camiasını ortak paydalar etrafında birleştirmiştir. "Biz sürekli ehl-i reyî, onlar da bizi lanetliyordu, ta ki Şâfiî geldi ve bizi bir araya getirdi.<sup>130</sup>" ve "Biz, bid'amızı (haberi dikkate almama ve hadis taraftarlarını alaya alma) Şâfiî ile bıraktık.<sup>131</sup>" şeklindeki itiraflar da anılan uzlaşmayı ortaya koymaktadır. Bu aşamaya nasıl geldiğine değinen Muhammed Hamidullah, kurulan usul ve ihtilaf sistemiyle

<sup>126</sup> Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, 1/252. Detaylar için bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, 210 vd.

<sup>127</sup> Sübkî, *el-İbhâc*, 3/207.

<sup>128</sup> İbn Kesîr, *Menâkibu'l-İmam eş-Şâfiî*, thk. Halil İbrahim Müla Hâtır (Riyad: Mektebetü'l-İmam eş-Şâfiî, 1992), 152, 168.

<sup>129</sup> Dihlevî, *el-İnsâf*, 77.

<sup>130</sup> Ebu'l-Fazl Kâdî İyâz el-Yahsubî, *Tertîbu'l-medârik ve tertîbu'l-mesâlik*, thk. Komisyon (Magrib: Matba'atu Fudâle, 1431), 1/91.

<sup>131</sup> Bkz. İbn Kesîr, *Menâkib*, 121.

sünneti anlama ve yorumlama sorunu çözüme kavuşturulduğunu, bu deneyimin başarılı sonuçlar doğurduğunu ve klasikleşmiş bazı görüşlerin tekrar gözden geçirilmesine sevk ettiğini, demekle dile getirmekte ve konu bağlamında şu ifadelerle yer vermektedir:

Şâfiî, akla en yakın kanunlar çerçevesinde neticeler çıkarmak için hukukî metotları, Peygamber'e atf olunan söz yığına tatbik etmiştir. Ondan evvel hadis mecmualarının gerçek değerini kale almayan pür hukukçuların bütün itimatsızlığını birdenbire giderdi... Bununla Kitap ve sünneti birlikte hüküm istinbatında kullanma yöntemlerini gösterip daha önce bazı hukukçularda hadislere karşı oluşan itimatsızlığı gidermiştir. Kolaylıkla anlaşılabilir ki, artık eski mesai, daha evvel hesaba katılmamış olan yeni unsurlar muvacehesinde bir daha gözden geçirilmeliydi.<sup>132</sup>

#### 4. SONUÇ

İmam Şâfiî, *er-Risâle* adlı eserini telif ederken çok öncesinde başlayan kimi ihtilaf ve görüş ayrılıkları, ilim dünyasının gündemini meşgul etmeye devam ediyordu. Böyle bir ortamda eserini telif eden Şâfiî, doğal olarak yaşanmakta olan tartışmalara dâhil olmuş ve bu tartışmaların doktriner ön yargılar doğrultusunda değil, ilmî kriterler ışığında yürütülüp doğrunun ortaya çıkarılmasına vesile olabilmesi için önemli metodolojik perspektifler ortaya koymaya çalışmıştır.

İmam Şâfiî'nin yaptığı münazaraların bir kısmı farazî, diğer bir kısmı ise gerçektir. Yaptığı reel münazaralardaki muarızlarının kimler olduğunu belirlememiştir. Bununla ilim dünyasında kişilerin değil, fikirlerinin tartışılması gerektiğine, hangi fikre sahip olursa olsun hiç kimsenin düşüncesinden dolayı hakir düşürülmeyeceğine işaret etmiştir. Düşüncelerin şahıslar bazında tartışılması, hem ortak paydalarda buluşmayı zorlaştırmakta hem de ortaya konan yanıtların konjonktürel bir yapı arz edip zamanla önemini yitirmesine neden olmaktadır. Bu sebeple İmam Şâfiî, çok keskin fırkalara karşı yaptığı münazaralarında da evrensel mesajlar ve kenetleyici yöntemler ortaya koymak için hasımlarının düşüncelerini ana hatlarıyla aktarmış ve sağlam kaynaklara dayandırdığı küllî ilkelerle tahlil etmeye çalışmıştır. Kadim ve modern İslâm hukuk araştırmacıları, İmam Şâfiî'nin metodolojik düşünceleri etrafında tartışma tarafları arasında bir yaklaşmanın meydana geldiğini deklare etmektedir. Bu yaklaşımların güncellenmesi ve onlar ışığında günümüzde arayışları daha fazla açmaktan başka hiçbir sonuç

<sup>132</sup> Hamidullah, "Usul al-Fıqhın Tarihi", 4, 5.

vermeyen cedellere dair tartışma adabı ve usulünü ortaya koyan çalışmaların yapılması gerektiğine inanıyoruz.

Erken dönemlerde sünnet veya hadisler, çok farklı açılardan tartışmalara konu olmuştur. İmam Şâfiî, muarızlarının ismini vermeden tartıştığı konuların başında genelde sünnet, özelde de haber-i vâhid gelmektedir. Bu çerçevede yaptığı tartışmalarda Kur'an-ı Kerim âyetleri ile Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve ilk nesillerin farklı uygulamalarını kaynaklarına dayandırıp delil göstererek, aklî bazı çıkarımlarda da bulunarak, İslâm hukukunun bu önemli kaynağının değerini ortaya koymaya ve hasımlarının iddialarını çürütmeye çalışmıştır. Bunu yaparken kazuistik incelemelerle yetinmemiş, bilakis düşüncelerini küllî esaslara dayandırdığı gibi, epistemolojik ve ilmî anlayışı köklü bir şekilde dönüştüren, en önemlisi çağların, mekânların, hallerin, fikirlerin, örflerin, maslahatların ve insanların değişmesiyle değişmeyen, temelleri sağlam fikirler ve kuşatıcı kurallar ve yöntemler de ortaya koymuştur. Bugün temel kaynaklarımız ve bir bütün olarak geleneğimiz hiç maruz kalmadığı iddia ve şüphelerle karşı karşıya kalmaktadır. Buna karşın usul eserleri başta olmak üzere, telif edilen eserlerde bu iddialar yanıtlanıp itirazlara maruz kalan kaynakların değeri temellendirilmemektedir. Bu, modern teliflerin önemli bir eksikliği olup, usul doktrini başta olmak üzere İslâm düşüncesinin yenilenebilmesi ve ilk dönemlerdeki gibi kurucu ve işlevsel misyonunu icra edebilmesi için çağdaş şartların gerektirdiği düzeylerde ivedilikle temellendirilmesi kaçınılmazdır. Burada işaret edilen klasik dönemdeki tartışma usulü ve olumlu sonuçlara öncülük eden yöntemleri ışığında, çağdaş bir temellendirme girişimlerine öncülük edecek temel ilkeler ortaya koyacak çalışmalar yapılabilir.

## 5. KAYNAKÇA

- Alevî, Muhammed c. *Vesîletü'l-vesâil fi şerhi'r-resâil fi 'ilmi'l-usûl*, İran: Yy. 1874.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdillâh. *el-Evâil*, Tantâ: Dâru'l-beşîr, 1408.
- Bedir, Murteza. "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/117-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Bağdâdî, Abdulkahur b. Tâhir. *el-Ferku beyne'l-firek*, thk. Muhammed Osman el-Huş, Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ty.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *el-Medhal ila's-süneni'l-kübrâ*, Kuveyt: Dâru'l-hulefâ li-l-kitâbi'l-İslâmî.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âsâr*, Kahire: Dâru'l-vefâ, 1991.

- Birsin, Mehmet. "Fıkıh İlminde Araştırma Yöntem ve Teknikleri (İslâmî İlimlerde Araştırma ve Teknikleri içinde)", Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2020.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*, Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf el-Küveytiyye, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah. *el-Talhîs fi usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, ty.
- Dihlevî, Şah Veliyullah Ahmed b. Abdilhalim. *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, Beyrut: Dâru'n-nefâis, ty.
- Dihlevî. *Hüccetü'l-lâhi'l-bâliga*, Beyrut: Dâru'l-cîl, 2005.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye fi's-siyâse ve'l-'akâ'id ve Târîhu'l-mezâhibi'l-fıkhıyye*, Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ty.
- Ebû Zehra. *el-İmâm es-Sâdik: Hayâtühû ve 'asâruhû-ârâ'ühû ve fıkhüh*, Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, ty.
- Ebû Zehra. *el-İmâm eş-Şâfi'î: Hayâtühû ve 'asâruhû-ârâ'ühû ve fıkhuh*, Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, 1987.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *Mekâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musellîn*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 2015.
- Fâsî, Muhammed b. Hasan b. el-Arabî. *el-Fikrû's-sâmî fi târihi'l-fıkhî'l-islâmî*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 1995.
- Gönen, Metin. *Ezârika'nın Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Hamidullah, Muhammed. "Usul al-Fıqhın Tarihi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 2. Cilt, 1956.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Hukuku Etüdüleri*, İstanbul: Bir yayıncılık, 1984.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *el-Fâkih ve'l-mütefakîh*, Riyad: Dâru'l-İbni'l-Cevzî, 1421.
- Hudârî Bey, Muhammed, *Târîhu't-teşrî'i'l-islâmî*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, ty.
- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *Âdâbü's-Şâfi ve menâkibuh*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Kahire: Mektebetü'l-hancî, ty.
- İbn Kayyim, Muhammed b. Ebû Bekr. *et-Turuku'l-hükmiyye fi's-siyâseti's-şer'iyye*, Beyrut: Dâru 'alemi'l-fevâid, ty.



- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *İhtisâru ulûmi'l-hadis*, Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sakâfiyye, 1408.
- İbn Kesîr. *Menâkibu'l-İmam eş-Şâfiî*, Riyad: Mektebetü'l-İmam eş-Şâfiî, 1992.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tevilü muhtelefi'l-hadis*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İsfehânî, Ebü'l-Muzaffer. *et-Tabsîr fi'd-dîn ve temyîzu'l-firketi'n-naciyye 'ani'l-fireki'l-hâlikîn*, Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1983.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Ahmed b. İdris. *Şerhu Tahkîhi'l-fusûl*, Kahire: Şeriketü't-tiba'î'l-fe-niyye el-mütahhide, 1983.
- Kassâb, Hasan. *"İhtilâfî'l-hadis" li'l-İmam eş-Şâfiî ve menhecühü fi deri't-te ârud*, Karaviyyûn: Darü'l-hadis eh-Hasaniyye, ty.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Korkut, Ramazan. "Şû-Usûlî Gelenekte Haber-i Vâhidin Hücet Değeri: Şerif Murtazâ". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 7/2 (Aralık 2021): 1411-1448.
- Korkut, Ramazan. *Fıkıh Usûlü Bağlamında Necmeddin Tûfi'nin Mu'tezile Eleştirisi*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022.
- Korkut, Ramazan. "Fıkıh Düşüncesinde Münaraza Sistematiği (Hatip Bağdadi'nin el-Fakih ve'l-Mütefakkih Eserinin Bağlamında)", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (Aralık 2019): 79-97.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi 'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Metba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955-13.
- Nevâl bt. Abdulaziz el-İd. *Şühuhâtün haole's-sünneti'n-nebeviyye ve'r-reddü aleyhâ*, Kahire: Câmiatü'l-Ezher, 2013.
- Nevevî, Ebû Zekeryâ Yahya b. Şeref. *el-Mecmû'*, Kahire: İdâretü't-tibâ'ati'l-müniriyye, 1347.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-fikh*, Kahire: Dâru's-selâm, 2011.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Menâkibu'l-İmam eş-Şâfiî*, Kahire: Mektebetü'l-küliyyâtî'l-ezheriyye, 1986.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dâru'l-marife, ty.
- Sübki, Takiyyüddin Ebü'l-Hasan Alî b. Abdülkâfi- Tâceddîn Abdülvehhâb. *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*, Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *Cimâ'u'l-ilm*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.

Şüvâşî, Süleyman. *Vâsıl b. Atâ ve ârâühü'l-kelâmiyye*, Beyrut: Dâru'l-Arabiyye li'l-kitab, ty.  
Yahsubî, Ebü'l-Fazl Kâdi İyâz. *Tertîbu'l-medârik ve tertîbu'l-mesâlik*, Magrib: Matba'atu Fudâle, 1431.

Schacht, Joseph. *Usûlü'l-fıkhi'l-Muhammedî*, çev. Riyad el-Milâdî-Vesîm Kemmûn, Libya: el-Medarü'l-İslâmî, 2018.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*, Kahire: Metba'atu's-sa'ade, ty.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah. *Siyeru e'lâmi'n-nübelâ*, Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1985.

Zehebî, Muhammed el-Hüseyn. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire: Mektebtü Vehbe, ty.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Ketbî, 1994.



ARAŞTIRMA MAKALESİ | RESEARCH ARTICLE

(Bu makalenin intihal içermediği benzerlik tarama programlarıyla teyit edilmiştir. / The similarity that this article does not contain plagiarism, has been confirmed by plagiarism checker programs.)

DOI: 10.51605/mesned.1176108

Gönderim Tarihi: 16.09.2022 | Kabul Tarihi: 7.12.2022

الشاعر عامر بحيري، وقصيدة النيل والشمس والتاريخ، دراسة تحليلية

## Şair Âmir Bihîrî'nin Nil, Güneş ve Tarih Şiiri -Analitik Bir Çalışma-

-Poet Amer Buhairî's Nile, Sun and History Poetry -An Analytical Study--

Adel Eldesoky Abdelhannan Shathl\*

**Atıf/Citation:** Shathl, Adel Eldesoky Abdelhannan. " دراسة " وقصيدة النيل والشمس والتاريخ. دراسة " /Şair Âmir Bihîrî'nin Nil, Güneş ve Tarih Şiiri -Analitik Bir Çalışma-". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/ The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Güz 2022-2): 301-320.

### ملخص:

جعل عامر بحيري قصيدته النيل والشمس والتاريخ، لوحة فنية تنطق بلسان قلبه ووجدانه لتقديم التحية للنيل وشكره لما له من أثر كبير في من حوله، ولذلك جاءت القصيدة ملحمة تاريخية كأنها أوبرا غنائية بين عاشقين يستعيدان الماضي ويستشرفان المستقبل معا. ولذلك تقدم هذه الدراسة تعريفاً بالشاعر عامر بحيري حياته وأعماله الأدبية الغزيرة المتنوعة، وعلاقته بالنيل منذ نعومة أظفاره يراقبه من منبعه ومسيره في السودان، حيث كان مكان عمل والده، ثم عودته للقاهرة وإقامته على ضفاف النيل يعيش معه نهاره وليله ذهاباً وإياباً. وفي مسيرته الأدبية انتقى إلى مدرسة أبوللو الشعرية، وهضم منهجها وظهر جلياً في أعماله تنظيراً وتطبيقاً. وفي رحلة عامر الأدبية تظهر آثار الشعر العربي القديم ورسائله وبنائه قصيدته الملتزمة بالوزن والقافية، إلى جانب مكتسباته من مناهج الحدائث والتجديد في بناء القصيدة خاصة والنظر إلى الأدب عامة، وتتجلى آثار ذلك في اهتمامه بوحدة القصيدة ومسيرة الذوق المعاصر والدعوة إلى تنوع القافية، وهذا كله ممزوجاً بثقافته الشعرية في الأدب الإنجليزي وإعجاباً به عامة وبشكسبير خاصة.

\* Öğr. Gör. Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, adelarabic@gmail.com. Orcid: 0000-0002-2601-8503.

وتبيّنُ الدراسة كيف أن عددا كبيرا من أعمال بحيري دارت حول النيل وأهميته، وما دار على ضفافه من أحداث على مر التاريخ. سواء في قصائده الشعرية أو مسرحياته إضافة إلى ما قدمه للمكتبة من كتب مترجمة عن شكسبير. وتعرض لقصيدة النيل والشمس والتاريخ، التي يقف فيها الشاعر أمام النيل وقفة تجميل وتقدير يحاوره فيها ويبرز آثاره فهو هبة الله لمن عاش حوله على مر التاريخ. ويوظف الشاعر في القصيدة أساليب عديدة منها المجاورة والشرط والعطف البناء للمجهول والاستدلال المنطقي، واهتم بكل مستويات الدلالة الصوت والحرف والكلمة بما توفره صيغها من معان ودلالات، والجملة بغزة تنوع أنماطها، أساليبها. وما تقدمه للأديب من خزانة لا تنضب، ينهل منها ما يناسب مقصده ليصل به إلى قمة الأداء الأدبي، ويضع كل ذلك في إطار وحدة عضوية متماسكة. ومن تلك الأمثلة التي أطلت علينا في القصيدة، أسلوب القص الذي جاء منسجما مع موضوع القصيدة، وزادها بهاء، رغم قرينه إلى موضوعات النثر منها إلى الشعر. وأسلوب الشرط الذي استدعاه الشاعر تأكيدا لرؤيته.

وكيف أخرج عامر بحيري النيل من مجرد ماء يجري إلى إنسان يحاوره حوار تابع أمام سلطان ذي هيبة حقيقية، استحقها بأعماله وانشغاله بمن حوله. ورسم في قصيدة لوحة ممتلئة الألوان والحركات والانفعالات المنسجمة مع ذلك الحوار الذي يقدم فيلما تسجيليا لأحداث تاريخية على ضفاف النيل. ويبدو في ذلك التشخيص تأثر بحيري بالقصيدة العربية القديمة. وبحيري في قصيدته لم يكتف بكونه شاعرا يقدم قصيدة فقط، بل أبرز لنا مدى ارتباطه بالنيل، فأخذ في منصة العرض دورا المحامي والمدافع عن كل ما قد يسيء للنيل ولو خطأ، فالنيل أب حان على أولاده يلهو الصغير بجانبه ويلعب، والأب أمام أولاده له منزلة مرموقة. وقد اهتم الشاعر المحامي الابن بذلك على مدار القصيدة.

كلمات مفتاحية: اللغة العربية، بحيري، النيل، التاريخ، قصيدة.

#### Öz:

Âmir Bihîrî; Nil, Güneş ve Tarih adlı şiirini kalbinin ve vicdanının diliyle konuşan bir tablo haline getirmiştir. Amacı ise Nil'i selamlamak ve etrafındakiler üzerindeki büyük etkisi için ona teşekkür etmektir. Bu nedenle şiir, geçmiş ikinci bahar gibi yeniden yaşayan ve gelecekteki yaşamlarını birlikte sürdürmeyi öngören iki sevgili arasındaki lirik opera gibi tarihi bir destan olarak ortaya çıkmıştır. Bu çalışmada şair Âmir Bihîrî, hayatı ve oldukça geniş bir yekün oluşturan çeşitli edebi eserleri ve çocukluğundan itibaren başlamak üzere onun Sudan yolculuğundaki Nil ile olan ilişkisi ele alınmaktadır. Nil'in önce babasının çalıştığı yer olması, daha sonra Kahire'ye dönmesi ve gece gündüz daimi surette Nil kıyılarında yaşaması edebiyatındaki Nil varlığına en büyük etkenlerdir. Şair, edebi kariyerinde Apollon Şiir Ekolüne mensuptur. Söz konusu ekolün metodunu benimsemiştir. Bu ekolün etkisi, eserlerinde hem teori hem de uygulama bakımından açıkça görülmektedir. Âmir'in edebi yolculuğunda eski Arap şiirinin etkileri, vakarı, ölçü ve kafiyeye bağlı şiir kurgusu göze çarpmaktadır. Bunun yanında özeldede şiirin kurgulanmasında ve genel olarak edebiyatı göz önüne alındığında modernite ve yenilenme yöntemlerinden elde ettiği kazanımlar da kendini göstermektedir. Âmir'in moderniteye bağlı olmasının izleri, şiirin bütünlüğüne çağdaş zevke ayak uydurmaya çalışmasına ve kafiyeyi çeşitlendirmeye olanak tanıdığı edebiyat anlayışında ayan beyan gözükmektedir. Tüm bunlar onun İngiliz edebiyatındaki şiir kültürüyle ve Shakespeare'a olan hayranlığı ile de ilintilidir. Sonuç olarak Bihîrî'nin birçok eserinin Nil nehri ve önemi hakkında olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca şairin eserleri hem şiirlerinde hem tiyatro senaryolarında tarih boyunca Nil kıyılarında meydana gelen olaylara da iltimas etmektedir. Âmir buna ilaveten Shakespeare'a ait bazı eserleri de tercüme ederek kütüphanesine eklemiştir. Nil, Güneş ve Tarih şiirinde Âmir, Nil'in önünde saygıyla ve kadirşinashlıkla durmakta, onunla sohbet etmekte ve nice tesirlerini ortaya çıkarmaktadır. Zira şaire göre Nil, tarih boyunca etrafında yaşayanlara Allah'ın armağanıdır.

Şair, şiirde birçok farklı üslup kullanmaktadır. Bunlardan bazıları; diyalog kurma, şart, atıf, meçhul yapı kullanımı ve mantıksal akıl yürütmedir. Âmir, şiirdeki tüm anlamlandırma düzeylerinde sese, harfe ve manaları ve imgeleri yeterli geldiği ölçüde kelimeye ihtimam göstermiştir. Böylece şair bitmez tükenmez bir hazineden onu edebi başarısının zirvesine çıkaran malzemeyi amacına uygun bir şekilde elde etmiştir. Ve tüm bunları birbiriyle uyumlu doğal bir birim çerçevesine yerleştirmiştir. Şiirde dikkatimizi çeken noktalardan biri ise şiirden çok nesir temalarına yakın olmasına rağmen-

men şiirin temasıyla uyumlu gelen ve ihtişamını artıran hikâye anlatım tarzıdır. Şair ayrıca Nil'i gördüğünü vurgulamak için de şart üslubunu da etkin bir biçimde kullanmıştır.

Bu makale, Âmir Bihîrî'nin Nil'i yalnızca akan bir su olmaktan çıkarıp eylemleriyle ve etrafındakilere olan ilgisi nedeniyle gerçek bir prestije sahip bir padişahın huzurunda gayet normal bir şekilde sohbet eden bir insana nasıl dönüştürdüğünü konu edinmektedir. Bunun yanında şairin Nil kıyılarındaki tarihi olayların bir belgesel filmini sunan bu diyalogla uyumlu renklerle, hareketlerle ve duygularla bezenmiş bir şiir tablosunu nasıl resmettiği de ele alınmaktadır. Yapılan derinlemesine analizde Bihîrî'nin eski Arap şiirinden ne denli etkilendiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Bihîrî şiirinde yalnızca şiirini sunup bitiren bir şair olmakla yetinmemiştir. Bunun yerine bize Nil ile olan bağlantısının ne denli güçlü olduğunu açıklamıştır. Dolayısıyla sahnede hem bir avukat hem de bir müdafî rolünü üstlenmiştir. Hatta hatalı olsa bile Nil'i kötü gösterecek her şeyi savunmuştur. Öyle ki Nil çocuklarına karşı sevgi dolu bir babadır ve küçük yavrusu gelir, onun yanı başında oyunlar oynar. İşte bir baba gibi olan Nil, çocuklarının önünde önemli bir konuma sahiptir. Nil'i daima savunarak arkasına alan oğul şair (Âmir Bihîrî) şiir boyunca Nil'in baba yönü üzerinde durmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Bihîrî, Nil, Tarih, Şiir.

## 1. مدخل

الشعر ترجمان وجدان المجتمع، يؤثر ويتأثر ويتفاعل مع الأحداث المحيطة به، وتتجلى أصداء ذلك في النواحي التي يتطرق إليها الشعراء. ولقد ارتقى الشعر بين الأمم ليصبح في مقدمة فنون القول قديما وحديثا مع تعدد مدارسه، واختلاف نظرة النقاد إليه، فالشعر منذ أقدم عصوره إبداع في التشكيل والتصوير والموسيقى، له جماليات خاصة به تكشف عن المعنى بطرائق فريدة تميز بها الشعر عن غيره من الفنون، والشاعر يسعى لتأسيس تناغم بين المعاني والصور بتجربته الشعرية موظفا الطاقات الحسية والعقلية والنفسية والصوتية للغة ليبلغ قمة الإبداع الأدبي، فالشعر ظاهرة لغوية في وجودها، والقصيدة الشعرية بمكوناتها تتشكل عبر بناء لغوي<sup>1</sup> تتحور فيها اللغة لتقديم الصورة التي شغلت في الشعر على مر التاريخ ولا سيما في العصر الحديث، دورا رئيسا في بناء القصيدة. إلى جانب الموسيقى التي تحفظ توازن الوحدات العروضية ونظامها القائم على الحركات والسكنات<sup>2</sup>، وتأثيرها في وضع التجربة المصورة أمام المتلقي في جو نفسي مناسب؛ لتتمثل التجربة شاخصة أمامه وكأنه قد ذهب بألة الزمن إليها يعيشها بكل المؤثرات التي تزامنت مع وقوعها.

لقد كان للنيل حضور متميز في الأدب المصري خاصة والأدب العربي وأدب دول حوض النيل المنبع إلى المصب عامة ولم يكن ذلك الحضور في الأدب المعاصر فحسب، بل إن لازمة النيل كانت حاضرة بقوة في كل مراحل الأدب منذ القدم حتى العصر الحديث. حتى كان من إسماعيل صبري باشا في

<sup>1</sup> محمد عبده، في التشكيل اللغوي للشعر، مقاربات في النظرية والتطبيق (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013)، 13؛ السعيد الوري، لغة الشعر العربي الحديث مقوماتها الفنية وطاقاتها الإبداعية (القاهرة، مصر: دار المعارف، 1983)، 14؛ Selçuk Çıkla, "Şiir ve Hikâye Çevresinde Oluşan İki Tür: Manzum Hikâye ve Öykü-Şiir", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 25, (2009), 64.

<sup>2</sup> فاطمة الزهراء عطية، "أدوات التشكيل الفني في النص الشعري العربي القديم (نماذج مختارة من العصرين المملوكي والعثماني)". مجلة أمارات في اللغة والأدب والنقد 2/5 (2021)، 268-270؛ محمد فتوح أحمد، تحليل النص الشعري بنية القصيدة (القاهرة، مصر: دار المعارف، 1995)، 10-

قصيدته "فرعون يحث المصريين على العمل" أن بيّن قيمة النيل على لسان الفرعون، وأن النيل مكافأة كبيرة للمجهدين فقط الحق في الشرب منه:

لا تقربوا النيل إن لم تعملوا عملاً فماؤه العذب لم يُخلق لكسلان<sup>3</sup>

وطالعتنا صورة النيل في أسطورة إيزيس وأوزوريس التي وظفها توفيق الحكيم في مسرحية "إيزيس"، وعلي أحمد باكثير في "أوزوريس"، واندمج في قصص المصريين مثل قصة الملاح الغريق التي تقوم القصة الأساسية فيها على سفينة في نهر النيل. وكان حضور النيل قويا في الأدب المصري الحديث سواء في الشعر والرواية، فيتغنّى أمير الشعراء أحمد شوقي بعظمة النيل في قصيدة "أهيا النيل" التي ألقيت في افتتاح الإذاعة المصرية، أما الشاعر محمود حسن إسماعيل فقدم قصيدة "النهر الخالد"، ومن الشعراء الذين خصصوا قصائد للنيل أحمد محرم، وحسن طلب، وعبد المنعم عواد يوسف. ولم يختلف الوضع في المشهد الروائي، فقد سبق محمد حسين هيكل في روايته "زينب" في استخدام النيل كأحد مكونات العمل الروائي، أما عميد الأدب العربي طه حسين، فقد استخدم النيل في روايته "شجرة البؤس"، وفي روايته "ما وراء النهر". وتحول النيل إلى أداة ومسرح للحكاية الروائية، كما فعل نجيب محفوظ في روايته الشهيرة "ثرثرة فوق النيل"، وحضر النيل بقوة في رواية "الأرض" لعبد الرحمن الشرفاوي، ورواية "شيء من الخوف" لثروت أباطة، كما استخدم بهاء طاهر في روايته "واحة الغروب" نهر النيل كمعبر زمني، عبر تتبع رحلة الإسكندر الأكبر في النيل إلى جنوب مصر، وكأنها رحلة للبحث عن الجذور المكونة للشخصية المصرية، كما حضر النيل في رواية "يوم غائم في البر الغربي" لمحمد المنسي قنديل، بينما قدم عزت القمحاوي رواية "غرفة ترى النيل"، وقدم سامح الجباس رواية "نادى النيل الأسود السري".

النيل أحد مكونات الشخصية التي عاشت بين جنباته، نسجت الأيام علاقة متميزة أحد طرفيها نهر النيل وطرفها الثاني شعوب الحضارات التي أقيمت على ضفافه على مدار التاريخ. وقد جمع كل هذه المعاني ما ذكره المؤرخ الإغريقي هيرودوت الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد في مقولته الشهيرة "مصر هبة النيل"<sup>4</sup>.

هكذا كان النيل حاضرا دائما في مشهد الإبداع الأدبي يستمد الكاتب مداد إبداعه. لذلك فإنه ليس من الغريب أن يتخذ الأدياء والشعراء نبعًا لا يتوقف عن الفيضان بالمعاني وأبلغ الصور الشعرية والمخيلات الخلاقة. وقد أعطى لهم أجدية حياة يواصلون على ضوئها مسيرتهم يومًا بعد يوم، حتى جعله بعض الشعراء سببا في جمال الشعر في مصر.

<sup>3</sup> عمر الدسوقي، في الأدب الحديث (القاهرة، مصر: دار الفكر العربي، 2000)، 138/2.

<sup>4</sup> Yıldız, Ahmet. *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Şiirleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

أسكان مصر جاور النيل أرضكم فأكسبكم تلك الحلاوة في الشعر<sup>5</sup>

وفي الطرف الآخر من النظرة إلى النيل، يطالعنا أبو نواس بأبيات يتهم فيها النيل بالوحشية، المتمثلة في تماسيح النيل التي تلتهم من يقترب منها، وذلك في موقف عيشه أبو نواس بنفسه حينما كان واقفاً على شاطئ النيل ورأى تماسيحاً يفترس رجلاً.

أضمرت للنيل هجرانا ومقلية مذ قيل لي إنما التمساح في النيل

فمن رأى النيل رأي العين من كتب فما رأى النيل إلا في البواقي<sup>6</sup>

إلا أن هذا لا يمثل ذماً للنيل حقيقة، وثمة قصائد كثيرة تغنت بالنيل عرفاناً بفضلته وتقديراً لمكانته، فمتتلت جميعها جانباً في سياق صورة النيل الشعرية عبر التاريخ، وتؤكد كل واحدة منها العلاقة الوطيدة بين الإنسان والنيل. ومن هؤلاء عامر بحيري الذي أفرد للنيل عدة قصائد ولم تخل أدبياته تقريباً من ظل النيل.

### 1.1. طبيعة البحث

يأتي هذا البحث ليقدم تحليلاً لقصيدة "النيل والشمس والتاريخ" إحدى قصائد ديوان عامر بحيري الثاني، ويقف فيها أمام ما وظفه الشاعر من تقنيات فنية، وتأثير انتمائه إلى جماعة أبوللو على تلك القصيدة، إضافة إلى تأثير ما طالعه عامر بحيري من كتابات وقصائد سابقة في الموضوع نفسه، وهو في ذلك الصدد لا ينكر استيعابه لكثير من أعمال من سبقوه وعلى رأسهم أمير الشعراء أحمد شوقي، الذي استحضره في القصيدة بأدب جم ومحافظة لمكانة شوقي في الشعر العربي الحديث. ولم يكن من استخدام عامر لكلمة التاريخ ضمن عنوان قصيدته عبثاً، بل لأنها قد جعل للتاريخ دوراً أساسياً على طول القصيدة، يرسم به خارطة طريق بريشة فنان محب للنيل من المنبع إلى المصب.

### 2.1. أهمية البحث

تنبع أهمية ذلك البحث من قيمة مدرسة أبوللو ولا سيما الشاعر عامر بحيري الذي خاض غمار الأدب شعراً ونثراً وترجمة من الأدب الإنجليزي إلى الأدب العربي. إلى جانب قيمة ديوانيه الاثنين والموضوعات المتعددة التي تناولها فيهما، وعلى وجه الخصوص القصيدة موضوع البحث والتي جمعت بين أصالة موضوعها حيث تدور حول النيل ومكانته التاريخية وما شهدته من أحداث. وبين تماسك القصيدة في وحدة موضوعية وثناء فني.

### 3.1. أهداف البحث

1. التعريف بالشاعر عامر بحيري وأثاره الأدبية.
2. التعريف بالخصائص المميزة لشعر عامر بحيري.
3. التعريف بقصيدة النيل والشمس والتاريخ.

<sup>5</sup> شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات: مصر (القاهرة، مصر: دار المعارف، د.ت)، 185؛ مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم (بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 2011)، 266/3-236/3.

<sup>6</sup> الشريف المرتضى، أمالي المرتضى غير الفوائد ودرر القلائد (القاهرة، مصر: دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي وشركاه، 1954)، 596/1.

#### 4. بيان الجوانب الفنية والأدوات التي وظفها الشاعر في القصيدة.

##### 4.1. الدراسات السابقة

هناك دراسات عديدة في تحليل القصائد الشعرية للشعراء على مر التاريخ، لكن الإنتاج الأدبي لعامر بحيري لم أجد حوله كثيرا من الدراسات اللهم إلا، دراسة استلهم التراث في شعر عامر بحيري "دراسة موضوعية فنية" للدكتورة عبير عبد الصادق محمد. التي جاءت على النحو التالي: بدأت بتمهيد يحوي نبذة عن الشاعر وأعماله وما تميز به من ابتكاره وزنا في البحر الخماسي من الشعر الجديد في بحر الرَّمَل، وكتب عليه قصيدته مناجاة التي جاءت ضمن ديوان عامر الجزء الأول. ثم جاء الفصل الثاني متناولا البواعث العديدة لاستلهم التراث في شعر عامر بحيري، وجمعتهما في الباعث الثقافي المتأثر بحركة إحياء الشعر، وارتباطه بالموروث في الآداب الأوربية. ثم الباعث القومي المتأثر لما مرت به الأمة من أحداث وصراعات جسام في العصر الحديث، ثم الباعث السياسي المتأثر بالظروف السياسية التي مر بها أبناء الأمة داخليا ومعاناتهم من مشكلات الحريات وبطش الأنظمة. وجاء الفصل الثاني فيما عن مصادر استلهم التراث عند عامر، والتي جاءت من القصص القرآني والسيرة النبوية ثم التاريخ الإسلامي وأعلامه إلى جانب رموز النضال القومي والوطني. ثم ختمت الدراسة باستعراض طريقة عامر بحيري في تفاعله مع التراث على اختلاف مصادره من ناحية الموضوعات والأسلوب والموسيقا والتصوير. وهي دراسة مهمة استفاد منها البحث في فهم شخصية عامر ومنطلقاته الثقافية والفنية. إلا أن القصيدة موضوع البحث هنا لم تنل نصيبا في دراسة الدكتورة عبير. وقد جاء هذا البحث مركزا على تلك القصيدة المتعددة الجوانب الزمانية والمكانية والفنية.

##### 5.1. منهج البحث

عمد البحث انطلاقا من موضوع إلى توظيف المنهج التاريخي، حين وقف أمام الشاعر ووضع تعريفا به ومرآة حياته، ثم اجتهد البحث في تتبع طرفا من القصائد المنظومة حول النيل بيانا لاهتمام أهل الأدب على مر التاريخ بشخصية النيل وأهميته، ثم انتقى تلك القصيدة من أعمال عامر بحيري المتنوعة، ثم جاء دور المنهج التحليلي الذي يمثل لب هذا البحث، فوقف أمام القصيدة قارنا ومستوعبا ومحللا لبنائها ومستخرجا خصائصها الفنية بالأدلة والتمثيل لها من القصيدة نفسها.

##### 6.1. مكونات البحث

جاء البحث مكونا من مدخل عام حول منزلة النيل في الشعر وحضوره الواسع في الأدب على مر التاريخ. ثم الحديث عن طبيعة البحث وأهميته وأهدافه والمنهج المتبع فيه. وبعد المدخل جاء المبحث الأول في التعرف بالشاعر عامر بحيري وأعماله الأدبية وخصائصها. وجاء المبحث الثاني في تحليل قصيدة النيل والشمس والتاريخ، وبيان سماتها الفنية. ثم جاءت الخاتمة والنتائج التي توصل إليها البحث ثم قائمة المراجع.



## 2. المبحث الأول: الشاعر عامر بحيري

### 1.2. التعريف بالشاعر

الشاعر عامر محمد بحيري، من مواليد سبتمبر 1912م في مدينة قليب في دائرة محافظة القاهرة الكبرى. أكمل مراحل دراسته قبل الجامعية بين مصر والسودان التي قضى فيها جانباً من طفولته، ثم عاد إلى مصر عام 1925م والتحق بالمدرسة السعيدية بالجيزة، وبدأ فيها نظم الشعر والمشاركة في الأحداث الوطنية. وبدأت منذ ذلك العهد رحلته مع الشعر منتمياً في مذهبه الشعري إلى مدرسة أبوللو، وكتب باكورة إنتاجه في الخامسة عشرة من عمره عام 1927م، ثم التحق بكلية الآداب قسم اللغة الإنجليزية في جامعة القاهرة، وتخرج فيها عام 1939م بعد أن درس الأدب العربي إلى جانب الأدب الإنجليزي. ثم عمل مدرساً في مصر لمدة ثم سافر للعمل في السعودية حتى عام 1947م، ثم عاد إلى مصر وعمل بوزارة المعارف في إدارة التأليف والترجمة، ثم انتقل إلى وزارة الثقافة والإرشاد القومي وعمل في إدارة إحياء التراث، ثم مديراً لتحرير مجلة الثقافة ثم مستشاراً ثقافياً ومراقباً عاماً للثقافة الجماهيرية. وحصل على دبلوم معهد التحرير والترجمة والصحافة في عام 1942. وكان عضواً بلجنة الشعر بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية. ونال جائزة التأليف المسرحي عام 1957م عن مسرحيته الشعرية: «الأمين والمأمون». وحصل على جائزة الدولة للشعر (جائزة شوقي) في العيد السادس للعلم عام 1960م. واختير في عام 1963 عضواً بلجنة الشعر بالمجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية. ومثّل مصر في مهرجانات الشعر في دمشق 1961، والإسكندرية 1963، وغزة 1966، والخرطوم 1975. وحصل على عضوية جمعية أمراء الشعر العالمية بالفلبين عام 1964. وحصل على الدكتوراه الفخرية من أكاديمية قادة الفكر العالمي بالفلبين في نوفمبر 1968، وسُجّل اسمه بين أهم الشخصيات الأدبية العالمية في الكتاب الصادر عن جامعة كمبودج عام 1974. وتوفي الشاعر عامر محمد بحيري في 20 مايو 1988م.<sup>7</sup>

### 2.2. الإنتاج الشعري

نظم الشاعر خمسة عشر ديواناً، وكتب ملاحم شعرية، ومسرحيات شعرية. وصدر له ديوان عامر الجزء الأول والجزء الثاني، وديوان على شاطئ الحياة، وديوان اليخت الذهبي، وديوان في عالم الملائكة، وديوان عطر وبارود، وديوان على ربا الإلهام، وديوان ثورة الشعر، وديوان تحت لواء العروبة، وديوان قصائد إفريقية، وديوان أزهار السلام، وديوان الأزهار الجديدة، وديوان في طريق العودة، وديوان مع مبادرة السلام، وديوان شاطئ النهاية، وديوان في رياض النبوة، وله عدد من المطولات الشعرية ذات نفس ملحمي هي: أمير الأنبياء، وهداة البشرية، إيزيس وأوزوريس، والجلء، ومصر المنتصرة. وله ثلاث مسرحيات شعرية: خالد بن الوليد، والأمين والمأمون، وفي سبيل الوطن عن معركة رشيد التي جرت عام 1807 بين المصريين والإنجليز.

<sup>7</sup> عامر بحيري، ديوان عامر (القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982)، 5-7؛ عصمت محمد أحمد رضوان، "حولية كلية اللغة العربية بجرجا"، مسرحية الأمين والمأمون للشاعر عامر بحيري عرض وتحليل ونقد 2/13 (2009)، 3-4؛ عبير عبد الصادق محمد، "استلهام التراث في شعر عامر بحيري دراسة موضوعية فنية"، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية 24/5 (2008)، 1088-1089.

### 3.2. الأعمال الأخرى

ترجم إلى اللغة العربية مسرحيات شعرية، ومختارات من عيون الشعر الإنجليزي، هي تسع مسرحيات شعرية للشاعر الإنجليزي ولیم شكسبير: مكبث، عطيل، حلم ليلة صيف، العاصفة، تاجر البندقية، روميو وجولييت، الملك لير، أنطونيو وكليوباترا، يوليوس قيصر. وترجم: روائع الكنز الذهبي، في عشرة فصول. وله ثلاث دراسات أدبية: حصاد السنين، وفصول في الأدب والنقد، ومدائح الموتى.

### 4.2. الخصائص المميزة لشعره

تمثل دواوين عامر بحيري، حياته الوطنية والاجتماعية والوجدانية، كما تمثل التطور الشعري بين التجديد والمحافظة، فيحافظ على عمود الشعر وأصالته، وتظهر معاصرته في المعاني والأفكار والأخيلة. ويجمع عامر في شعره بين ثلاثة روافد: الشعر التراثي العربي الذي أصل في خبرته الفنية الالتزام بالوزن والقافية ورصانة العبارة، وتيارات التجديد التي عاصرها مثل مدرسة الديوان وجماعة أبولو بما دعنا إليه من الاهتمام بوحدة القصيدة ومسيرة الذوق المعاصر والأخذ بمبدأ تنوع القافية، وثقافته الشعرية في اللغة الإنجليزية، ويؤكد لها إعجابه بشكسبير، وقد غذاه بالعبارة بالصور المجازية، والعناية بالوصف، والاسترسال مع المشاعر الذاتية. تزاوج عناوين دواوينه المتعاقبة بين نوازع نفسه في مراحل عمره، وبين الواقع الاجتماعي والسياسي الذي يشكل عصره.<sup>8</sup>

كانت الفكرة لدى عامر وأعضاء مدرسة أبولو، منسجمة مع الخيال والشعور، ومن ثم لاءموا بين الوجدان والعقل، فخرجت تجاربهم مشرقة، متسمة بطابع رقيق، تتوضح فيه الرؤية الشعرية والانفعال الحاضر. فانطلقت مضامينهم الشعرية إلى التأملات الفكرية واتسمت بالشعر الوجداني وشعر الطبيعة الذي يمتزج بها والشعر الصوفي والفلسفي. وامتأ شعورهم بالرموز الموحية والأخيلة البعيدة الخلاقة، وعملوا على الانفلات من أسر التقليد والجمود واهتموا بالتجديد والحرية الفكرية والأدبية والفنية، فنوعوا في القافية والموسيقى، وتحرروا من القافية وجددوا في أشكالهم الشعرية، ومن ثم ظهرت في إنتاجهم أنواع من القصص والمسرحيات.<sup>9</sup>

### 3. المبحث الثاني: قصيدة النيل والشمس والتاريخ

قصيدة النيل والشمس والتاريخ التي جاءت ضمن ديوان عامر الجزء الثاني الذي يشمل أمير الأنبياء، وهداة البشرية، وخالد بن الوليد، والأمين والمأمون، ومعركة رشيد، وإيزيس وأوزوريس، والجللاء، ومصر المنتصرة، وقصائد مترجمة، وقصائد جديدة، والنيل والشمس والتاريخ، ولن يكف المطر، وقد صدر الديوان عن الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1987م.

<sup>8</sup> "معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين - عامر محمد بحيري" (تاريخ الوصول 16 أكتوبر، 2022).

<sup>9</sup> يسرا عبد الله عثمان صالح، الإبداع وبنية القصيدة عند جماعة أبولو (السودان: جامعة النيلين، 2015)، 5-10؛ محمد عبد المنعم خفاجي، دراسات في الأدب العربي الحديث ومدارسه (بيروت، لبنان: دار الجيل، 1992)، 49-55؛ لعوز كمال، "الحدأة النقدية عند أبولو، جهود الجماعة في خلخلة النظرية الشعرية التقليدية" مجلة دراسات 02/08 (2019)، 52-62؛ حيدر، اسمهان. "جماعة أبولو في النقد العربي الحديث". cte.univ-setif2.dz. تاريخ الوصول، 10 أغسطس، 2020.

القصيدة لوحة شعرية متحركة نابضة بالحياة وتغير الصور، يقول عامر بحيري عن قصيدته تلك: "أيها النيل الخالد: هذه تحية لك، نظمها في أيام عيد الأضحى المبارك عام 1404... كنت مستغرقاً في هذا الفيض الزاخر من الأحاسيس والمشاعر، أستجمع فيك الخواطر، وأتخيل مواكبك السواثر... ردي إليك الزمن، وهفا بي إليك حب الوطن..."

ولقد رأيتني حين حاولت دراسة هذه القصيدة أنني بصدد عرضٍ تاريخيٍّ جامدٍ لا روح فيه، وإنما كان ذلك بسبب ما صبّه الشاعر في قصيدته من أسماء تاريخية، وأحداث تقوم بالزمن، ومن خلاله، متكئة على هذه الحضارات التي قامت حول النيل وعلى ضفافه، وما كان له من دور بارز في ازدهار هذه الحضارات. وجاء ذلك بادياً على طول القصيدة، من بدايتها، حين سعى هذين الاسمين الفرعونيين، إيزيس وأوزوريس، وجاء بعدها بخوفو، وتقدم نحو الفتح الإسلامي، فجاء ذكر عمرو بن العاص رضي الله عنه، وهكذا استمر في أحداث التاريخ من خلال عرضه لما مر بمصر من حكم مملوكي، وغزو فرنسي، حتى أنه حينما توجه إلى النيل متحدثاً لم يترك ذكر التاريخ الخاص به، وذلك بتخصيصه جزءاً من عمله للحديث حول هذه التي سماها أكذوبة، وهي عروس النيل. مع كل هذا التاريخ البارز في القصيدة، إلا أنها جاءت مليئةً بالتقنيات الفنية، والتقنيات الخاصة. وستجهد هذه الدراسة في الوقوف على هذه التقنيات، والاستخدامات البلاغية لها، وفائدتها في توصيل معنى معين للقارئ، وكذلك استنهاض القارئ لفهم أكثر للنص.

وقد استخدم الشاعر خصيصاً، ما أراها إلا في النثر أعمق وبه أظهر، وأعني بها تقديم الدليل الدقيق على كل كلمة يقولها، وكأن شخصاً وقف أمامه ساعة كتابته للقصيدة، يُوقفه عند كل كلمة، ويسأله عن حجته فيما يقول، وجاء ذلك على مدار القصيدة.

### 1.3. دراسة القصيدة

ساهم الوجود التاريخي للنيل في تشكيل وجدان الشخصية المصرية، متداخلاً في كثير من سياقات حياته الاجتماعية والسياسية والنفسية. لنجد صداه في فنون النظم المختلفة من شعر الفصحى، وشعر العامية، والأغاني. وفي الشعر الحديث لم يكتف الشعراء برصد الصورة المشكلة للنيل بوصفها مشهداً وصفيًا تتناوله القصيدة وإنما عمدوا إلى توظيف النيل بوصفه عنصراً فنياً يمكن استنطاقه لإنتاج الدلالة، متجاوزاً الصورة القديمة القائمة على المديح فحسب أو الصورة الوصفية التي اعتمدها شعراء المدرسة الكلاسيكية ومن حذا حذوهم من شعراء الرومانسية الأوائل<sup>10</sup>.

في افتتاح القصيدة، وقف الشاعر مع النيل في هذا العمل وقفة إكبار، وإعزاز، واعتراف بالجميل والفضل، وهذا واضح بين من بداية القصيدة، وحتى آخر بيت فيها. فهو يقوم بين يدي النيل مؤدياً كل التحيات، وذاكراً لكل الفضائل على مر التاريخ، وذلك بادٍ في: "وندالك من فجر الحوادث سارب" وما في استخدامه لكلمة "سارب" من دلالة واضحة على مدى اتساع فضل النيل مكانياً، كما ظهر الامتداد الزمني من قوله "من فجر الحوادث". وعلى هذه الوتيرة التي تجمع كل الصفات المتكاملة للنيل سار الشاعر. انظر إلى هذا في:

<sup>10</sup> الضبع، مصطفى. "النيل في الشعر العربي الحديث (قراءة تأسيسية)". *alKetaba.com*. تاريخ الوصول، 9 يوليو، 2019.

وندالك من فجر الحوادث سارب      يفضي إلى الأرض الجفاف فيخصب  
فإذا الحدائق تستوي أشجارها      صفًا، وأطراف الغصون تُشَدَّبُ  
وهكذا استمر في شرح وإبراز هذا الامتداد المكاني والزمني<sup>11</sup> لفضل النيل، وما يضيفه من  
الخير والنماء على كل ما يمتد إليه. وتمتد الأبيات المعبرة عن ذلك خلال القصيدة، فلننظر إلى قوله:

لا تنتهي لك رحلة أبدية أو ينقضي بين الشواطئ موكب  
لك منذ فجر الدهر أروع قصة وقف الزمان لسحرها يتعجب  
وكذلك قوله:

يا نيل من أصل المنايع مقبلاً نحو المصب.. بطميه يترسب  
ولم يكتف بكل ما سبق، ولكنه يسير إلى:

صور من التاريخ جدد رسمها فيض على النيل المبارك صيب

امتداد آخر للصورة بدا في القصيدة، وهو واضح في هذا التدرج الزمني لليوم الواحد، والذي  
يعني التجدد على مر الأزمنة والعصور المتعاقبة، فما القرون إلا جمعٌ من الأيام، وما الأيام إلا جمعٌ  
يوم، وقد أحضر لنا اليوم بأوقاته المختلفة، من الفجر، والضحي، والأصيل، ونهاية اليوم مع غياب  
الشمس، ثم عودتها من جديد في الصباح التالي. ولتر ذلك في هذا الترتيب القيم:

وندالك من فجر الحوادث سارب يفضي إلى الأرض الجفاف فيخصب  
وإذا القصور اللامعات على الضحي      فرعون في قاعاتها يتأهب  
أما الأصيل فسامر أنغامه من وحي أوزوريس لحن أعذب  
ما زال يغشى العين من أطيافه      آثار ماض شمسه لا تغرب  
ونسيم إيزيس المعطر بالشذى      ظل يحفك بالأصل مرطب  
لتعود شمسك في الصباح جديدة      كالبعث.. وهي بناها تتلهب

وهذه الصورة التي ترسم التجدد والاستمرار للنيل على مر العصور، في كل ساعة من ساعات  
اليوم، وهي صورة طويلة المدى، متعددة الملامح، وذات أحداث مختلفة ومتباينة. وقد عالج هذه  
الصورة للنيل وما حوله بعد أن ختمها بعودة الشمس من جديد كالبعث، فجاء مؤكداً على كل ما  
قدم، وناداه ببدء شمل كل ما مضى في كلمة واحدة (يا نيل يا رمز الخلود وسره).

### 3.1.1. توظيف الفاء في القصيدة

استوقفني في هذه القصيدة تركيب عجيب اعتمد عليه الشاعر كثيراً، بل يمكننا القول بأنه  
بنى قصيدته عليه، وهو استخدامه للفاء، والتي تعددت معانيها ودلالاتها، فقد ظهرت هذه الفاء من  
البيت الثاني مباشرة، ولم تتوقف عن الظهور حتى ختام القصيدة. ولقد بدت الفاء في هذه القصيدة

<sup>11</sup> محمد زيدان، البلاغة الجديدة والنص الشعري: النظرية والتطبيق (مركز الكتاب الأكاديمي، 2021)، 74-81.

في مظهرين أساسيين، الأول: حرف العطف، والذي يدل على الترتيب والتعقيب، أي سرعة متابعة ما بعدها لما قبلها. ومن ذلك:

ونذاك من فجر الحوادث ساربٌ يُفْضِي إلى الأرض الجفاف فَيُخْصِبُ

وواضح هنا الدلالة الممتدة من بداية البيت حتى نهايته، فمبتدأه امتداد للندي والخير منذ بداية التاريخ، ويأتي الشطر الثاني ليقدم لنا صورة أن هذا الامتداد لم يكن امتدادًا عقيماً، ولكنه كان محرّكاً لنضارة الأرض، فهي سرعان ما تتحول إلى أرض خصبة منتجة للخير إذا مر بها النيل، فتتحول إلى الخصوبة والنماء من بعد الجفاف والتصحر.

وتزداد الصورة سرعة، حيث تتحول كلمة "يُخْصِبُ" من مجرد كلمة وصفية لا حياة فيها إلى حياة نابضة، فكأنه يحاكي رساماً كاريكاتيرياً، فهو بمجرد وضعه لريشته على اللوحة، ويبدأ بالرسم، تتحول الصورة إلى حياة وحركة، لا مجرد صوراً ميتة. فيقول:

فإذا الحدائق تستوي أشجارها صفًا وأطراف الغصون تُشَدُّبُ

ولم يكتف بكل هذه الحركة والحيوية، حتى ركّز الصورة، واستمر في عرض دقيق جداً لها، فيقول في نهاية البيت السابق: (وأطراف الغصون تشدّب) ولننظر إلى وصف الغصون بأن أغصانها تشدّب، أي يُقَطَّع ما زاد منها، فهذه دلالة واضحة على ما وصلت إليه هذه الأشجار وهذه الغصون من الاستواء، حتى أنها احتاجت إلى الشدّب أو التشذيب، أي هذا القَطْع لما زاد منها، فهذا إسراع وهرولة بالصورة في زمن لا يقارن بما يحدث فيه، وما كل هذا إلا ليُظْهِر هذا التأثير العجيب للنيل على الأرض، ويثبت له ما أراد من الفضل، وكل أنواع الخير. وكذلك ظهور الفاء كحرف للعطف الدال على التعقيب والترتيب في:

لم يعرف التمثال إلا أنه وثن تضل به العقول، فُتْسَلَبُ

فدلالة السلب من بعد الضلال، وعدم وجود أي زمن بينهما، دلالة كذلك على تمام هذا الضلال، والذي كان منتهاه سلب العقل تماماً، ويبدو هذا المعنى من أنه جعل الفعل (تُسَلَبُ) مبنياً للمجهول، ولم يأت له بمعمول. وذلك لأمرين، أولهما: أن البناء للمجهول فيه دلالات عديدة، منها هنا التحقير من شأن الفاعل، وعدم الحاجة إلى ذكره لذلك. والثاني: عدم الإتيان بالمعمول؛ ليكون هناك فسحة في اعتباره، فتذهب فيه العقول كل مذهب، ولا تقف عند حد معين، فيكون السلب واقعا على أي شيء بسبب هذا الضلال. ويسير في عرضه متمماً حديثه بما يقطع به الطريق على كل متكلم، من القائلين بهذه الأسطورة، وكأنه سئل عن رفضه لهذا، فأجاب بإجابة مسكتة:

الله مجري النيل.. جل جلاله والحكم منه، فما عليه معقب

ولأنه في هذا البيت أراد الرد الذي لا يجد المحاور معه طريقاً للاعتراض، استخدم الفاء، ولكنه هنا وضعها موضع التقرير والإثبات لا العطف، وذلك من غلبة التعمق في فكرته، والذي جعله يحاول استقصاءها من كل جانب؛ كي لا يكون هناك طريق لمعتراض عليه.

### 3.1.2. التشخيص

التشخيص هو نسبة صفة بشرية لغير البشر أو منح الحياة الإنسانية لما ليس بإنسان، حتى ليتصور ما ليس بإنسانا، وكأنه إنسان يحس إحساسه، ويفكر تفكيره ويفعل أفعاله<sup>12</sup>.

دعنا الآن ننتقل إلى نقطة مهمة، وبارزة في هذه القصيدة، فالشاعر إذ يتحدث في قصيدته عن النيل، ويضفي عليه كل هذه الهالات، نراه يخصه بنداات ثلاث:

يا نيل، يا رمز الخلود وسره

والسر غيب في الضمائر يحجب

يا نيل، من أصل المنابع مقبلاً

نحو المصب.. بطميه يترسب

يا نيل، قصتك القديمة لم تزل تروى على بعد السنين، وتكتب

جاءت النداءات الثلاثة في ثلاث مقدمات لأجزاء القصيدة، وهي مترابطة مع ما قبلها وما بعدها. عندما ننظر إلى النداء الأول، نجد أنه قد جاء بعدما أنهى الفقرة الأولى، وسجل فيها ما أراد من استمرار فضل النيل، وبقائه على مدى الأعوام والأزمنة المتتالية، فهو بهذا يثبت له الفضل، ويؤكد هذه الصفة التي هي محصلة تلك المميزات، فهو رمز للخلود والبقاء، ثم يبدأ بهذا البيت جزءاً جديداً هو بعينه يعرض لهذا المعنى، فهو قد بقي رحلة أبدية دائمة لا تنتهي رغم مرور الكثير من الأمم والحضارات وفنائها بين يديه. وهكذا نرى هذا الترابط بين الجزء الأول والثاني من خلال هذا الرابط القوي بين نهاية الأول وبداية الثاني. فعندما سار يتحدث عن النيل وصموده وبقائه شامخاً، لا يتأثر بما يمر عليه، جعله المتحكم في دفة الأمور.

لك منذ فجر الدهر أروع قصة وقف الزمان لسحرها يتعجب

طويت أوائلها، ولاح قريبها والنجم منه لمن يحاول أقرب

ويرد كل من يريد الشر ببلده وأرضه، مع تغير الحكام على هذه الأرض، فهم قد ذهبوا ولم يبق منهم أحد. ويؤكد بهذا على أصالة النيل وشعبه،

فكذلك مصر كرامة وبطولة

سهم البطولة للدخيل مصوب

بعد كل هذا يعود لنداء النيل، ولكنه هنا يعطيه صفة، هي أقرب ما تكون إلى سابقها، ولكنها هنا أدق فالأصالة والكرامة، والقوة الواردة في البيت التالي:

متقدماً كالجيش شق طريقه

في الصخر، والبردي غاب مشعب

فهو وارد من أصل المنابع، ومتقدم نحو المصب، ويحمل معه الخير، ما جاء ضعيفاً هزياً، ولكنه كالجيش القوي يشق طريقه في الصخر نحو مصبه.

أما مع النداء الأخير فالأمر أشد عجباً، وذلك لقوة الرابطة، وتمكن الشاعر من حسن الانتهاء والابتداء، وكأنه لا يحتاج إلى تفكير في الكلمات التي تسعفه، بل ليس في حاجة التكلف لترتيب أفكاره، فهي مرتبة بدقة عالية. وهذا جاء نتيجة الحب الجارف من الشاعر للنيل وعلاقته القوية به، والتي جعلته يخلع عليه كل صفات الخير، والغلبة.

<sup>12</sup> أحمد عبد المقصود هيكل، تطور الأدب الحديث في مصر (القاهرة، مصر: دار المعارف، 1994)، 333.

فانظر إليه ينتهي إلى قوله:

سببان من غرم الهوى وغرامه والقلب إن صدق الغرام معذب

### 3.1.3. أسلوب القص أو الحكاية

من التقنيات المستخدمة في هذه القصيدة التي أعدها جاءت نتيجة لطبيعة موضوع القصيدة ذاته وارتباطه بالتاريخ، استخدامه لطريقة هي أقرب للقاص لا الشاعر، لكنه تطور نتيجة لتداخل الأجناس الأدبية والانفتاح بين النص الشعري والقصصي<sup>13</sup>، وهو تركيب يستخدم عند عرض عدة أمور، والانتهاج من أحدها، والبدء في أخرى، حيث يستخدم (أمًا... ف...). حيث تأتي الفاء مفسرة وشارحة لما جاء بعد أمًا، وهذا أشبه ببناء القصة لا القصيدة، حيث إن القاص حين يعرض موقف بعد آخر، أو قصة جزئية بعد أخرى، يقوم باستخدام هذا التركيب. وهنا قد استخدمه الشاعر في قصيدته:

أمًا الأصيل فسامر أنغامه      من وحي أوزوريس لحن أعذب  
أمًا الممالك الحماة فحسبهم      عهد له غرر المساجد تُنسبُ

وتجده بعد كل بيت من هذين يمتد الوصف المرتبط بكلّ، فلا ينتهي الوصف مع بيت واحد، وإنما يتصل به في نفس التكوين بيت آخر أو اثنان؛ وذلك لإكمال الصورة، واستقصائها من جميع جوانبها، وكأنه كذلك كاتب مسرحي، أو روائي يعد لعمله ما يحتاج إليه من جوانب مختلفة للصورة الواحدة.

أما عندما استخدم نفس الأسلوب في آخر بيت في القصيدة، وهو بذلك أغلق على نفسه فرصة القص، فقد استطاع باختياراته الموفقة للكلمات أن يستعيز عن فكرة القصة بفتح باب الفكرة وترك تفاصيلها ودقائقها للقارئ، حتى إن القصيدة لا تنتهي بنهاية آخر كلمة فيها، فهو يقول في آخر أبياته:

أما الشباب.. فمقبل الدنيا له      وله بلوغ القصد فيما يطلب

وانظر إلى البيت تجد أنه ليس أبدًا نهاية، بل هو رأس البداية، عفوًا بل هو قصيدة خاصة بنفسها، فللسباب إقبالهم على الدنيا، وعلمهم العمل فيها لبلوغ القصد والهدف المنشود، وبين الإقبال على العمل، والوصول للهدف ما لا يخفى من السعي، والتعب والنصب لنيل الغرض المنشود.

### 3.1.4. أسلوب الشرط

من أساليب تأكيد الفكرة، وامتلاك القوة في القصيدة، أسلوب الشرط. وقد ظهر الشرط في القصيدة هنا في موقفين مهمين، جاء لتوكيد مراد الشاعر، وتثبيت مقصده.

لو عاد آلاف السنين مغامر      لرأى وراء الغيب عرشًا ينصب  
ورأى بمخضرة الحقول ومائها      ذهبًا يكال، وفضة تتصبب  
لو كان للفسطاط ساح رحبة      ففناء طولون الفسيح الأرحب

<sup>13</sup> محمد زيدان، الهيئة السردية في النص الشعري (القاهرة، مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2004)، 16-17.

أو كان للشيعي دعوة مذهب تغلو، فبالسني صح المذهب

إن يحسر الفيضان عن شطآنه فلكي يبيت الريف وهو مكهرب

وهو بهذا الأسلوب الشَّرطي، وخاصة في الأربعة أبيات الأولى، يقوم كما نرى بعرض وضع تأكيدي لما يريد إثباته، فما يريد في قوله: (لو عاد آلاف السنين مغامر...) هو التأكيد على فضل هذا النيل ودوره في اخضرار الأرض، وما كان يحفل به عند الفراغنة من تقدير. وكذلك يقرر ما كان على شاطئ النيل، وما تناوب على أرضه من أمم ومذاهب صحح بعضها بعضاً، وزاد بعضها على بعض، فهذه الأرض دائماً أرض نماء وخير، وتعين أهلها بما أمدتهم به من أخلاق وثقافات، تكون بها قدرة على التغيير، وتصحيح المغلوط من الأفكار والاتجاهات. فهي دوماً إلى تقدم ورفي، ولا تقف قدرات أبنائها عند حد.

### 3.1.5. الفعل المبني للمجهول

وكما استخدم الشاعر هذه التقنيات السابقة، فلقد كان للمبني للمجهول نصيب لا بأس به في القصيدة، ونرى ذلك من بداية القصيدة، ويسير جنباً إلى جنب مع المبني للمعلوم. وما كانت هذه الكثرة في استخدام المجهول كما أرى إلا لإضفاء ما أراده من المنزلة العالية للنيل، والتي أعطاها للنيل في كل كلمة في القصيدة، فنرى ذلك في

ألقى الضحى بالزعفران مُخَضَّبٌ أم سال بالوادي نضار يُسْكَبُ

سر التكامل في خطاك مُسَجَّلٌ في صفحة التاريخ وهو مُنَوَّبٌ

والقوس مُطَلَّقةً ترن سهامها فإصباد ذئب، أو يُعْفَرُ ثعلب

إن يحسر الفيضان عن شطآنه فلكي يبيت الريف وهو مُكْرَبٌ

يا نيل، قصتك القديمة لم تزل تُرَوَى على بعد السنين، وتُكْتَبُ

وكأما أسطورة أصغى لها سمع الخيال.. فأمرها مُسْتَعْرَبٌ

وهكذا على طول القصيدة لا تكاد تمر بين ثلاثة أو أربعة أبيات إلا وتجد للمبني للمجهول مكان، فكما قرأنا في بداية القصيدة استخدامه لاسم المفعول (مُخَضَّبٌ)، والفعل المبني للمجهول (يُسْكَبُ). ومع وجود هذين في أسلوب الاستفهام الواضح، فإن لهما أثر في التفكير ابتداءً في صاحب هذين، ويزيد ذلك جمالاً أنه لم يذكر النيل صراحةً إلا في البيت العاشر، مما أضفى الجلال عليه من ذكره له بطريقة غير مباشرة، وذلك بالحديث عن فضله، وأثره الذي لا ينكره أحد على مر العصور، من فجر التاريخ.

أما ما جاء في بيت:

سر التكامل في خطاك مُسَجَّلٌ في صفحة التاريخ وهو مُنَوَّبٌ

ففيه كما نرى حديثاً واضحاً عما أراد أن يضيفه على النيل من جلال وتكامل، فهو مسجل منذ فجر التاريخ، وليس كذلك فحسب، بل للاعتناء به جاء هذا التسجيل مُنظَّمًا، وهذا كله من أثر المكانة التي يُنزلها الشاعر للنيل، حتى لنا أن ننظر إلى هذه المنزلة ليست فقط عندما يفيض النيل، وإنما يكون فيضانه وانحساره في الإفادة سواء، فهو إذا زاد الماء زاد الخير، وامتألت الأرض نضارةً



وازدهارًا، وكذلك في انحساره خلف السد، فما هذا الانحسار بأقل نفعًا من الفيضان، فقد استطاع الإنسان الاستفادة من الانحسار بإنتاج الكهرباء، التي هي مصدر مهم للحياة الصناعية.

### 3.1.6. تاريخية عروس النيل

عجبت كثيرًا وازداد عجبي أكثر في القصيدة عندما نظرت إلى هذه الغيرة الشديدة على النيل، وخاصة في فكرة عروس النيل، كما جاء سابقًا، وكيف أن الشاعر ينافح بكل ما لديه لينفي هذه الأكذوبة عنه. فهو يسير في هذا الطريق بخطى منتظمة، وكأنها خطة مُعدَّة سلفًا لرد هذه التهمة، حتى نراه يصل لأوجها فيقول:

حاشا لبنت النيل ما نسبوا لها بالظلم، وهي إلى العلى تتوثب  
حاشا لشعب شيد الأهرام.. أن يُرْمَى بجهل صُدْعُهُ لا يرأب  
أ يقال من شرع العدالة.. ظالم أ يقال من بدع الفنون.. مخيب؟  
وعقيدة البعث التي دانت بها مصر، وقال الأولون.. فأطنبوا..

ففي هذه الأبيات نجد تشديدًا منه على ما قاموا به من اتهام للمصريين بهذه التهمة، وينفي عنهم كل شبهة بذلك، وما كان لبنت النيل أن تفعل ذلك، وانظر إلى هذا التركيب الذي به ينفي هذه الفكرة تمامًا، فكيف لبنت أن تتزوج من أبيها، وذلك حين سماها (بنت النيل)، ويظل يعدد فيما به يكون النفي لا لبس فيه، ولا حاجة إلى ذكره بعد ذلك.

وهو قبل ذلك يذكره بـ:

النيل أصل للحياة، ومورد  
من عهد هيرودوت.. يحمل صورة مثلاً على شرف الأبوة يضرب  
مضت العصور، ونبعه لا ينضب  
من عهد هيرودوت.. يحمل صورة مثلاً على شرف الأبوة يضرب  
شيخ عجوز بالبساط ممدد  
تعلوه أطفال تجيء وتذهب  
نعم الأب الحاني على أولاده  
يلهو الصغير بجانبه ويلعب

فظاهر من خلال ذلك كله كيف أن الشاعر يؤكد على ما هدف إليه من نضال ضد من قال بهذه الفكرة، وكيف أنه أبعداها بكل ما استطاع، حتى رأينا قوله: (نعم الأب الحاني على أولاده). فأضفى على النيل كل الصفات التي تنأى به عن أن يكون زوجًا، أو تلقى إليه زوجة. ألا يمكن إدراج فكرة عروس النيل إلى الأساطير الشعبية؟، فيسعى الشاعر لدفع أي ما قد يمس النيل من تهم، ويضفي عليه صفات الجلال والوفاء.

وبعد أن نوقشت أسطورة (عروس النيل)، بدأت القصيدة تسلك طريقًا أخرى، وهي كيفية الاحتفال بيوم وفاء النيل، وتعدد صور الاحتفال على مر العصور. فبدأ في هذه المقطوعة من القصيدة، والتي تتصل اتصالاً وثيقًا بما سبقها، ولكنني أراه في هذه المرحلة قد انثنى خافت الرأس، وكأنه قد أدى مهمته عندما قام نفي فكرة (عروس النيل)، وبعد ذلك لا حاجة للكلام. ولكننا نلاحظ بعض النور واليقظة في بعض ثنايا حديثه.

تغلو الغلال إذا تراجع ماؤه ويفيض زاخره.. فيجري المكسب

فهنا يبرز لنا جمال خلاب في هذا الترتيب الذي جاء عليه البيت، فقد جاء بالنتائج (تغلو الغلال) و(فيجري المكسب) في طرفي البيت، وبينهما الأسباب المؤدية لذلك، وهذا يشعر بأن النيل حَجَرَ زاوية في حياة الناس، وهو هذا ما زال يؤكد على مكانته، ودوره في حياتهم. وقد عبر عن انحسار مياه النيل بالماضي الواقع فعلاً للشرط، بينما عبر عن الفيضان بالفعل المضارع، وفاعله هو الزاخر أي الماء الكثير، وفي هذا دلالة على أن الفيضان يدوم أكثر وأن خير النيل أكثر من شحّه، فالاستمرار الواضح في استخدامه للمضارع، وكذلك نهايته الجملة ب (فيجري المكسب) حتى يترك المتلقي على حال أحسن من تلك التي لو أنهى جملته بغير ذلك مما يدل على الانحسار والضيّق، وكأنه يريد حتى مع نهاية كل بيت أن يعيش القارئ كل ما عاشه الشاعر ساعة كتابته. ودعني قبل أن تنتهي أوضح جملاً استقيته حينما قرأت:

والشعب في حفلاته.. متزاحم تجري الأمور بما يحب، ويرغب

وربطت هذا البيت الذي جاء في معرض حديثه عن يوم وفاء النيل، ببيت آخر سابق عليه، جاء في معرض نفيه لفكرة (عروس النيل)

حاشا لشعب شيد الأهرام.. أن يُرْمَى بجهل صُدْعُهُ لا يرأب

أ يقال من شرع العدالة.. ظالم أ يقال من بدع الفنون.. مخيب؟

وعقيدة البعث التي دانت بها مصر، وقال الأولون.. فأطنبوا..

ورأيت أنه قدم نفيه أن يكون هذا الشعب قد قام بهذا العمل المزري، وهو إلقاء بنت للنيل، وأكد ذلك بالتدليل على رجاحة عقل هذا الشعب، وذلك بعرضه لبعض منجزاته، من بناء للأهرام، هذا المعلم البارز، إبداعهم للفنون والعلوم التي سجلوها على جدرانهم، ومعرفتهم بفكرة البعث بعد الموت. على اختلاف فكرتهم عن الفكرة الإسلامية. وتوصلهم لعملية التحنيط.. كل هذا دليل على رجاحة العقل، والذي لا يكون نتيجته أبداً أن يقوموا برمي بنت حية في أبي زيتها للنيل. وفاجأتنا القصيدة باتكائها على هذه المقدمات، واستنباط النتيجة المتميزة منها، وهي أنه لا يجري في احتفالات هؤلاء. أقصد أصحاب الرأي. إلا ما أرادوا، وما رغبوا في القيام به، مستعملين في ذلك عقولهم، والتي برهنت القصيدة مقدماً على رجاحتها.

وقد استحضر الشاعر في قصيدة أمير الشعراء أحمد شوقي الذي سبقه في الحديث عن النيل، وحدّثه حديثاً مباشراً في سياقين مختلفين، أولهما: في خضم رده لأسطورة عروس النيل، وقال:

وجرى أمير الشعر فيها شوطه مهلاً أمير الشعر.. ماذا تحسب؟

ثانياً: حديثاً موجهاً ومخصصاً لأحمد شوقي، في آخر جزء أعده في القصيدة، ويقول:

مهلاً أمير الشعر.. فضلك سابع والسبق منك، فحق شكرك أوجب

وساعة نطالع التوجيهين، ونقف أمامهما برهة، ماذا نلاحظ؟ بل ماذا نسمع؟ وما هي النبذة التي نقرأ بها كلاً من التعبيرين؟ أَلْحَظُ في التعبيرين، مع اختلاف طبقة الصوت التي سيخرج بها كل تعبير، أننا أمام إعداد متميز للنص، وتملك للأعصاب حتى في ساعة الاختلاف، بل في التقابل التام في الأفكار. وجدنا الشاعر قد استخدم عبارة لها إيجاء عجيب، نلاحظ في الأول: أنه مع دلالة على تملك النفس، إلا أنها لا تخلو من صورة فيها صوت، وكأنه يقول: ما كان لأمير الشعر أن يقع في مثل هذا، ولكنه لم

يتركها هكذا دون تحديد تام للمضامين، بل بدأ بـ(جرى أمير الشعر فيها شوطه) فأمير الشعر مع إمارته، إلا أنه إنسان قد بان له أن يخوض في هذا كبقية الناس دون أن يقف، ويستعلم بِرَوِيَّةٍ عما هو مقدم عليه، وما هذا إلا لأنه بشر. ويتضح هذا المعنى من استفهامه (ماذا تحسب؟).

أما ما نلاحظه في الثاني: أنه بعد أن هدأت نفسه، وقرَّر ما اعتنقه، وأثبتته بكل حجة يمتلكها، ثم جاء بصور كأنها صور (فوتوغرافية) لهذا الاحتفال. بعد كل هذا توجه إلى أمير الشعر مرة ثانية، ومع معرفته بحقه، فقد أبى إلا أن يظهرها في نصه، مثبتاً لشوقي تفوقه، وموضحاً للمنهج الذي سلكه عندما واجهه في الجزء السابق.

مهلاً أمير الشعر.. فضلك سايع والسبق منك، فحق شكرك أوجب  
ما زال شعرك رائدًا متفوقًا مهما تطاولت المدى والأحقب  
وفصول مسرحك الجليل دلائل أن النبوغ الفذ عندك منجب  
لكن للتاريخ نقدًا واعيًا والنقد رفضٌ للكتاب مهذب  
وتكاثر الشعراء بعدك ثورة فمصعِد في أفقها، ومصَوَّب

والنظرة العجلى لهذه الأبيات يلاحظ صاحبها ما بها من اعتراف بأسبقية شوقي، وفضله على غيره، والذي يستحق الشكر عليه. ليس هذا الثناء فحسب، بل هو بعد ذلك يضيف على أمير الشعر من الصفات العظيمة، وكأنه بعد أن لخص ما أراد في كلمة واحدة، هي (فضلك سايع والسبق منك)، وجد أنه لم يوفه حقه، ولم يعرف قدره، فقام بتفصيل الفضل السايع على غيره، والسبق عليهم، فتحدث عن الريادة في الشعر والمسرح، متقدمًا بشوقي إلى أرفع الدرجات. ولكنه يعرض الأمر بشيء من الشفافية، ويستحضر الحكم التاريخي، للفصل في ذلك الذي اختلفا فيه، موضحًا أن نقد التاريخ نقدًا واعيًا.

وهكذا وجدنا صاحبنا كما بدأ قصيدته يتهمها، وعلى نفس المنوال يسير، وأقصد اتباعه لأسلوب تقديم الدليل على كل ما يقوله، أو يقدمه، وكأنه يستحضر أمامه مستفسرًا لا يترك له صغيرة ولا كبيرة إلا وسأله عنها.

ويقول بعد ذلك:

وأنا الذي طلب الجديد على المدى لكنني في الحكم.. لا أتحزب..  
ما زلتُ في الشعراء عاصر كرامة أ رأيت عاصر كرامة.. لا يشرب؟

وفي هذا وغيره مما قاله في هذا الجزء عن شوقي وحاله، وحال التابعين له، وحال الشاعر نفسه، إذ جاء حديثه عن نفسه (ما زلت في الشعراء عاصر كرامة..).

### 3.1.7. الترابط والوحدة العضوية في القصيدة

والشاعر مع ذلك التنوع في الأساليب والصور، يسير في راحة منتقلا بين أجزاء لا ينفصل أي منها عن الآخر، بل هي كلُّ متكامل يأخذ أحدها بعضد رديفه ليسلمه إلى تاليه على أفضل حال<sup>14</sup>، وهنا يفتتح الشاعر مقطعه الجديد:

يا نيل، قصتك القديمة لم تزل تروى على بعد السنين، وتكتب

فإذا أمعنت النظر لا ترى أنه يبدأ جديداً، بل هو استمرار طبيعي لما يتناوله. كذلك إن المقطع المتقدم، والذي ختمه وهو يتحدث عن الهوى والغرام، لم يكن الحديث عن هذا في النهاية فقط، فلقد جاء في هذا المقطع بكلمات وعبارات كثيرة في فكرة الحب والهوى، وهو بهذا يمهد تمهيداً عميقاً لما أراد أن يعرضه في المقطع المتأخر، حيث أراد أن يعرض فيه لقضية أزعجته كثيراً، وبخاصة عندما تكلم غيره عنها وأثبتها، وهي فكرة عروس النيل، وشاعرنا هنا يغار أن يُنسب شيء غير صحيح في رأيه لهذا النيل الذي ملك عليه لُبُّه، فقدم لموضوع الحب والتلاقي بين المتحابين، ووصف لأحوالهم من ساعة اللقاء، وما بينهم من عهد وميثاق، وتقارب وجداني، وفرحة باللقاء، حتى يكون ما يكون في ساعة اللقاء من التعانق ونبض القلب الدال على الفرح الشديد بذلك اللقاء، وإن لم يعرض لذلك مباشرة وبشخصيات بشرية، وإنما عرضه في صور شتى.

السحب وفد بالغيث محمل والناس أهل في الديار ومرحب

يتعانقان لدى اللقاء مودة والحب نبض في القلوب مشرب

فالظاهر في البيت الأول حديثه عن علاقة الناس بالمطر، وفرحتهم بزوله، وترحيبهم به، وكذلك السحب تأتي بالغيث، وقد استخدم الفعل وَقَدَّ، وما تحمل هذه الكلمة من معنى الإقدام عليهم بما يحمل راضياً. وفي البيت الثاني يظهر علاقة أخرى، وهي بين اثنين لهما طبيعة واحدة، وهو يتحدث عن التقاء النيلين، الأزرق والأبيض في الخرطوم، ساعة يلتقيان ويتعانقان، وكأنهما حبيبان اشتاق كل واحد منهما للآخر.

وينبغي هذه التعبيرات التي استهدف منها التمهيد لنفي فكرة عروس النيل بكلمة هي من باب الحكَم (والقلب إن صدق الغرام معذب) وهو بذلك حتى إذا كان هذا الحب والغرام مقبول بين من يُعقل أن يكون بينهم، فإن نهايته ليست إلا العذاب. فهي بداية وتمهيد متميز لفكرته، والتي نفي في عرضه لها. أسطورة رمي عروس من البنات بعد تزيينها للنيل، وذلك لما قدم، بل ولم يكتف بما قدم، وإنما زاد الكثير مما ينفيها عقلاً وشرعاً.

## 4. النتائج

شغل النيل بمظهره منذ فجر التاريخ حتى الآن، الإنسان وألهمه أحاديث عديدة، وقد عاش عامر بحيري مع النيل من منبعه إلى مصبه.

تجلى تأثير عامر بالنيل على امتداد القصيدة ومعايشته فيها لمجره مكانيا وزمانيا، وامتزاج طبيعته بطبيعة السكان المحيطين به، تأثيرا وتأثرا، فقد صاروا كُلاً متكاملًا.

تعددت الأساليب والصور والموسيقى في القصيدة، تماشيا مع امتداد النيل وما أثير حوله من قصص وخرافات تناقلتها الشعوب على مر التاريخ.

عرض بحيري وناقش بعض الأحداث التاريخية والشخصيات المرتبطة بتلك الأحداث، وقدم في ثنايا القصيدة وجهة نظره وبين موقفه المبني على الحقائق والأدلة.

ظلت القصيدة حية روحا وصوتا وحركة وألوانا، بما فيها من صور ناطقة وتوظيفات بديعة تحيط النيل بالجمال والإجلال كعادته على مر العصور.

أغنى الحوار الذي تردد على طول القصيدة، المدى الصوتي والمشاعر المصاحبة له، مما أحال القصيدة مشهدا مسرحيا مليئا بالمؤثرات الدرامية.

امتألت القصيدة بالعناصر السردية المكان والزمان الذي امتد من الماضي إلى الحاضر والشخصيات التاريخية والأسطورية. وما تحمله من حالة نفسية للأحداث التي شهدها النيل وامتزجت بها نفس الشاعر.

لا زالت أعمال عامر بحيري وغيره من الشعراء الذين تأثروا بالنيل في أعمالهم، تحتاج إلى مزيد دراسة استقصائية تحليلية إلى جانب الدراسات المقارنة التي يمكن بها استخلاص موضوعات للدراسات العليا في الأدب. لذلك سأعمل في دراسات قادمة إلى الاستمرار في تقفي آثار عامر بحيري ابتداء بشعره ثم ترجماته.

## 5. المراجع

- أحمد رضوان، عصمت محمد. "مسرحية الأمين والمأمون للشاعر عامر بحيري عرض وتحليل ونقد" *حولية كلية اللغة العربية بجرجا* 2/13 (2009)، 71-144.
- أحمد، محمد فتوح. *تحليل النص الشعري بنية القصيدة*. القاهرة، مصر: دار المعارف، 1995.
- بحيري، عامر. *ديوان عامر*. القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982.
- حيدر، اسمهان. "جماعة أبولو في النقد العربي الحديث". *cte.univ-setif2.dz*. تاريخ الوصول، 10 أغسطس، 2020. <https://cte.univ-setif2.dz/moodle/mod/page/view.php?id=39594&lang=ar>
- الدسوقي، عمر. *في الأدب الحديث*. القاهرة، مصر: دار الفكر العربي، 2000.
- الرافعي، مصطفى صادق. *وحي القلم*. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 2011.
- زيدان، محمد. *البلاغة الجديدة والنص الشعري: النظرية والتطبيق*. عمان-الأردن: مركز الكتاب الأكاديمي، 2021.
- زيدان، محمد. *البنية السردية في النص الشعري*. القاهرة، مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2004.
- صالح، يسرا عبد الله عثمان. *الإبداع وبنية القصيدة عند جماعة أبولو*. السودان: جامعة النيلين، 2015.

- الضبيع، مصطفى. "النيل في الشعر العربي الحديث (قراءة تأسيسية)". *alketaba.com*. تاريخ الوصول، 9 يوليو، 2019. <https://alketaba.com/>.
- ضبيف، شوقي. *تاريخ الأدب العربي، عصر الدول والإمارات: مصر. القاهرة، مصر: دار المعارف، د.ت.*
- عبد الصادق محمد، عبير. "استلهاام التراث في شعر عامر بحيري دراسة موضوعية فنية". *حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية* 24/5 (2008)، 1085-1178.
- عبد المنعم خفاجي، محمد. *دراسات في الأدب العربي الحديث ومدارسه*. بيروت، لبنان: دار الجيل، 1992.
- عطية، فاطمة الزهراء. "أدوات التشكيل الفني في النص الشعري العربي القديم (نماذج مختارة من العصرين المملوكي والعثماني)" *مجلة أمارات في اللغة والأدب والنقد* 2/5 (2021)، 267-284.
- كمال، لعور. "الحدائث النقدية عند أبوللو، جهود الجماعة في خلخلة النظرية الشعرية التقليدية". *مجلة دراسات* 02/08 (2019)، 62-52.
- محمد عبدو. *في التشكيل اللغوي للشعر، مقاربات في النظرية والتطبيق*. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2013.
- المرتضى، الشريف. *أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد*. القاهرة، مصر: دار إحياء الكتب العربية عيسى الحلبي وشركاه، 1954.
- معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين -عامر محمد بحيري. *almoajam*. تاريخ الوصول، 16 أكتوبر، 2022. <http://www.almoajam.org/lists/inner/3311>.
- هيكل، أحمد عبد المقصود. *تطور الأدب الحديث في مصر. القاهرة، مصر: دار المعارف، 1994.*
- الورقي، السعيد. *لغة الشعر العربي الحديث مقوماتها الفنية وطاقتها الإبداعية*. القاهرة، مصر: دار المعارف، 1983.

## 6. KAYNAKÇA

- Abdu'l-Mun'im Hafâcî, Muhammed. *Dirâse fi'l-edebl-'Arabi'l-hadîs ve medârisihî*. Beyrût: Dâru'l-Cîyl, 1992.
- Âbîr, Abdu's-Sâdık Muhammed. "İstihâmü't-turâs fi şî'ri 'Âmir Buhayrî dirâse mevdû'iyye fenniyye". *Havliyye Kulliyeti'd-dirâsâti'l-İslâmiyye ve'l-'Arabiyye li'l-benât bi'l-İskenderiyye* 24/5 (2008), 1086-1177.
- Ahmed, Muhammed Futûh. *Tahlîlu'n-nassi's-şî'rî binyetu'l-kasîde*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1995.
- Ahmed, Rıdvân - İsmet, Muhammed. "Mesrahiyyetu'l-Emîn ve'l-Me'mûn li's-Şâir 'Âmir Buhayrî 'arz ve nakd ve tahlîl" *Havliyyetu'l-luğati'l-'Arabiyye bi Jirja* 2/19 (2009), 71-144.

- Atiyye, Fâtümetu'z-Zehrâ. "Edevâtu't teşkîli'l-fennî fi'n-nassi's-şi'ri'l-'Arabi'l-kadîm (Nemâzic muhtâra mine'l-'asriyyîni'l-Memlûkî ve'l-Osmânî)". *Mecelletu Emârât fi'l-luğa ve'l-edeb ve'n-nakd* 2/5 (2021), 284-267.
- Buhayrî, Âmir Muhammed. *Mu'cemu'l-babîtin li şu'arâi'l-'Arabiyye fi'l-karneyni't-tâsia aşar ve'l-'işrîn*. Erişim: 16 Ekim 2022. <http://www.almoajam.org/lists/inner/3311>
- Buhayrî, Âmir. *Divân-u 'Âmir*. Kâhire: el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1982.
- Çıkla, Selçuk, "Şiir ve Hikâye Çevresinde Oluşan İki Tür: Manzum Hikâye ve Öykü-Şiir", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 25, (2009), 51-85.
- Dabu', Mustafa. "en-Niyî fi'si'ri'l-'Arabi'l-hadîs". Erişim: 9 Temmuz, 2022. *Mevkî'u'l-Kitâbeti's-Sekâfi*. <https://alketaba.com/النيل-في-الشعر-العربي-الحديث-قراءة-تأسيسية/>
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabi, 'asru'd-duvel ve'l-imârât*. el-Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Desûkî, Ömer ed-. *Fi'l-edebi'l-hadîs*. el-Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2000.
- Haydar, İsmuhân. "Cemâ'at-u Apollo fi'n-nakdi'l-'Arabi'l-hadîs". Erişim: 10 Ağustos 2022. <https://cte.univ-setif2.dz/moodle/mod/page/view.php?id=39594&lang=ar>
- Heykel, Ahmed Abdu'l-Maksûd. *Tatavvuru'l-edebi'l-hadîs fi Mısr*. el-Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1994.
- Kemâl, Leûr. "el-Hadâsetu'n-nakdiyye 'inde Apollo, Cuhûdu'l-cemâ'a fi halhalleti'n-nazariyyeti's-şi'riyyeti't-taklîdiyye", *Mecellet-u Dirâsât* 02/08 (2019), 52-67.
- Muhammed Abdû. *Fi't-teşkîli'l-luğavî li's-şi'r, Mukârabât fi'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*. Dımaşk: el-Heyetu'l-Âmmetu's-Sûriyyetu li'l-Kitâb, 2013.
- Murtazâ, eş-Şerîf. *Emâli'l-Murtazâ ğuraru'l-fevâid ve dureru'l-galâid*. el-Kâhire: Dâr-u İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye İsa el-Halebî, 1954.
- Râfi'î, Mustafa Sâdik. *Vahyu'l-kalem*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2011.
- Sâlih, Yusrâ Abdullah Osman. *el-İbda' ve binyetu'l-kasîde 'inde cemâat-i Apollo*. es-Sûdân: Cemâ'atu'n-Niliyyîn, 2015.
- Varakî, es-Saîd. *Luğatu's-şi'ri'l-'Arabi'l-hadîs mukavvîmâtuha'l-fenniyye ve tagâtuha'l-ibdâiyye*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1983.
- Yıldız, Ahmet. *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Zeydân, Muhammed. *el-Belâgatu'l-cedîde ve'n-nassu's-şi'ri: en-Nazariyye ve et-Tatbîk*. Ummân: Merkezu'l-Kitâbi'l-Akademi, 2021.

Zeydân, Muhammed. *el-Binyetu's-serdiyye fi'n-nassi's-şi'ri*. Kahire: el-Heyetu'l-  
'Âmmetu li-kusûri's-sekâfe, 2004.



Editörden/ Editorial

Ahmed Emin'in Yorumuyla Mu'tezile  
Mu'tazila with Ahmad Amin's Comment  
Hüseyin Maraz

Dövme Yaptırmayı, Kaş Aldırmayı ve Dişleri Ayırıp İnceltmeyi Yasaklayan Hadislerin, İffet ve Hikmet Açısından Değerlendirilmesi  
Evaluation of the Hadiths Prohibiting Tattooing, Eyebrow Plucking and Thinning the Teeth in terms of Illa and Hikmah  
Kazım Yusufoglu

Vahiy Sürecinde Kölelik Ahkâmı ve Metodolojik Bir Tahlil  
The Provisions of Slavery in the Process of Revelation and a Methodological Analysis  
Hasan Maçın

Tirmizî'nin Sünen'i Özelinde Hadislerin Normatif Yönlerini Tespitte İttifak ve İhtilafın Sebepleri  
Reasons for Ijma and Dispute in Determining the Normative Aspects of Hadiths Specific to Tirmidhi's Sunan  
Serdar Murat Gürses

Kur'an Perspektifinden Savurganlığın Toplumsal Hayattaki Yansımalarına Dair Bir Analiz  
An Analysis of the Reflections of Extravagance in Social Life from the Perspective of the Qur'an  
Hacı Çiçek

Nehcû'l-Belâğa'da Lügavî Mecâz ve Delaletleri  
Linguistic Metaphor and Its Indications in Nahj al-Balagha-  
Nurullah Şentürk

Kur'an'ın Yaygın Tanımı Açısından Şâz Kıraatin Değeri  
The Value of Shâdh Qirâat in Terms of The Common Definition of The Qur'an  
Mehmet Maşuk Acar

er-Risâle'deki İsimsiz Muhaliflerin Tespiti ve İmam Şâfiî'nin Onlara Yönelik Eleştirileri -Sünnet'in Hücciyeti Bağlamında-  
Identification of Nameless Opponents in al-Risala and Imam Shafii's Criticisms Against Them - In the Context of the Authority  
of the Sunna  
Mehmet Saygın

الشاعر عامر مجري، وقصيدة النيل والشمس والتاريخ، دراسة تحليلية  
Şair Âmir Bihârî'nin Nil, Güneş ve Tarih Şiiri -Analitik Bir Çalışma-  
Poet Amer Buhair's Nile, Sun and History Poetry -An Analytical Study-  
Adel Eldesoky Abdelhannan Shalh

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605  
<https://dergipark.org.tr/pub/mesned>

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi / MESNED The Journal of Theological Studies  
Cilt 13, Sayı 2, Güz 2022/ Volume 13, Issue 2, Autumn 2022