

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

mütefekkir

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

Kapsam

Scope

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din), İslâm Araştırmaları, Sosyal Bilimler
Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences

Yayın Aralığı

Publishing Period

Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)
Biannually (15 June - 15 December)

Basım Yeri

Place of Publication

Salmat Basım 0.312 341 10 24

Basım Tarihi

Publication Date

15 Haziran 2024
june 15, 2024

Yayın Dili

Publication Language

Türkçe, Arapça, İngilizce
Turkish, Arabic, English

Yayın Türü

Publication Type

Uluslararası bilimsel hakemli dergi
International peer-reviewed academic journal

Kapak

Cover

Arş. Gör. Osman DURMAZ

İç Düzen

Interior Design

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ - Arş. Gör. Osman DURMAZ

Yönetim Yeri ve Adresi

Executive Office

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,
Türkiye
*Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, 68100,
Aksaray, Turkey*

İletişim

Contact

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10
mutefekkirdergisi@gmail.com
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi

Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Erşan SEVER
esever@aksaray.edu.tr

Yazı İşleri Müdürü

*Director of the Editorial
Office*

Doç. Dr. Ramazan ATA
ramazanata@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör

Editor

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ
suayipkaratas@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri

Field Editors

Mehmet Emin GÜZEL | mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr
Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr
Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr
Melek KARACAN | melekcaracan@aksaray.edu.tr
Meryem Beyza DEMİR | meryembeyzaegemen@gmail.com
Rabia Saadet İNCE | rabiasadetince@aksaray.edu.tr
Ayhan TÜRK | ayhanturk@aksaray.edu.tr

Dil Editörleri

Language Editors

Ayşe KIZILDAĞ | akizildag@aksaray.edu.tr
Gülender SEVGİ | gulendersevgi@aksaray.edu.tr
Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr
Abdullah ACUN | acunabdullah@gmail.com
Selim KARAGÖZ | selimkaragoz@aksaray.edu.tr

Web ve Dizin Editörleri

Web & Index Editors

Osman DURMAZ | osmandurmaz@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Yayın Kurulu

Editorial Board

Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
mbvarol@gmail.com

Prof. Dr. Necmettin AYGÜN, Aksaray Üniversitesi
aygunnecmettin@gmail.com

Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR, İstanbul Üniversitesi
ngokkir@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi
omer.kara@atauni.edu.tr

Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr

Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi
huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniversitesi
m.samiyildiz@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Murat AKKUŞ, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü.
muratakkus114@hotmail.com

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ, Aksaray Üniversitesi
suaybk@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin GÜZEL, Aksaray Üniversitesi
mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan
dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUNÍ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya
bazun@interia.pl

Danışma Kurulu

Advisory Board

- Prof. Dr. Abdullah HARMANCI, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Adil YAVUZ, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı SEZER, Aksaray Üniversitesi
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Malezya Teknoloji Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÖGE, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan UÇAR, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Majeda OMAR, Ürdün Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KARABACAK, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dizinlenme

Indexing

- SCOPUS (Kabul / Accepted: 03.11.2023)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul / Accepted: 24.04.2019)
- ATLA Religion Database®
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- MLA International Bibliography
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- Araştırmamax (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- ERIH Plus (European Reference Index for the
Humanities and the Social Sciences)
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

ORUÇ KEFFÂRETİNİN HÜKMÜ VE ŞER'Î VASFI

The Ruling and the Verdict of Kaffârah for Fasting

1-28

İbrahim PAÇACI

GELENEKSEL PARADİGMADA 'KUR'AN'DA MANASI BİLİNMEYEN ÂYETLER BULUNABİLİR Mİ?' TARTIŞMALARININ BAĞLAMI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

The Context and Conceptual Framework of the Discussions on 'Can there be Verses in the Qur'ân whose Meaning is Unknown?'

29-53

Muhammed İsa YÜKSEK

AYRIMLARIN EŞİĞİNDE HANEFÎ-MÂTÜRİDÎ TEFSİR GELENİĞİ: İMKÂNI VE ÖZGÜNLÜĞÜ

Hanafi-Maturidi Tafsir Tradition on the Borders of Distinctions: The Possibility and Originality

55-82

Ali KARATAŞ - Veysel GENÇİL

İSLÂM AİLE HUKUKUNDA KOCANIN NÜŞÛZU

The Husband's Nushûz in Islamic Family Law

83-108

Fatih ORHAN

SÜYÛTÎ'NİN MEVZÛÂT LİTERATÜRÜNE KATKISI

al-Suyûtî's Contribution to Literature of Mawdü'ât

109-138

Mustafa Yasin AKBAŞ - Taha ÇELİK

KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'IN KUR'ÂN KISSALARINA YAKLAŞIMI: TENZİHÜ'L-KUR'ÂN 'ANİ'L-METÂ'İN BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Qādî 'Abd al-Jabbār's Approach to Qur'ānic Narratives (Qisas): An Analysis on the Context of the Work Tanzih al-Qur'ān 'an al-Matā'in

139-167

Soner AKSOY

BİR CERH KRİTERİ OLARAK YÖNETİCİLERE YAKINLIK VE DEVLET GÖREVİ ALMAK

Proximity to Rulers and Assuming State Duties as a Critique Criterion

169-194

Abdullah ÇELİK

EBÛ BEKİR EL-ESAM'IN BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study on Some Fiqh Opinions of Abū Bakr al-Asam

195-217

İbrahim SİZGEN

HOW THE CHALLENGES FOR SOMALI MUSLIM MEN IN THE UK AFFECT THEIR IDENTITY RESILIENCE?

İngiltere'deki Somalili Müslüman Erkeklerin Karşılaştığı Zorluklar Kimlik Dayanıklılıklarını Nasıl Etkiliyor?

219-242

Durali KARACAN

أبو طالب المكي وآراءه الفقهية

Ebū Tālib el-Mekkī ve Fikhî Görüşleri

Abū Tālib al-Makkī and his Jurisprudential Opinions

243-258

Adel ABED

أثر القراءات في التفسير عند التبزي: دراسة تحليلية

Tabrîzî'nin Tefsirinde Kiraatlerin Anlama Etkisi: Analitik Bir Çalışma

Exploring the Comprehension Effect of Recitations in Tabrîzî's Tafsîr: An Analytical Study

259-280

Mehmet KARLI

توجيه الآيات المتشابهة المتعلقة بموط آدم عليه السلام إلى الأرض: دراسة تحليلية

Hiz. Âdem'in Yeryüzüne İnişiyile Alakalı Müteşâbih Âyetlerin Te'vîli:

Analitik Bir Çalışma

Justifying Similar Verses of The Fall of Âdam (as) on Earth: An Analytical Study

281-297

Esra YILDIRIM

ÇEVİRİLER / Translations

PAPALIK'TA GERÇEK VE İDEAL

The Real and the Ideal in the Papacy

299-314

Charles Augustus BRIGGS / çev. Mustafa Furkan DİNLEYİCİ

İNCELEMELER / Reviews

İSLAM ÜLKELERİNDE BİLİMİN GERİLEYİŞİ, TİMUR KARAÇAY

The Decline of Science in Islamic Countries, Timur Karaçay

315-319

Fatih BAŞ

MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMU, OSMAN BODUR

Interpretation of Mutashabih Hadiths, Osman Bodur

321-328

Ali DADAN

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Publishing and Writing Principles

329

EDİTÖRDEN / Editorial

Kıymetli okurlarımız,

Mütefekkir'in yeni sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Dergimizin bu sayısını, tarihe tanıklık etmesi adına, çocuk, yaşlı, bebek ayırt etmeksizin siyonist rejimin soykırımına maruz kalan masum Gazze halkına ithaf ediyoruz.

Bu sayımızda, on iki araştırma makalesi, bir çeviri ve iki kitap değerlendirmesi türünde olmak üzere toplamda on beş çalışmayla karşınızdayız. Hayli yoğun yayın başvurusu aldığımız bu dönemde, dergimize gönderilen tüm çalışmaların sıkı bir eleme sürecinden geçirildiğini belirtmek isteriz.

Değerlendirme süreçlerini belli aralıklara sıkıştırmadan, geniş bir zaman diliminde yapabilmek adına dergimize sürekli olarak makale kabul edilmektedir. Buna göre dergimiz, makale başvurusuna devamlı olarak açıktır. Fakat başvuru yoğunluğu gibi durumlar dikkate alınarak, belli bir tarihten sonra gelen başvurular bir sonraki sayımızda yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmaktadır. Bu itibarla 2024 yılının Haziran sayısını yayımladığımız bu günlerde, Aralık sayısı için değerlendirme süreci devam eden çok sayıda başvuru bulunduğunu özellikle ifade etmek isteriz.

İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay kararlarını esas alarak, çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması için 2024 yılı içerisinde dergimizde değerlendirme yapan hakemler listesine Aralık sayımızda topluca yer verilecektir. Dergimizin önceki sayılarında olduğu gibi bu sayısında da İSNAD Atıf Sistemi (Dipnotlu Sistem) ve kaynakça gösterimi esas alınmıştır. Bundan sonra çıkacak sayılarımızda da bu sistem dikkate alınacaktır.

Hayli yoğun geçen bir emeğin mahsulü olan yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sunmasını ümit ederken, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza, hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize müteşekkirimiz.

Dergimizin yayım sürecinde gösterdikleri gayretlerinden dolayı tüm alan editörü arkadaşlarıma, teknik destekleri sebebiyle Arş. Gör. Osman DURMAZ'a ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin GÜZEL'e, maddî ve mânevî desteklerini esirgemeyen fakültemiz akademik ve idarî personeline, Aksaray İslami İlimler Derneği'ne, dergimize olan ilgilerinden dolayı İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Erşan SEVER'e teşekkür ederim. Ayrıca, fakültemizin önceki dekanı Prof. Dr. Necmettin AYGÜN'e, görev süresi boyunca dergimize olan özel ilgi, alaka ve destekleri için teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfiik Allah'tandır.

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ

Editör

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 1-28

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501135


ORUÇ KEFFÂRETİNİN HÜKMÜ VE ŞER'Î VASFI

The Ruling and the Verdict of Kaffârah for Fasting

İbrahim PAÇACI

Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, Türkiye

Prof. Dr., Retired Faculty Member, Türkiye

✉ ipacaci@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-3376-0228>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 11.11.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 26.02.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” Atıf / Cite as: Paçacı, İbrahim. "Oruç Keffâretinin Hükümü ve Şer'î Vasfı". *Mütefekkir* 11/21 (2024), 1-28. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501135>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ORUÇ KEFFÂRETİNİN HÜKMÜ VE ŞER'İ VASFI

Öz

Başlanan Ramazan orucunun bir mazeret bulunmaksızın bozulması haramdır ve böyle orucu bozan kişi günahkâr olur. Bu durumda oruç bozan kişinin günahtan kurtulabilmesi için keffâret meşru kılınmıştır. Hanefî ve Mâlikîlere göre bilerek ve isteyerek, bir mazeret bulunmaksızın herhangi bir şeyle; Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise cinsel ilişkiyle Ramazan orucunun bozulması durumunda, orucu bozan kişi keffâretle yükümlü olur. Keffâret, Hanefîlere göre ceza yönü ağır basan bir müeyyide iken, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fıkında hem ceza olduğuna hem de telafi için meşru kılındığına dair görüşler bulunmaktadır. İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğuna göre keffâret vacip iken, çok az da olsa, oruç bozmaktan dolayı keffâret gerekmediğini savunan bilginler de bulunmaktadır. Oruç keffâreti, bozulan orucun günahını telafi etmek üzere meşru kılınan mendup bir ibadet olup, yapılması zorunlu bir ceza değildir. Çünkü hüküm koyma yetkisi, son tahlilde Yüce Allah'a ait olup, peygamberin bir farzı/vacibi kaldırma yetkisi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s) bedeviye hurmayı ailesiyle birlikte yemesine izin vermesi, keffâret ile ilgili emrin bağlayıcı olmadığını göstermektedir. Diğer taraftan, keffâret mükellefin kendi fiili olması ve pek çok dünyevi ve uhrevi faydaları barındırması sebebiyle oruç keffâretini ceza olarak kabul etmek de uygun değildir. Aksine keffâret, orucu bozmaktan kaynaklanan günahı telafi etmek için verilen bir fırsat ve ikramdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Oruç, Keffâret, Hüküm, Farz.

The Ruling and the Verdict of Kaffârah for Fasting

Abstract

Without an excuse, it is harâm to break fast untimely and the person who commits this deed becomes a sinner. Kaffârah (compensation) is offered so that the person who breaks the fast without an excuse can be saved from the sin. The person who broke the fast due to intake and sexual intercourse according to Hanafî and Mâlikî School, and only sexual intercourse for Shafiî and Hanbalî School is responsible for compensation. While compensation is a sanction predominantly a punishment according to Hanafîs, in Mâlikî, Shafiî and Hanbalî Schools some hold jurisprudential opinions for it being both a punishment and a justification for compensation. While compensation is obligatory according to the majority of Islamic scholars, there are also those, albeit very few, who argue that compensation is not required for breaking the fast untimely. Compensation is not a mandatory punishment but legitimized as something mandûb once it is practiced. For example, that the Prophet (pbuh) allowed a badawî to eat dates with his family shows the order regarding compensation is not binding. This is because, the authority to make judgment belongs to Almighty Allah, and the Prophet does not hold the right to abolish a fard/wâjib. Thus, it is not appropriate to accept the compensation of fasting as a punishment because it is the mukallaf's own act and it contains many benefits for this and hereafter world. Additionally, it is an opportunity and a treat given for the sin caused by breaking the fast untimely.

Keywords: Islamic Law, Fasting, Kaffârah (Compensation), Judgment, Obligation.

GİRİŞ

İslâm'ın beş temel esasından biri olan oruç, kitap ve sünnetle sabit farz bir ibadettir. Yüce Allah, *"Ey iman edenler! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, Allah'a karşı kulluk bilincinde olmanız için size de farz kılınmıştır."*

buyurmaktadır.¹ Hz. Peygamber (s.a.s) de, “İslâm beş temel esas üzerine bina edilmiştir: Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in onun elçisi olduğuna şahitlik etmek, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan orucunu tutmaktır.” buyurmuştur.² Buna göre akıllı, ergen, sağlıklı ve mukim olan her Müslüman’ın oruç tutması farzdır. Şartları taşıyan kişinin, Ramazan orucunu tutmaması haram olduğu gibi, başlanılan orucun, bir mazeret bulunmaksızın bozulması da haramdır. Dolayısıyla mükellef olduğu halde oruç tutmayan ve geçerli mazereti bulunmaksızın orucunu bozan kişi günahkâr olur; ahirette cezalandırılmayı hak eder. Mazeretsiz olarak Ramazan orucunu bozan kişinin bu günahdan kurtulabilmesi için keffâret meşru kılınmıştır.³

Oruç keffâreti ile ilgili Kur’ân-ı Kerîm’de bir âyet bulunmamaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.s) sünnetinde ise, oruç keffâretiyle ilgili hadislerde nakledilen sadece bir olay bulunmaktadır.⁴ Bu rivayetlerden biri şöyledir: Bir adam Hz. Peygamber’e (s.a.s) gelip, “Mahvoldum ya Rasûlallah!” dedi. Rasûlullah (s.a.s); “Ne oldu?” diye sordu. O da “Ramazan günü oruçlu iken eşimle cinsel ilişkiye girdim.” diye cevap verdi. Bunun üzerine Sevgili Peygamberimiz, “Azat edebileceğin bir kölen var mı?” dedi, o, “Hayır, yok.” dedi. Hz. Peygamber, “Ara vermeden üst üste iki ay oruç tutabilir misin?” diye sordu, adam “Hayır.” dedi. Bu sefer “Altmış fakiri doyurabilir misin?” diye sordu, o yine “Hayır.” cevabını verince, Rasûlullah (s.a.s), orada oturup beklemesini söyledi. Bu sırada hurma dolu büyük bir sepet getirildi. Rasûlullah (s.a.s), hurmayı o adama verip, “Bunu al, fakirlere dağıt!” dedi. Adam, “Medine’de bizden daha fakir bir aile yoktur.” dedi. Onun bu sözü üzerine Allah’ın Elçisi (s.a.s) azı dişleri görülecek kadar güldü ve “Öyleyse ailene yedir.” buyurdu.⁵ Bu hadisin, oruç keffâretiyle ilgili olmayıp, zihar⁶ keffâreti hakkında olduğu bilginler arasında tartışılmıştır.⁷ Fakat lafızdaki farklılıklar

¹ el-Bakara 2/183.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm İbn Muğîre el-Cu’fî el-Buhârî, *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-sahîhu’l-muhtasaruminumûri Rasûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî* (Beyrut: Dâru Tavki’-Necâtts.), “İmân”, 1; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü’rî, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Beytü’l-Efkârî’ d-Devliyye, 1998), “İmân”, 19-21; Ebû İsmâ Muhammed b. Sevrâ et-Tirmizî es-Sülemî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “İmân”, 3.

³ Buhârî, “Savm”, 29-31; Müslim, “Siyâm”, 81; Ebû Dâvûd, “Siyâm” 37.

⁴ *Buhârî*, “Savm”, 29-31; *Müslim*, “Siyâm”, 81-87; *Tirmizî*, “Savm” 28; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 1424), “Siyâm”, 37.

⁵ Buhârî, “Savm”, 29-31; Müslim, “Siyâm”, 81; Ebû Dâvûd, “Siyâm” 37.

⁶ Zihâr, cahiliye döneminde erkeklerin eşlerini boşamak için kullandıkları bir usûldü. Ancak İslâm dini, bu sözü asıl manasına çevirerek, yeniden bir düzenleme yapmıştır. Buna göre, bir kimsenin eşini, annesi, kız kardeşi, halası, teyzesi gibi kendisiyle evlenmesi ebedî yasak olan bir kimsenin, sırtı, karnı, baldırı gibi bakılması haram olan bir uzvuna benzetilmesi zihârdır. Zihar yapan kimsenin, keffâret ödemededen eşiyile cinsî münasebete bulunması, ona dokunması ve öpmesi helâl değildir. Zihârın keffâreti, imkân dahilinde ise, ziharda bulunan kişinin köle azâd etmesi, bunu bulamaması halinde altmış gün peş peşe oruç tutması, buna da güç yetiremez ise altmış fakiri doyurmasıdır. Bk. Mucâdele 58/3-4.

⁷ Musa Carullah Bigî, *Uzun Günlerde Oruç: İctihad Kitabı* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, ts.), 213-220.

ve özellikle oruç keffâreti ile ilgili hadisin sonunda hurmayı evinde yemesine izin verirken,⁸ zihar keffâretinde böyle bir şeyin bulunmaması⁹ iki olayın farklı olduğunu göstermektedir.

Oruç keffâretinin hükmünü tespit edebilmek için sadece oruç keffâretiyle ilgili hadisin bulunması yeterli değil, ayrıca hadisin delaleti ve bağlayıcılığının da değerlendirilmesi gerekir. Bu çalışmada söz konusu hadis, bu açıdan değerlendirilecek ve buna bağlı olarak keffâretin oruç bozmanın cezası mı, yoksa günahı telafi etmek için önerilen bir tövbe şekli mi olduğu, başka bir ifadeyle hükmü; ayrıca keffâretin şer'î vasfı belirlenmeye çalışılacaktır. Bu amaçla, öncelikle keffâretin tanımı verilecek ve İslâm bilgilerinin oruç keffâretinin sebepleri ve oruç keffâretinin neler olduğu ile ilgili görüşleri herhangi bir değerlendirme yapılmaksızın sunulacak; daha sonra oruç keffâretinin hükmü ve şer'î vasfı incelenecektir.

1. ORUÇ VE KEFFÂRETİ

1.1. Keffâret Terimi

Arapçada örtmek anlamındaki "K-F-R" kökünden türeyen *keffâret*, sözlükte kusur veya günahı örten sadaka, oruç ve benzeri şeyleri ifade etmektedir.¹⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelime, sözlük anlamında bir âyet-i kerimede geçmekte ve kısas hakkından vazgeçip affetmenin, kişinin günahının affedilmesine vesile olacağı anlamına gelmektedir.¹¹ Aynı kökten türeyen ve keffâret kavramıyla aynı anlamı ifade eden "*keffera*" fiili ve türevleri, Kur'ân-ı Kerîm'de günahların örtülüp affedilmesi anlamında çokça kullanılmaktadır. Bu çerçeveden olarak söz konusu kelimeler, "imanın",¹² "iman edip yararlı işler yapmanın",¹³ "namaz kılıp zekât verme, peygamberlere inanıp onları destekleme ve Allah yolunda harcamanın",¹⁴ "Allah'a karşı kulluk bilincinde olmanın",¹⁵ "tövbe etmenin",¹⁶ "büyük günahlardan kaçınmanın",¹⁷ "sadaka vermenin"¹⁸ ve "Allah yolunda hicret edip savaşma-

⁸ Buhârî, "Savm", 29-31; Müslim, "Siyâm", 81-87; Tirmizî, "Savm" 28; Ebû Dâvûd, "Siyâm", 37.

⁹ Bk. İbn Hanbel Ahmed, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 39/105; Tirmizî, "Talâk", 20; "Tefsîr", 58; Ebû Dâvûd, "Talâk", 17; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbni Mâce* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), "Talâk", 25.

¹⁰ Ebû'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed b. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 5/145-146, 148; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1978), 2/126-127; Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Küveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Küveyt, 1974), 14/50, 62; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-Vesît* (b.y.: yy., 2004), 2/791-792.

¹¹ el-Mâide 5/45.

¹² el-Fetih 48/5.

¹³ Muhammed 47/2; et-Tegâbün 64/9.

¹⁴ el-Mâide 5/12.

¹⁵ el-Mâide 5/65; el-Enfâl 8/29; ez-Zümer 35/39; et-Talâk 65/5.

¹⁶ Âl-i İmrân, 3/193; el-A'râf 7/153; et-Tahrîm 66/8.

¹⁷ en-Nisâ 4/31.

¹⁸ el-Bakara 2/271.

nın"¹⁹ günahları örtüp affedilmesine vesile olacağını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s) de, sözlük anlamında *keffâret* kelimesini, hadislerinde çokça kullanmıştır. Bu bağlamda o, "namaz, oruç ve sadakanın",²⁰ umrenin,²¹ beş vakit namazın,²² Cuma namazının,²³ başa gelen sıkıntıların,²⁴ ilim talebinin²⁵ günahlara keffâret olacağını belirtmiştir.

Bir fıkıh terimi olarak *keffâret* de sözlük anlamına yakın olarak, oruç ve yeminin bozulması, zihar, hac cinayetleri ve hata ile insan öldürmede, günahı affettirmek için meşru kılınan ibadet mahiyetindeki davranışları ifade etmektedir.²⁶ Kur'ân-ı Kerim'de keffâret kelimesi, iki âyette ıstılah manasında, yemin keffâretini²⁷ ve ihramlı iken avlanmanın keffâretini²⁸ ifade etmek için kullanılmıştır. Bunun dışında Kur'ân-ı Kerim'de, *keffâret* kelimesi geçmemekle birlikte, fıkhîta keffâretler arasında sayılan ihram yasakları,²⁹ hata ile insan öldürme³⁰ ve zihâr³¹ keffâretlerine delalet eden âyetler bulunmaktadır. Rasûlullah (s.a.s) da hadislerinde Kur'ân-ı Kerim'in getirdiği keffâretlerin uygulamasını açıklamış,³² ayrıca Kur'ân'da bulunmayan Ramazan orucunu bozma, adetli iken eşyle cinsel ilişkiye girme gibi bazı yasakları ihlal etmenin keffâretini belirlemiştir.³³

Keffâretler, ibadet mahiyetinde, işlenen günahın affedilmesi için meşru kılınan bir imkân ve yükümlülüktür. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de, hata ile insan öldürmenin keffâreti olarak mümin bir köle azat edilmesi, bunun bulunamaması durumunda iki ay üst üste oruç tutulması emredildikten sonra, bunların "*Allah'tan bir tövbe olarak*" meşru kılındığı bildirilmektedir.³⁴

¹⁹ Âl-i İmrân 3/195.

²⁰ *Buhârî*, "Savm", 3.

²¹ *Buhârî*, "Umre", 1; *Müslim*, "Hacc", 437.

²² *Müslim*, "Tahâret", 11, 14, 15.

²³ *Müslim*, "Tahâret", 14, 15; *Ebü Dâvûd*, "Tahâret", 129; "Salât", 235.

²⁴ *Müslim*, "Birr", 52; *Ebü Dâvûd*, "Cenâiz", 1.

²⁵ *Tirmizî*, "İlim", 2.

²⁶ Bk. Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzî'd-Değişik (İf Furû'ül-Hanefiyye)* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/168; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref Nevevî, *Kitâbu'l-mecmû' şerhu'l-Muhezzebli's-Şirâzî* (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 6/365; Muhammed Emîn İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddî'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr şerhi Tenvirî'l-Ebsâr* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 5/134; Rahmi Yaran, "Keffâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2002), 25/179.

²⁷ el-Mâide 5/89.

²⁸ el-Mâide 5/95.

²⁹ el-Bakara 2/196.

³⁰ en-Nisâ 4/92.

³¹ el-Mücâdele 58/3-4.

³² Mesela bk. *Buhârî*, "Keffârâtü'l-Eymân", 1-10; *Müslim*, "Eymân", 1-13; *Tirmizî*, "Talâk", 20; "Nüzûr", 5-19; *Ebü Dâvûd*, "Talâk", 17; "Eymân", 1-20; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen (Sünenü'n-Nesâî)* (Haleb: Mektebül'l-Matbûatî'l-İslâmiyye, 1986), "Talâk", 33; *İbn Mâce*, "Talâk", 25.

³³ *Buhârî*, "Savm", 30; *Müslim*, "Siyâm" 81-87; "Eymân", 29-36; *Tirmizî*, "Tahâret", 103; "Savm", 28; *Ebü Dâvûd*, "Nikâh", 48; "Siyâm", 37; *İbn Mâce*, "Tahâret", 123; "Siyâm", 14.

³⁴ en-Nisâ 4/92.

Zihâr keffâretini belirleyen âyetlerin sonunda da “*Bunlar Allah'ın koyduğu kesin hükümlerdir.*” denmesi,³⁵ keffâretlerin yükümlülük olduğunu göstermektedir. Buna göre keffâretler ibadet mahiyetinde yükümlülükler olduğu için, ancak nasslarla bilinebilen taabbudî hükümlerden kabul edilebilir. Bunun için Hanefîler ile bazı Şafiiler ve usûlcülerin çoğu, keffâretlerde kıyasın işletilemeyeceği görüşündedirler.³⁶ Keffârette kıyasın geçerli olduğunu söyleyen İslâm bilginleri de keffâretin kendisi konusunda kıyasın geçerli olduğunu, miktarının belirlenmesinde ise kıyas yapılamayacağını söylemişlerdir.³⁷

1.2. Oruç Keffâretinin Sebebi

İslâm bilginleri keffâretle ilgili yukarıda geçen hadisten hareketle farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Burada detaya girmeden, genel olarak fıkıh mezheplerinin oruç keffâretinin sebebi ile ilgili görüşleri sunulacaktır.

Hanefîlere göre, orucu bozup kaza ve keffâreti gerektiren eylemler; yemek-içmek ve cinsel ilişkidir. Bu eylemlerin keffâret gerektirmesi için, 1) Orucu bozan kişinin mükellef olması, 2) Gecedden Ramazan orucuna niyet etmiş olması, 3) Daha sonra yolculuk, hastalık gibi oruç tutmamayı mubah kılan bir durumun meydana gelmemesi, 4) Kendi tercih ve isteği ile kasten bu eylemi işlemesi şarttır.³⁸

Mâlikîlere göre, bazı şartlarla orucu bozan her şey hem kaza hem de keffâreti gerektirir. Keffâretin gerekli olması için; 1) Orucun kasten, bilerek ve isteyerek bozulması, 2) Orucu bozan fiilin kişinin kendi iradesiyle yapılması, 3) Ramazan ayının hürmetine önem vermeden orucu bozan eylemin yapılması 4) Orucu bozmanın haram olduğunun bilinmesi ve 5) Bozulan orucun Ramazan ayında tutulan oruç olması şarttır.³⁹

³⁵ el-Mücadele 58/4.

³⁶ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edilleti fî'l-usûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/107, 200; Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/448; Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Riyad: Dârü's-Samî'i, 2003), 3/246; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl* (Riyad: Dârü'l-Fazîlet, 2000), 2/924.

³⁷ Alâuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh* (Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 2000), 7/3149; Tâcuddîn Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi Sübkî, *Refu'l-hâcib an muhtasarı İbni'l-Hâcib* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 4/410.

³⁸ Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Kitâbu Bedâ'i's-Sanâ'i fî tertîbi's-serâ'i* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/97-98; Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd Mevslî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 1/131; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdirrahmân Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu'Tenviri'l-Ebsâr ve Câmi'i'l-Bihâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 147-148; Abdurrahman Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbe'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/509.

³⁹ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Abdilberr b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî İbn Abdilberr, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 3/311-318; Abdurrahman b. Asker Şihâbuddîn el-Şemsüddîn Muhammed Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkîale's-Serhi'l-Kebîr* (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.), 1/527-532; Cezîrî, *el-Mezâhibü'l-erbe'a*, 1/511-512.

Şâfiilere göre, keffâreti gerektiren durum sadece cinsel ilişkidir. Akıllı ve ergen olan bir erkek, bilerek ve isteyerek cinsel ilişkiye girip niyet ederek başladığı Ramazan orucunu bozarsa, kaza ve keffâretle yükümlü olur. Dolayısıyla yemek içmekten dolayı keffâret gerekmediği gibi, cinsel ilişkide de her halükârda kadının; hata, nisyan, ikrah ve benzeri durumlarda erkeğin keffâret yükümlülüğü yoktur.⁴⁰

Hanbelilere göre, her türlü cinsel ilişki keffâreti gerektirir. Bilerek veya bilmeden, hata ile unutarak veya tehditle normal veya anormal her türlü ilişkiden dolayı erkek ve kadının her birine keffâret gerekir.⁴¹

1.3. Oruç Keffâreti ve Yerine Getirilmesi

Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî bilginler, oruç keffaretinin, hadiste geçtiği terip üzere önce köle azat etmek, köle bulunamaması durumunda iki ay oruç tutmak, buna güç yetirilememesi durumunda ise 60 fakiri doyurmak olduğunu söylemişlerdir.⁴² Hanefîler, 60 ayrı fakirin doyurulmasını zorunlu görmezler; bir fakirin 60 gün doyurulmasının da yeterli olduğunu söylerler.⁴³ Fakat cumhura göre keffâret olarak 60 ayrı fakirin doyurulması gerekir; bir fakir 60 gün doyurulsa keffâret yerine gelmiş olmaz.⁴⁴

Mâlikîler ise, mükellefin köle azat etme, iki ay oruç tutma veya 60 fakiri doyurma arasında muhayyer olduğunu, bunlardan hangisini yaparsa keffâret yükümlülüğünü yerine getirmiş olacağını söylemişlerdir.⁴⁵ Onlar bu görüşlerine Ebû Hüreyre'den nakledilen, "*Rasûlullah (s.a.s) orucunu bozan*

⁴⁰ Muhammed b. İdrîs Şâfiî, *el-Ümm* (Mansûra: Dârü'l-Vefâ, 2001), 3/248-259; Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-minhâc* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 1/242-244; Cezîrî, *el-Mezâhibu'l-erbe'a*, 1/510.

⁴¹ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni (eş-Şerhu'l-Kebîr ile birlikte)* (Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 3/55-61; Alâuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleymân Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâfi alâ mezhebi'l-İmâmi'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1956), 3/311-318; Cezîrî, *el-Mezâhibu'l-erbe'a*, 1/510-511.

⁴² Şâfiî, *el-Ümm*, 3/249; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/99; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/65; Merdâvî, *el-İnsâf*, 3/322; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/484; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/649.

⁴³ Ebû BekrŞemsü'l-Eimme Muhammed b. EbîSehl Ahmed Serahsî, *Kitâbu'l-mesbût* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), 7/17; Fahrüddîn Osman b. Ali Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Bolak: el-Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310), 3/12; Kemâlüddin Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîrale'l-hidâyeti şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/242; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 240.

⁴⁴ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî Sa'lebî, *Uyûnü'l-mesâil* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2009), 365; Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâîl Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fî furû'i'l-Mezhebi's-Şâfiî* (Beirut: Dârü'l-İlmiyye, 2009), 10/300; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/599-601; Şemsüddin Abdurrahman b. Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr (Muğni ile birlikte)* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 8/610-611; Muhammed b. Muhammed Sâlim el-Meclisî Şenkîfî, *Levâmi'u'd-dürer fî hetki estâri'l-muhtasar* (Moritanya: Dârü'r-Rıdvân, 2015), 4/174.

⁴⁵ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 3/311; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1982), 1/305; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/530.

kişiye köle azat etmesi veya iki ay oruç tutması ya da altmış fakiri doyurmasını emretti" hadisini⁴⁶ delil getirirler.⁴⁷

Hanefilere göre, oruç keffâreti tedâhül eder. Başka bir ifadeyle oruç bozulduktan sonra, keffâret ödenmeden, oruç keffâretini gerektiren eylem tekrar işlenirse; tek bir keffâret yeterlidir. Orucu bozan eylemlerin, aynı gün veya farklı günlerde olması hükmü değiştirmez. Ancak orucu bozan eylemden sonra keffâret yerine getirildikten sonra oruç tekrar bozulursa, yeniden keffâret ödenmesi gerekir.⁴⁸

Malikî ve Şâfîlilere göre ise oruç keffâreti tedahül etmez. Aynı günlerde veya farklı Ramazan aylarında keffâreti gerektiren eylemin tekrar etmesi durumunda; her birisi için ayrı keffâret ödenmesi gerekir. Fakat bu eylem aynı günde tekrar ederse, tek bir keffâret yeterli olur.⁴⁹

Hanbelî fıkhında, oruç keffâretinin hem tedâhül edeceği hem de etmeyeceği şeklinde iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan keffâretin tedâhül etmeyeceği, mezhepte tercih edilen görüştür.⁵⁰

2. ORUÇ KEFFÂRETİNİN HÜKMÜ

Fıkıh usûlünde *hüküm*, "iktiza, tahyîr ve vaz' bakımından mükellefin fiillerine ilişkin Şari'in hitabı" olarak tanımlanmakta olup, vaz'î hüküm ve teklîfi hüküm kısımlarına ayrılmaktadır. *Vaz'î hüküm*, Şâri'in bir şeyi diğeri-ne sebep, şart veya mâni yapmasıdır. *Teklîfi hüküm* ise, Şâri'in mükelleften bir fiilin yapılmasını istemesi veya yasaklaması ya da mükellefi o fiili yapıp yapmama konusunda serbest bırakmasıdır.⁵¹ Bu makalede teklîfi hüküm açısından oruç keffareti değerlendirilecektir.

⁴⁶ Müslim, "Siyâm", 84; Ebû Dâvûd, "Siyâm", 37; Ahmed, *Müsned*, 13/125.

⁴⁷ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 3/311; Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1982), 1/305; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/530.

⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/74-75; Haskefi, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 753; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/456; Cezîrî, *el-Mezâhibu'l-erbe'a*, 1/527.

⁴⁹ Sahnûn b. Saïd et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ li'l-İmâmi Mâlik b. Enesi'l-Asbehi* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/285; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fihhi mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/427; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 3/318; Ebû İshâk Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fihhi'l-İmâmi's-Şâfiî* (Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1996), 2/32; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/306; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/649; Cezîrî, *el-Mezâhibu'l-erbe'a*, 1/527-528.

⁵⁰ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/70; Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 3/61; Merdâvî, *el-İnsâf*, 3/319-320.

⁵¹ Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadruşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl (Şerhu't-Telvîhale't-Tavdîh ile birlikte)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/22; Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadruşşerîa, *et-Tavdîh fi halli gavâmidi't-tenkih (Şerhu't-telvîhale't-tavdîh ile birlikte)* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/22; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr ale't-tahrîr fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/99; Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî Emir Padişâh, *Teysîrü't-tahrîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 1/10; Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*(Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 26-27, 55.

2.1. Oruç Keffâretinin Hükmü Hakkında İslâm Bilginlerinin Görüşleri

Hanefîlere göre, Ramazan ayında, dinen geçerli bir mazeret bulunmaksızın bilerek ve isteyerek orucun bozulması durumunda orucun hem kaza edilmesi hem de keffâret gerekir. Bu yükümlülük bazı Hanefî fıkıh kitaplarında, farz olarak nitelenirken, diğer bir kısmında vâcib olduğu söylenmektedir. Kâsânî (ö. 587/1191), oruç çeşitlerini açıklarken keffâret orucunu farz oruçlar içerisinde saymakta,⁵² fakat keffâretleri anlattığı bölümde, onların vâcib olduğuna işaret etmektedir.⁵³ Mevsîlî (ö. 683/1284), keffâret orucunun, adak gibi vâcib olduğunu belirtmektedir.⁵⁴ Zeylaî (ö. 743/1343) de, keffâretin vâcib olduğunu söylemektedir.⁵⁵ Timurtâşî (ö. 1006/1598), oruç çeşitlerini sayarken keffâret orucunun farz olduğunu ifade etmektedir. Ancak onun bu ifadesini açıklayan Haskefî (ö. 1088/1677), amelî olarak farz olduğunu, dolayısıyla inkâr edenin kâfir olmayacağını belirtmektedir.⁵⁶ Buna göre Hanefîlere göre, oruç keffâretinin vâcib olduğunu söylemek mümkündür.

Mâlikîlere göre, Ramazan ayında bilerek ve isteyerek herhangi bir şeyle Ramazan orucunun bozulması durumunda;⁵⁷ Şâfiî⁵⁸ ve Hanbelîlere⁵⁹ göre ise cinsel ilişkiyle orucun bozulması durumunda keffâret vâcib olur.

Diğer taraftan, cinsel ilişkiyle de olsa oruç bozmaktan dolayı keffâret gerekmediğini söyleyen İslâm bilginleri de bulunmaktadır. Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713), İbrâhîm en-Nehaî (ö. 96/714) ve Şa'bî'nin (ö. 104/722) bilerek eşiyile birlikte olmak suretiyle Ramazan orucunu bozan kimsenin keffâretle yükümlü olmadığı görüşünü benimsedikleri nakledilmektedir. Çünkü onlara göre, oruç ibadettir. Bir ibadet olan namaz bozulduğunda keffâret gerekmediği gibi orucu bozmaktan dolayı da gerekmez.⁶⁰ İbn Sîrîn (ö.

⁵² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/75-76.

⁵³ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 5/95-96.

⁵⁴ Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/125.

⁵⁵ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/327-328.

⁵⁶ Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 142.

⁵⁷ Ebû Muhammed Abdülvehhâb el-Bağdâdî el-Mâlikî Kâdî Abdülvehhâb, *et-Telkîn fî'l-fikhi'l-Mâlikî* (Riyâd: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, 2004), 1/183, 189; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/301-302; Ebû'l-Hasen Ali b. Sa'îd Racrâcî, *Menâhicü't-tahsil ve netâicü letâifî't-te'vil fi şerhi'l-müddevenet ve halli müşkilâtihâ* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 2/144-145; Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, *ez-Zehira* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/517; Muhammed b. Ahmed el-Girnâtî İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye fî telhîsi mezhebi'l-Mâlikîyye ve't-tenbîhi ale's-Şâfi'îyyeti ve'l-Hanefîyyeti ve'l-Hanbelîyye* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 223-224.

⁵⁸ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/363; Maverdî, *el-Hâvî*, 3/424-425; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/646.

⁵⁹ Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/55, 61; Ebû'n-Nüca Şerefüddîn Mûsâ el-Makdisî Haccâvî, *el-İknâ' fî fikhi'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.), 1/312; Mansûr b. Yûnus b. İdrîs Buhûtî, *Keşşâfu'l-kinâ 'an metni'l-iknâ'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997), 2/146.

⁶⁰ Maverdî, *el-Hâvî*, 3/424; Serahsî, *el-Mebsût*, 3/71; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/55; Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/55; Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed b. el-Hüseyn Bedrûddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 4/53; İbn Hümâm,

110/729) ve Süddî'nin (ö. 127/745) de aynı görüşte olduğu rivayet edilmektedir.⁶¹ Fakat onların bu görüşleri, icmâ'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.⁶²

2.2. Oruç Keffâretinin Hükümünün Değerlendirilmesi

Daha önce de ifade edildiği gibi, oruç keffâreti ile ilgili hadislerde geçen sadece bir olay bulunmaktadır. İslâm bilginleri, bu hadisten hareketle oruç keffâretinin hükümünü belirlemeye çalışmışlardır. Bu bağlamda, hadiste geçen emir sığası ve Hz. Peygamber'in (s.a.s) keffâret olarak dağıtması için oruç bozan bedeviye verdiği hurmayı ailesiyle yemesine izin vermesi değerlendirilmiştir. Oruç keffâretinin hükümünü ortaya koyabilmek için, bunların yanında hükme delaleti açısından söz konusu hadisin değerlendirilmesi uygun olacaktır.

Oruç keffâretinin hükmü, yukarıda geçen hadise dayandırılmaktadırlar. İslâm bilginlerinin büyük bir çoğunluğu, hadiste "...fakirlere dağıt!" şeklinde emir kipinin kullanılmasından hareketle keffâretin vacip olduğunu söylemişlerdir. Ancak oruç keffâretinin hükmünün isabetli olarak belirlenebilmesi için, emir kipinin hükme delaleti konusunun açıklanması, sonra hadisin buna göre değerlendirilmesi uygun olacaktır.

Emir, ileride bir fiilin yapılmasını talep etmek için kullanılan sözdür. Emir kalıbı, asıl itibariyle talebe delalet eder. Bunun yanında, mecaz yoluyla irşat, tehdit, küçümseme ve dua gibi anlamlara delalet etmek üzere de kullanılır. İslâm bilginleri, bir nassta yer alan emirle kastedilen hükme delalet eden karine varsa, emrin bu karinenin gösterdiği şekilde anlaşılması gerektiğini söylemişlerdir. Fakat herhangi bir karine bulunmadığında emrin delalet ettiği hükmün ne olacağı konusunda usûlcüler farklı görüşler ortaya koymuşlardır: Bir kısım İslâm bilginine göre böyle bir emir, emredilen şeyin mendûb olduğuna; bir kısmına göre, emredilen şeyin mubah olduğuna delalet eder. Diğer bir kısmına göre, emrin, emredilen şeyin vâcib, mendûb veya mubah olduğuna delâleti eşittir; bir karine bulunmadıkça, bunlardan hangisine delâlet ettiği belirlenemez. *İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre ise emir, özel bir karine bulunmadıkça emredilen şeyin vâcib olduğuna delâlet eder. Fakat mendûb veya mubah olduğuna delalet eden bir karine varsa, emredilen şeyin mendûb veya mubah olduğuna hükmedilir.*⁶³

Fethu'l-kadîr, 2/344.

⁶¹ el-Aynî, *el-Binâye*, 4/53.

⁶² Maverdî, *el-Hâvî*, 3/424; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/55; Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 3/55.

⁶³ Bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/175 vd.; Hüsâmuddîn el-Hüseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali Sıgnâkî, *el-Kâfî şerhu'l-Bezdevî* (Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/333; Sadruşşerîa, *Tavdîh*, 1/281 vd.; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîrve't-tahbîr*, 1/363 vd.; Emir Padişâh, *Teysîrüt-tahrîr*, 1/441 vd.; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/396 vd.

Bu bilgiler ışığında söz konusu hadis şöyle değerlendirilebilir: Hadiste Rasûlullah (s.a.s) gelen hurmayı fakirlere dağıtmasını emrettikten sonra, bedevinin Medine'de en fakir ailenin kendileri olduğunu söylemesi üzerine Hz. Peygamber'in (s.a.s) gülüp hurmayı ailesiyle yemesine izin vermesi,⁶⁴ bu emrin bağlayıcı olmadığına karîne olarak kabul edilmelidir. Nitekim İslâm bilginleri de bunu görmüş ve bu çelişkiye çözüm getirmeye çalışmışlardır: İslâm bilginlerinin çoğunluğu, hadisteki emrin bağlayıcı olduğunu ve fakat "hurmayı dağıtmayıp, ailesiyle yemesine izin vermesinin" o sahâbî için özel bir hüküm olduğunu belirtmiştir.⁶⁵ Hâlbuki bir kişi için özel hüküm verildiğinde, buna işaret edilmesi gerekir. Nitekim böyle özel hüküm verildiğinde, nasslarda buna işaret edilmiştir. Meselâ Kur'ân-ı Kerîm'de, Hz. Peygamber'e (s.a.s) özel bir hüküm olarak, kadının kendisini hibe etmesi durumunda mehirsiz olarak evlenmesine izin verilirken, "*sadece sana mahsus olmak üzere*" kaydı getirilmiştir.⁶⁶ Rasûlullah (s.a.s) da birine özel hüküm verdiğinde bunu açıkça belirtmiştir. Meselâ bir defasında Hz. Peygamber (s.a.s), bayram hutbesinde namazdan önce kesilen kurbanların geçersiz olduğunu belirtmesi üzerine, Berâ b Âzib'in (r.a.) dayısı Ebû Bürde, ailesine ve komşularına ikram etmek için acele edip bayram namazından önce kurbanını kestğini söyler ve ne yapması gerektiğini sorar. Hz. Peygamber, onun kurban olarak geçerli olmadığını söyler. Bunun üzerine Ebû Bürde, "Yâ Rasûlallah! Bana iki koyundan daha sevimli henüz yaşına basmamış dişi bir keçim var. Onu kessem olur mu?" diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.s) de, "*Evet olur; fakat senden sonra hiç kimse için yeterli olmaz*" buyurur.⁶⁷ Gerçi Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Zührî'nin (ö. 124/742) oruç keffâreti ile ilgili söz konusu hadise "Bu sadece o şahsa özel bir ruhsattır. Eğer bugün bir kişi böyle yapsa onun keffâretten kurtuluşu yoktur." şeklinde bir ilâvede bulunduğunu nakletmektedir.⁶⁸ Ancak bu Zührî'nin kendi görüşü olarak kabul edilmelidir. Nitekim Zeyla'î (ö. 743/1343), Zührî'nin bu sözünün delile dayanmayan bir iddia olduğunu belirtmiştir.⁶⁹

Diğer taraftan hüküm koyma veya kaldırma yetkisi Allah Teâlâ'ya ait-

⁶⁴ *Buhârî*, "Savm", 29-31; *Müslim*, "Siyâm", 81; *Ebû Dâvûd*, "Siyâm" 37.

⁶⁵ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (Haleb: Matbaatu Muhammed Râğîb et-Tabbâh el-İlmiyye, 1933), 2/119; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber el-Kurtubî Nemerî, *et-Temhid li-mâ fi'l-muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd*, 7/175; Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 4/74; Takiyyuddîn İbn Dakîku'l-İd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu umdeti'l-ahkâm* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987), 2/17; Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kâri şerhu Sahihî'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 11/37.

⁶⁶ el-Ahzâb 33/50.

⁶⁷ *Buhârî*, "İdeyn", 5; *Müslim*, "Edâhî", 4, 5.

⁶⁸ *Ebû Dâvûd*, "Savm", 37.

⁶⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf Zeyla'î, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1973), 2/453.

tir.⁷⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.s), Allah Teâlâ'nın muradı olmaksızın oruç keffâretini vacip kılması mümkün değildir. Eğer oruç keffâretinin vacip olması Yüce Allah'ın muradı ise, o takdirde de Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu hükmü birisinden kaldırma yetkisi bulunmamaktadır. Nitekim zihar keffâreti konusunda da benzer bir olay gerçekleşmiş, fakat Sevgili Peygamberimiz, o sahâbîye hurmayı evinde yemesini söylememiştir.⁷¹

Hz. Peygamber'in (s.a.s) bir vacibi kaldırma yetkisi bulunmadığı için o sahâbîden oruç keffâretini kaldıramayacağı dikkate alındığında, oruç keffâretinin vacib olması hükmü ile Rasûlullah'ın (s.a.s) uygulaması arasında bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Bunu fark eden bazı İslâm bilginleri, bu probleme çözüm üretmeye çalışmışlardır:

Bu çerçeveden olarak; Hz. Peygamber'in (s.a.s) sadece o sahâbîden değil, genel olarak keffâreti yerine getirmeye gücü yetmeyen her kişiden keffâretin düştüğü kabul edilmiştir. Şâfiî fıkhında keffâreti gerektirecek şekilde cinsel ilişkiye giren kişinin keffâreti yerine getirmeye gücünün yetmemesi durumunda iki görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden birine göre, böyle olan kişiden keffâret düşer. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s), söz konusu hadiste orucunu bozan kişiye hurmayı evinde ailesiyle yemesine izin vermiştir. Ayrıca oruç keffâreti, mala taalluk eden Allah haklarındanır. Böyle olan Allah hakları ise, acizlik durumunda düşer. Şâfiîlerden gelen diğer görüşe göre, keffâret orucu bozan kişinin zimmetinde sabit olur. İmkân bulunduğu keffâreti yerine getirir. Şîrâzî (ö. 476/1083) bu görüşü daha kuvvetli görür.⁷² Hanbelîlerden de bu durumda keffâretin düşeceği ve düşmeyeceği görüşü nakledilmiştir. Ancak bunlardan, oruç keffâretini ödeyemeyen kişiden, iki ay oruç tutmaya da gücü yetmiyorsa, keffâretin kendisinden düşeceği görüşü mezhepte tercih edilen görüştür. Çünkü Rasûlullah (s.a.s), eşiyile birlikte olarak orucunu bozan kişiye, hurmayı evinde ailesiyle yemesine izin vermiş; fakat keffâretin zimmetinde sabit olduğunu, daha sonra imkân bulunca yerine getirmesi gerektiğini söylememiştir. Bu da keffâretin düştüğünü göstermektedir. Zira açıklanması gereken bir şeyi Allâh Elçisinin zamanında açıklamaması caiz değildir. Evzâî (ö. 157/774) de bu görüştedir.⁷³

⁷⁰ Bk. Kasas, 28/70, 88; En'âm 6/57; Yûsuf, 12/40, 67; Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Kemâliiddîn İbn Abdilhak el-Bağdâdî, *Kavâ'idü'l-Usûl ve Me'âkidü'l-Fusûl Muhtasarı Tahkîki'l-Emel fî İlme'yi'l-Usûli ve'l-Cedel* (Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1988), 23; Necmüddîn Ebû'r-Rabî Süleymân b. Abdilkavîy b. el-Kerîm Tûfî, *Der'ü'l-Kavli'l-Kabîh bi't-Tahsîni ve't-Takbîh* (Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyyeti li'l-Mevsûât, 1426), 81; Sübkî, *Ref'u'l-Hâcib*, 4/568; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, 3/428; Zeydân, *el-Vecîz*, 69; Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fikh*, 69.

⁷¹ Bk. Ahmed, *Müsned*, 39/105; Tirmizî, "Talâk", 20; "Tefsîr", 58; Ebû Dâvûd, "Talâk", 17; İbn Mâce, "Talâk", 25.

⁷² Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/616-617; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 3/259.

⁷³ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Mukni' ("eş-Şerhu'l-Kebîr" ve "el-İnsâf" ile birlikte)* (Cize: Hecl, 1993), 7/472; Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-Kebîr*, 3/69; Alâuddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf ("el-Mukni'" ve "eş-Şerhu'l-Kebîr" ilâe birlikte)*

Diğer bir çözüm yolu ise, Hz. Peygamber'in (s.a.s) o sahâbîden keffâreti düşürmediği; ihtiyacı olduğu için daha sonra keffâreti ödemek üzere gelen hurmayı ailesiyle yemesine izin verdiği şeklindeki yorumdur. İmam Şâfiî (ö. 204/820), söz konusu hadisin birkaç şekilde anlaşılabilirliğini belirtmiş; bunlardan en ihtiyatlı olan ve en hoşuna giden yorumu özetle şöyle ifade etmiştir: "Ramazan'da orucunu bozan sahâbînin, eşiyle birlikte olduğu sırada keffâretlerden herhangi birine gücü yetmiyordu. Hz. Peygamber (s.a.s) ona hurmayı verdiğiinde, kendisi o hurmaya muhtaçtı. Eğer kendisinin ihtiyacından fazla hurması olsaydı keffâretle yükümlü olacaktı. Hâlbuki onun, ihtiyacından fazla hurması yoktu. Bu durumda keffâret onun üzerinde borç olmuştur ve imkân bulduğunda ödemesi gerekir. Bu husus hadiste yer almasa da benim en hoşuma giden ve ihtiyatlı olan yorumdur."⁷⁴

Hattâbî (ö. 388/998) de bu hadisin en güzel yorumunun, keffâretin düşmeyip ertelendiği şeklinde yorumlanması olduğunu belirtmiştir. O, *Me'âlimü's-sünen*'de özet olarak şöyle açıklamaktadır: Keffâret yükümlüsü sahâbînin aç olan ailesinin ihtiyacının karşılanması öncelikli olduğu için Hz. Peygamber (s.a.s), gelen hurmayı ailesiyle yemesine izin vermiştir. Onların ihtiyacı karşılandıktan sonra arta kalan hurma, keffâreti ödemeye yeterli olmadığı için imkân buluncaya kadar keffâret yükümlülüğü ertelenmiştir. Dolayısıyla keffâret düşmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s), "Artık keffâret vermene gerek yok." dememiştir. Bu da keffâretin düşmediğini göstermektedir.⁷⁵ Kârâfî (ö. 684/1285) de benzer bir yorum yaparak keffâretin düşmediğini söylemiştir.⁷⁶ İbn Dakîku'l-İd (ö. 702/1302), bu açıklamanın en uygun yorum olduğunu belirtmiştir.⁷⁷ İbn Hümâm (ö. 861/1457) da "Hz. Peygamber'in (s.a.s) "onu al ve ailenle ye!" demesinden maksat; Rasûlullah'ın (s.a.s) eşiyle birlikte olan sahâbîye keffâretin vacip olduğunu belirttikten sonra iki ay oruç tutmaya gücü yetmediği ve fakir olduğu için eli genişleyene kadar keffâreti ertelemesidir." demiştir.⁷⁸

Hâlbuki Hz. Peygamber (s.a.s), orucunu bozan sahâbîye keffâret olarak dağıtmak üzere hurmayı verdikten sonra sahâbî ihtiyacını belirtince, Rasûlullah (s.a.s) dişleri görülecek derecede gülerek hurmayı ailesi ile birlikte yemesine izin vermiş; fakat daha sonra imkân bulduğunda keffâreti ödemesi gerektiğini söylememiştir.⁷⁹ Keffâretin vâcib olduğunu savunan bu

(Cize: Hecr, 1993), 7/472; Ebü'n-Nücâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî, *Zâdü'l-müstekni' fi'htisâri'l-Mukni'* (Riyad: Dârü'l-Vatan li'n-Neşr, ts.), 83; Mansûr b. Yûnus b. İdrîs el-Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi' şerhu Zâdi'l-Müstekni'* (Riyad: Dârü'l-Müeyyed, Müessesetü'r-Risâle, ts.), 2/29.

⁷⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/250.

⁷⁵ Bk. el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 2/119.

⁷⁶ Karâfî, *ez-Zehîra*, 2/518.

⁷⁷ İbn Dakîku'l-İd, *İhkâm*, 2/17.

⁷⁸ İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/345.

⁷⁹ *Buhârî*, "Savm", 29-31; *Müslim*, "Siyâm", 81; *Ebü Dâvûd*, "Siyâm" 37.

son görüş sahipleri, Hz. Peygamber'in (s.a.s) keffâretin gerektiğini belirttikten sonra, hurmayı ailesiyle yemesine izin verince tekrar "elin bollaşınca keffâreti öde!" demesine gerek olmadığını; hatta tam tersine keffâretin düşmesi için "artık keffâret ödemene gerek yok." demesi gerektiğini söylemişlerdir.⁸⁰ Hâlbuki o bedevî iki ay oruç tutamayacağını söyleyince, Rasûlullah (s.a.s), 60 fakiri doyurup doyuramayacağını sormuş ve o sahâbî de buna olumsuz cevap vermiştir. Dolayısıyla Sevgili Peygamberimiz (s.a.s), onun fakir olduğunu bilmektedir ve buna rağmen gelen hurmayı vererek dağıtmasını söylemiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in (s.a.s) bu uygulaması, söz konusu sahâbîden keffâretin düşmeyip ertelendiği konusunda açık da değildir.

Nitekim bu hadisten hareketle İslâm bilginleri, yukarıda da açıklandığı üzere, a) sadece o sahâbî hakkında keffâretin düştüğü, b) keffârete gücü yetmeyen kişilerden keffâretin düştüğü, c) keffâretin vâcib olmadığı ve d) keffâretin vâcib olup ertelendiği şeklinde farklı sonuçlara ulaşmışlardır. Eğer sahâbî üzerine keffâret vâcib olup imkân bulunca ödemek üzere ertelenmiş olsaydı, Hz. Peygamber (s.a.s) bunu açıklar; böyle farklı anlaşılması mümkün olan bir uygulama ile bırakmazdı. Çünkü onun tebliğ görevinin yanında, tebyîn görevi de bulunmaktadır; bunun için açıklanması gereken bir konuda suskun kalması caiz değildir. Nitekim bu hususa bazı İslâm bilginleri de işaret etmiştir.⁸¹ Diğer taraftan keffâretin zimmette sabit olduğunu, yükümlünün gücünün yetmemesi durumunda düşmeyeceğini söyleyen Şâfiî bilginler, kadının keffâretle yükümlü olmadığını ispat için bu delili kullanmakta; oruç keffâretini Hz. Peygamber'in (s.a.s) erkek açısından açıkladığını, kadının keffâretle yükümlü olduğunu ayrıca belirtmediğini, eğer yükümlü olsaydı bunu açıklamasının gerektiğini söylemişlerdir.⁸²

Buna göre Hz. Peygamber'in (s.a.s) Ramazan günü eşiyle birlikte olarak orucunu bozan sahâbîye hurmayı ailesiyle yemesine izin vermesi; keffâret emrinin bağlayıcı olmadığına bir karinedir. Nitekim nasslarda bir şey emredilip, daha sonra o emrin yapılmamasına müsaade edilmesi, o emrin bağlayıcı olmadığını gösteren karinedir. Kur'ân ve sünnette bunun örnekleri bulunmaktadır. Meselâ, Kur'ân-ı Kerîm'de vadeli borçlanmaların yazılması emredildikten⁸³ sonra, yazılmamasına izin verilmesi⁸⁴ emrin bağlayıcı olmadığını karinesi olarak kabul edilmiştir.⁸⁵ Aynı şekilde Hz. Peygamber

⁸⁰ Mesela bk. el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 2/119; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/345.

⁸¹ İbn Kudâme, *el-Muknî*, 7/472; Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Serhu'l-kebîr*, 3/69; Merdâvî, *el-İnsâf*, 1993, 7/472; Haccâvî, *Zâdü'l-müsteknî*, 83; Buhûtî, *er-Ravdu'l-murbi*, 2/29.

⁸² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/350.

⁸³ el-Bakara 2/282.

⁸⁴ el-Bakara 2/283.

⁸⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/180; Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûlfi'l-usûl* (Küveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 1985), 4/19; Maverdî, *el-Hâvî*, 17/4; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 4/367.

(s.a.s) imkânı olanlara evlenmeyi emretmesine⁸⁶ rağmen, evlenmeyenlere müdahale etmemesi, dolayısıyla buna izin vermesi, bu emrin bağlayıcı olmadığına karine kabul edilmiştir.⁸⁷

Nasslarda emrin bağlayıcı olmadığına dair bir karine bulunduğu, bu karîne emredilen şeyin vâcib değil, mendûb olduğunu gösterir. Dolayısıyla keffâretin hükmü de mendûbtur. Başka bir ifadeyle Rasûlullah (s.a.s), Ramazan orucunu bozan kişiye, bu günahı kurtulması için bir çıkar yol göstermiş, sırasıyla köle azat etmesi veya iki ay oruç tutması ya da 60 fakiri doyurmasını tavsiye etmiştir. Bu tavsiyeye uyan kişi, oruç bozma günahını telafi etmiş olur. Uymayan ise, oruç bozmanın günahını yüklenir, bundan başka bir de keffâreti yerine getirmediği için günahkâr olmaz. Allah Teâlâ'nın âdil ve hakîm sıfatlarına uygun olan da budur. Çünkü oruç keffâretinin vâcib kabul edilmesi durumunda, oruç tutmayan kişi, sadece tutmadığı oruçtan sorumlu olurken; orucu bozan kişi hem bozduğu oruçtan hem de keffâretten (iki ay oruç tutmamaktan veya 60 fakiri doyurmamaktan) sorumlu tutulmaktadır.

3. ORUÇ KEFFÂRETİNİN ŞER'İ VASFI

Makalenin bu başlığıyla kastedilen, oruç keffâretinin bir cezâ olarak mı, yoksa oruç bozmakla kazanılan günahın telâfisi için mi meşru kılındığıdır. Oruç keffâretinin şer'î vasfı konusunda İslâm bilginleri farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Burada öncelikle oruç keffâretinin şer'î vasfı konusunda İslâm bilginlerinin görüşleri sunulacak; daha sonra da bir değerlendirme yapılacaktır.

Hanefiler, genel olarak keffâretlerde, yasaklanan bir fiile karşılık uygulandığı için ceza; oruç, köle azat etme, sadaka verme gibi ibadetlerle yerine getirildiği için de ibadet anlamı olduğunu; bu iki anlamdan ibadet yönünün ağır bastığını kabul ederler. Fakat oruç keffâretini diğerlerinden ayırarak, onda ceza yönünün ağır bastığını söylerler. Çünkü onlara göre oruç keffâreti, hadd cezalarında olduğu gibi şüphe ile düşer; ayrıca caydırıcı özelliği bulunmaktadır. Nitekim hata ile orucun bozulması durumunda oruç keffâreti gerekmez. Hâlbuki yemin keffâretinde hatanın etkisi yoktur. Aynı şekilde hata ile ölüme sebebiyet vermede keffâret gerekir.⁸⁸

⁸⁶ Buhârî, "Savm", 10, "Nikâh", 2, 3; Müslim, "Nikâh", 1, 3; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 1; Nesâî, "Siyâm", 43, "Nikâh", 3; İbn Mâce, "Nikâh", 1; Ebû Bekir Abdurrazzâk b. Hemmâm San'ânî, *el-Musannef li Abdurrazzâk* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 6/173.

⁸⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/228; Ebû Hafs Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfi' İbn Mülakkan, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh* (Dimeşk: Dârü'l-Felâh, 2008), 24/187; Halîl Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fi halli Süneni Ebî Dâvûd* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006), 7/577.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/74; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993), 2/295-296; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 4/169; Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*

Mâlikî bilginler keffâretin telâfi edici bir müeyyide mi, yoksa caydırıcı bir ceza mı olduğunu tartışmışlardır. Bunlardan Karâfî (ö. 684/1285), keffâretin telâfi için olduğunu kabul etmektedir. Çünkü ona göre keffâretler, niyetsiz geçerli olmadığı için ibadettir ve ibadetler ceza olmaz. Ayrıca cezalar kişinin kendi fiili değil, kamu otoritesinin işidir; hâlbuki keffâretler kişinin kendi amelidir.⁸⁹ Buna karşılık İbn Abdilberr en-Nemerî (ö. 463/1071), keffâreti bir ceza olarak görmektedir. O, keffâret ile birlikte kazânın gerekli olup olmadığını tartışırken, “Keffâret işlenen günahın cezası, kazâ ise bozulan orucun bedelidir.” demiştir.⁹⁰ İbn Bezîze de “Herhangi bir şekilde oruç bozulduğunda, bozulan orucun telafisi ve cezası olarak kaza ve keffâret meşru kılınmıştır; sadece kazayı gerektiren durumlarda da telâfi için kaza meşru kılınmıştır.” demektedir.⁹¹ Bazı Mâlikî fıkıh metinleri ve şerhlerinde, diğer insanları caydırmak amacıyla kasten oruç bozduğu ortaya çıkan kişinin keffâretin dışında ayrıca cezalandırılması gerektiği belirtilmektedir.⁹² Bu da o bilginlerce keffâretin ceza olarak görülmediğine işaret etmektedir. Fakat keffâretin ceza olduğunu düşünen Mâlikî bilginler, mezhepte kabul edilen bu görüşü yorumlayarak, “malî ceza olan keffâret ile bedenî ceza olan hapis, dayak gibi cezaları birleştirmek için bunun uygulandığını” söylemektedirler.⁹³ Ancak bu yorum problemlidir. Çünkü keffâret sadece mali ibadetlerden oluşmamaktadır; keffâret çeşitleri arasında iki ay oruç tutmak gibi mali boyutu bulunmayan bir ibadet de bulunmaktadır.⁹⁴

Şâfiî mezhebinde keffâretlerin hem caydırıcı ceza olarak hem de telafi için olduğuna dair görüşler bulunmaktadır. Bu çerçeveden olarak, keffâretler kâfirler hakkında ve keffâreti gerektiren eylemin günah olmaması du-

(*Fethu'l-kadir ile birlikte*) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/326-327; Sığnâkî, *el-Kâfî*, 4/2009; Sadruşşerîa, *Tavdîh*, 2/319-320; Teftazânî, *et-Telvîh*, 2/320.

⁸⁹ Şihâbüddîn Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Mısrî Karâfî, *Envâru'l-burûk fî Eenvâ'l-Furûk* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 1/440; Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/302, 8/289, 12/380-381.

⁹⁰ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 3/313.

⁹¹ Ebü Fâris Abdülazîz b. İbrâhîm b. Ahmed el-Kureşî et-Temîmî et-Tûnusî İbn Bezîze, *Ravzatu'l-müstebîn fî şerhi Kitâbi't-Telkîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), 1/507.

⁹² İbrâhîm b. Abdussamed b. Beşrî Ebü't-Tâhir et-Tenühî, *et-Tenbîh alâ mebâdî't-tevcîh kısmü'l-ibâdât* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 2/753; Halîl b. İshâk el-Cündî Sîdî Halîl, *Muhtasarü'l-Allâmeti Halîl* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005), 63; Ebü Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım Abderî, *et-Tâc ve'l-iklîl li muhtasari Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398), 2/450; Muhammed b. Abdillâh Haraşî, *Şerhu Muhtasari Sîdî Halîl* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/262; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/537; Muhammed İlîş, *Şerhu minahi'l-celîl alâ muhtasari'l-Allâme Halîl* (Tarablus: Mektebetü'n-Necâh, ts.), 1/422.

⁹³ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Rab'î Lahmî, *et-Tefsîra* (Katar: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 2011), 2/801; Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Halîl Tetâî, *Cevâhirü'd-dürer fî halli elfâzi'l-muhtasar* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2014), 3/181; Abdülbakî b. Yûsuf b. Ahmed Zerkânî, *Şerhu'z-Zerkânî alâ Muhtasari Halîl* (“*el-Fethu'r-rabbânî fî mâ zehle anhu'z-Zerkânî*” ile birlikte) (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/382; Ahmed b. Guneym b. Sâlim b. Mühennâ el-Ezherî Nefrâvî, *el-Fevâkihü'd-devânî alâ risâleti'bnî Ebî Zeyd el-Kayravânî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/484.

⁹⁴ Buhârî, “Savm”, 29-31; Müslim, “Siyâm”, 81; Ebü Dâvûd, “Siyâm” 37.

rumunda mümin hakkında caydırıcı ceza olarak; keffâreti gerektiren eylemin günah olması durumunda mümin hakkında ise hem caydırıcı ceza hem de günahı silmek ve noksanlığı telafi etmek için meşru kılındığı belirtilmektedir. Fakat mezhepte tercih edilen görüş, keffâretlerin telafi için meşru kılındığıdır. Bu görüş sahiplerine göre, sehiv secdesinin namazdaki noksanlıkları telafi ettiği gibi, keffâretler de keffâreti gerektiren fiilin meydana getirdiği noksanlığı telafi eder. Çünkü keffâretler, niyetsiz kabul edilmediğine göre ibadettir ve ibadetin ceza olması da uygun değildir.⁹⁵

Hanbelî bilginler keffâretin bir ceza olmadığını açıkça belirtmekle birlikte,⁹⁶ onun caydırıcı yönünün bulunduğunu da ifade etmektedirler. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım'a (ö. 751/1350) göre keffâret, oruç bozmayı alışkanlık haline getirmeyi engelleyen, günahı gideren, ibadette meydana gelen noksanlığı telafi eden bir müeyyidedir.⁹⁷ Hanbelî bilgini Ruhaybânî (ö. 1243/1827) şer'î vasfı açısından keffâreti üçe ayırmıştır: a) Keffâret, noksanlığı telafi etmek için meşru kılınmış olabilir. Keffâreti gerektiren eylemin günah olmaması durumunda, keffâret noksanlığı telafi etmek içindir. Mesela hata ile insan öldürmekte böyledir. b) Keffâret, akdi çözmek için olabilir. Allah'a söz verip sonra bu sözünü bozması durumunda gereken keffâret böyledir. Yeminin bozulmasında yerine getirilmesi gereken keffâret buna misaldir. c) Caydırıcı olarak meşru kılınmış olabilir. Aslen helâl olduğu halde bir arız sebebiyle haram olan şeyin yapılması durumunda gereken keffâret böyledir. Buna örnek, ihramlı veya oruçlu iken cinsel ilişkide gereken keffârettir.⁹⁸ Ruhaybânî'nin bu tasnifine göre oruç keffâreti, oruç bozmayı engellemek üzere meşru kılınmış caydırıcı müeyyidedir.

⁹⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed Remlî, *Hâşiyetü'r-Remlî (Esna'l-metâlib ile birlikte)*, 3/362; Şihâbüddîn Ahmed el-Burullusî Umeyra, *Hâşiyetü'l-Umeyrî (Hâşiyetân alâ şerhi Minhâc't-Tâlibîn)* (Mısır: ŞeriketüMektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1956), 4/20; Şihâbüddîn b. Hacer Heytemî, *Tuhfeti'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2016), 9/674-675; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 3/470; Ahmed b. Kâsım Abbâdî, *Hâşiyetü'l-Abbâdî (Havâşî's-Şirvânî ve'l-Abbâdîalâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc)* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2016), 9/674; Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme Kalyûbî, *Hâşiyetü'l-kalyûbî (Hâşiyetân alâ Şerhi Minhâc't-Tâlibîn)* (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1956), 4/20; Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Misrî eş-Şâfiî Cemel, *Hâşiyetü'l-cemel alâ Şerhi'l-Menhec* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 7/162; Abdulhamîd el-Mekki Şirvânî, *Hâşiyetü's-Şirvânî (Havâşî's-Şirvânî ve'l-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi Şerhi'l-Minhâc)* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2016), 9/674; Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihâbüddîn Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc* (Beirut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1992), 7/90; Kemâlüddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ b. İsâ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dârü'l-Minhâc, 2004), 8/63.

⁹⁶ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/92; Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 3/61; Şemsüddîn Muhammed b. Müflih Makdisî, *Kitâbü'l-furû'* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2003), 4/471.

⁹⁷ Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm İbn Teymiyye, *Şerhu'l-umde* (Cidde: Mecma'u'l-Fikhi'l-İslâmî, ts.), 1/277, 327; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed Tayyâr, *Vebelü'l-gamâme fî şerhi 'Umdeti'l-Fikhi li'bni Kudâme* (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1429), 2/176.

⁹⁸ Mustafâ es-Süyûtî Ruhaybânî, *Metâbilu ül'n-nühâ fî şerhi gayeti'l-muntehâ* (Dimesk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1961), 6/378; Mer'î b. Yûsuf el-Hanbelî Kermî, *Gâyetü'l-muntehâ fî cem'il-iknâ'ive'l-muntehâ* (Kuveyt: Müessesetü Garrâs, 2007), 2/533.

Görüldüğü gibi oruç keffâreti konusunda İslâm bilginleri onun ceza olmadığından tam bir ceza olduğuna kadar farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Oruç keffâretinin ceza olduğunu söyleyenler, bu görüşlerine delil olarak keffâretin şüphe ile düşmesini ve caydırıcılık özelliğinin bulunmasını zikretmektedirler. Keffâretin ceza olmadığını kabul edenler ise, bunu keffâretin ibadet ve mükellefin kendi fiili olması ile açıklamışlardır. Derinlemesine düşünüldüğünde oruç keffâretinin ceza olmadığı görüşü daha kuvvetli görülmektedir. Şöyle ki:

Oruç keffâretinin meşru kılınış amacı oruç bozmayı engellemek değil; bozulan orucun günahını silme ve meydana gelen kaybı telafi etmektir. Nitekim Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin, (ö. 234/849) caydırıcı olması amacıyla Endülüs Emevî Devleti hükümdarlarından Abdurrahman b. el-Hakem'e (ö. 238/852) oruç keffâreti olarak iki ay üst üste oruç tutması gerektiğini söylemesi, İslâm bilginleri tarafından hatalı kabul edilmiştir. Hatta bu konuda ittifak olduğu belirtilmektedir.⁹⁹ Dolayısıyla oruç keffâreti caydırıcı olduğu için cezadır demek isabetli değildir. Ayrıca insanların ağır bir yükümlülük altına girmemek için dikkatli davranması, o yükümlülüğü ceza yapmaz. Meselâ bir kişi hacca gitmek, iki ay oruç tutmak gibi ağır yükümlülük doğuran adağı, kendi fiili olan bir şarta bağlarsa, o yükümlülüğün altına girmemek için elinden geldiğince o fiilden kaçınır. Adak yükümlülüğünün kişinin söz konusu fiili yapmasına engel oluşu, onu ibadet olmaktan çıkarıp ceza haline getirmez.

Ayrıca şüpheyle düşmek, bütün cezaların değil; hadd cezaları ve kısasın özelliğidir. İslâm bilginleri; Hz. Peygamber (s.a.s), sahabe ve tabiünden gelen bazı rivayetlere¹⁰⁰ dayanarak *haddlerin şüphe ile düşeceğini* söylemişler; kısası da buna dâhil etmişlerdir.¹⁰¹ Fakat haddler ve kısas dışında kalan

⁹⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim Bermâvî, *el-Fuâdu's-seniyye fî şerhi'l-elfiyye* (Cezire: Mektebetü't-Tev'iyyeti'l-İslâmiyye, 2015), 5/44-45; Merdâvî, *et-Tahbîr*, 7/3406; Zeynüddîn Ebû Yahyâ Zekerîyye b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Süneykî, *Gâyetü'l-Vusûl ilâ Şerhi Lübbi'l-Usûl* (Küveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2017), 681; İbn Neccâr, *Şerhü'l-kevkeb*, 4/180-181; Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî* (Beirut: Metâbi'u Dâri'l-Kütüb, 1971), 153-154.

¹⁰⁰ San'ânî, *el-Musannef*, 7/402; Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Absî el-Kûfî İbn Ebî Şeybe, *el-Musannefli'bnî Ebî Şeybe* (Beirut: Dârü'l-Kurtuba, 2006), 14/452-455; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 8/238; Zeylâ'î, *Nasbu'r-Râye*, 3/333 vd.; Askalanî, *ed-Dirâye*, 2/101; İbn Mülakkın (814), *Bedrü'l-Münîr*, 8/611-613.

¹⁰¹ Ya'kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-harâc* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1979), 152; Ebû'l-Hasen Ali b. Ebû Bekir b. Abdülcelîl Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübedî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 2/100-101; Şihâbüddîn Ahmed Şelebî, *Hâşiyetü Tebyîni'l-Hakâik Şerhi Kenzi'd-Dekâik* (Bolak: Matbaatu'l-Kübrâ'l-Emriyye, 1310), 4/210; İbn Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 5/237-238; Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 6/294-298; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/433; Haraşî, *Şerhu muhtasari Sîdî Halîl*, 8/101; Lahmî, *et-Tebşira*, 13/6057, 6084, 6220; Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Yûnus et-Temîmî es-Sıkkîlî İbn Yûnus, *el-Câmî'u li Mesâilil-Müdevveneti ve'l-Muhteleta* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 2013), 8/1027, 9/361, 22/110; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 5/415-416, 436; Maverdî, *el-Hâvî*, 9/49, 176, 11/111; Muhammed Necîb Mutî'î, *Tekmilietü Kitâbi'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzebli's-Şîrâzî (Mecmû' ile birlikte)* (Cidde: Mektebetü'l-

tazir suçlarında, şüphenin cezayı düşürmeyeceği benimsenmiştir.¹⁰² Diğer taraftan şüpheli şekilde orucun bozulması durumunda keffâretin gerekmemesi, şüpheyile düştüğünden değil, şüpheyile herhangi bir yükümlülüğün doğmayacağı şeklinde yorumlanabilir. Çünkü berâet-i zimmet asıldır; bir delil bulunmadan yükümlülük söz konusu değildir. Dolayısıyla şüphe ile bir yükümlülük sabit olmaz.¹⁰³ Bunun için Hanbelî fihhında, zekât malının nisaba ulaşip ulaşmadığında şüphe bulunması durumunda, ihtiyaten zekâtının verilmesi uygun görülmele birlikte, kişinin zekât yükümlüsü olmadığı kabul edilmiştir.¹⁰⁴ Aynı şekilde Hanefî fihhında, ikinci namazı vaktinin niçin gölgenin eşyanın iki misli olunca girdiği açıklanırken; öğle namazının serinliğe bırakılması hadisinin,¹⁰⁵ namaz vakitlerini açıklayan Cebrâil'in imameti hadisiyle¹⁰⁶ çeliştiği için şüphe oluştuğu ve şüphe ile de farzın sabit olmayaacağı belirtilmektedir.¹⁰⁷ Başka bir örnek ise, şüphe ile yeminin bozulmasıyla ilgilidir: Bir kişi ilk çocuğunun erkek olması durumunda karısının boş olması veya kölesinin azat olması hususunda yemin etse ve eşi hünsa bir çocuk dünyaya getirirse, erkek ve kız olma ihtimali bulunduğu için yeminini bozmuş olmaz.¹⁰⁸ Buna göre oruç keffareti için de cezanın düşmesi değil, yükümlülüğün doğmaması yorumu yapılabilir. Dolayısıyla "oruç keffaretinin şüpheyile düşmesi, onun ceza olduğunu gösterir" şeklinde getirilen delil çok kuvvetli görülmemektedir.

Buna karşılık oruç keffâretinin ceza olmadığını ortaya koyan deliller daha kuvvetlidir. Bu deliller; keffâretin mükellefin kendi fiili olması ve ibadet olması başlıkları altında ele alınabilir.

3.1. Keffâretin Mükellefin Kendi Fiili Olması

Ceza kelimesi Türkçede "uygunsuz davranışlarda bulunanlara uygulanan üzüntü, sıkıntı, acı verici işlem veya yaptırım"; "suç işleyen bir kimsenin yaşantısına, özgürlüğüne, mallarına, onuruna karşı yasaların öngördüğü yaptırım"; "ukubet" anlamlarına gelmektedir.¹⁰⁹ Bir hukuk terimi olarak *ceza*, "suç işlendiğinden dolayı bir kimsenin hayat, hürriyet, mal ve izzet-i

İrşâd, ts.), 19/44, 108; Haccâvî, *el-İknâ'*, 4/257; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 5/66.

¹⁰² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 6/21; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/151; Ahmed b. Muhammed el-Hanefî Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir şerhu Kitâbi'l-Eşbâhi ve'n-Nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/188; Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 13/291; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmi ve edilletühâ* (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1997), 5/4069.

¹⁰³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/133; Abdurrahman b. Muhammed b. Süleymân Şeyhzâde, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-Ebhur* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/409.

¹⁰⁴ İbn Teymiyye, *Şerhu'l-umde*, 1/356; Makdisî, *Kitâbu'l-furû'*, 4/78; Buhûti, *Keşşâfu'l-kınâ'*, 2/41-42; Ruhaybânî, *Metâlibu'li'n-nühâ*, 2/59.

¹⁰⁵ Buhârî, "Mevâkît", 8; Müslim, "Mesâcid", 184.

¹⁰⁶ Tirmizî, "Salât", 1; Ebû Dâvûd, "Salât", 2; Nesâî, "Mevâkît", 10, 17.

¹⁰⁷ Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 2/20.

¹⁰⁸ Merginânî, *el-Hidâye*, 4/267; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 6/216; Şeyhzâde, *Mecma'u'l-enhur*, 4/472; Hamevî, *Gamzu uyûni'l-besâir*, 3/376-377; İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik*, 9/337.

¹⁰⁹ TDK, "Ceza", *Güncel Türkçe Sözlük*, <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim: 01.09.2023)

nefsi üzerinde, devletin, bunları tahdit ve takyit eder mahiyette ittihaz ve tatbik ettiği tedbirler” olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁰ Türkçedeki ceza kelimesinin fıkıhtaki karşılığı olan *ukûbet* terimi, Türk hukukundakine benzer şekilde; “hukuk düzenince suçluya dünyada uygulanacak maddî ve manevî müeyyide” anlamına gelmektedir.¹¹¹ Tanımlarda da görüldüğü üzere ceza, bir otorite tarafından suçluya uygulanan müeyyidedir. İslâm hukukunda ceza verme yetkisi, devlet başkanı veya onu temsil eden görevliler tarafından, başka bir ifadeyle devlet otoritesince uygulanır. Ancak bazı istisnai durumlarda kişilere, velâyeti altında bulunan kimselere ceza verme yetkisi tanınmıştır.¹¹²

Buna göre ceza, her halükârda bir otorite veya kendisine yetki verilen kişi tarafından suçluya tatbik edilmektedir. Hâlbuki oruç keffâreti, bizzat orucu bozan kişi tarafından yerine getirilmektedir. Keffâretin yerine getirilmesi için mükellefin, keffârete niyet etmesinin zorunlu olması; onun kendi fiili olduğunu göstermektedir. Nitekim İslâm bilginleri, keffâretin geçerli olması için niyetin şart olduğunu söylemişlerdir. Bu sebeple orucu bozan kişinin niyeti olmaksızın, onun malından keffâret miktarı mal alınsa, keffâret yerine getirilmiş olmaz.¹¹³ Niyetsiz oruç ise geçersizdir.¹¹⁴ Dolayısıyla keffâret yükümlüsünün, niyetsiz iki ay oruç tutması mümkün değildir. Buna göre keffârette ceza özelliği yoktur. Bunun için Kârâfî; keffâretin ceza olmadığını gerekçelerini sayarken, keffâretin mükellefin kendi fiili olduğunu da saymıştır. Ayrıca yukarıda açıklandığı üzere, oruç keffâretinin hükmünün mendub olduğu dikkate alındığında, ceza olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü cezalar zorunlu olup, cezanın uygulanmasında suçlunun tercih hakkı bulunmamaktadır.

3.2. Keffâretlerin İbadet Olması

Oruç keffâretini oluşturan köle azat etme, iki ay oruç tutma veya 60 fa-

¹¹⁰ Türk Hukuk Kurumu, *Türk Hukuk Lugatı* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1991), 49.

¹¹¹ Adil Bebek, “Ceza”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/469.

¹¹² Serahsî, *el-Mebsût*, 9/80-81; Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 7/57; Şirbîni, *Muğni’l-muhtâc*, 4/55-56; İbn Kudâme, *el-Mukni’*, 26/170-171; Şemsüddin Abdurrahman b. Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed İbn Kudâme el-Makdisî Ebû’l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-kebir* (“*el-Mukni’*” ve “*el-İnsâf*” ile birlikte) (Cize: Heqr, 1993), 26/170-177; Ebû İshâk Burhânuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî’ Şerhu’l-Mukni’* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 7/365-367.

¹¹³ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4/435; Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali el-Fîrûzâbâdî Şîrâzî, *et-Tenbühfi’l-fıkhî’s-Şâfiî* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1403), 188; Nevevî, *el-Mecmû’*, 6/302, 318; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/623-624; Karâfî, *el-Furûk*, 1/44; Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/233; Şirbîni, *Muğni’l-muhtâc*, 3/470; Mutî’î, *Tekmilâtü’l-mecmû’*, 19/97; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 5/146-147.

¹¹⁴ Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’*, 2/83; Merjinânî, *el-Hidâye*, 1/118; Zeyla’î, *Tebyinü’l-hakâik*, 1/312-313; Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye*, 4/94; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 3/375; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 1/311; Abderî, *et-Tâcve’l-iklîl*, 2/418; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/598; Nevevî, *el-Mecmû’*, 6/302, 318; Şirbîni, *Muğni’l-muhtâc*, 1/620; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/22; Ebû’l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu’l-Kebîr*, 3/22; Merdâvî, *el-İnsâf*, 3/293-294.

kiri doyurma ibadettir. Bunun için, niyetsiz kabul olmaz.¹¹⁵ İslâm'da köle azat etme, oruç tutma ve fakiri doyurma teşvik edilen fillerdendir. Kur'ân-ı Kerim'de köle azat etme ve fakir doyurma ile ilgili olarak; *"Buna rağmen o insan, bu zorlu imtihanı geçemedi. Sen, o zorlu imtihanın ne olduğunu biliyor musun? O imtihan, insanı hürriyetine kavuşturmaktadır. Veya kıtlık zamanında, açlı doyurmaktır. Ya da yetim akrabalara yardımda bulunmaktır. Veyahut hiçbir şeyi olmayan muhtaçları görüp gözetmektir. Sonuç olarak, iman edip sabır ve merhameti tavsiye etmektir. İşte bu insanların amel defterleri sağ taraflarından verilecektir."* buyrulmaktadır.¹¹⁶ Hz. Peygamber (s.a.s) de, köle azat etmenin, kişinin cehennemden kurtulmasına vesile olacağını belirtmiştir.¹¹⁷ Oruç ise, kişinin Allah'a karşı kulluk bilincinde olması için hem daha önceki ümmetlere hem de Hz. Muhammed'in (s.a.s) ümmetine meşru kılınan bir ibadettir.¹¹⁸ Bir hadis-i kutsîde Allah Teâlâ'nın orucu kendisine nispet ederek, *"Oruç benim içindir ve onun mükâfatını da ben vereceğim."* buyurduğu bildirilmektedir.¹¹⁹ Hz. Peygamber (s.a.s) de, oruçlunun ağız kokusunun Allah katında miskten daha güzel olduğunu, oruç tutan kişi için, biri bu dünyada, diğeri de ahirette olmak üzere iki sevincin olacağını; inanarak ve sevabını Allah Teâlâ'dan bekleyerek oruç tutan kişinin günahlarının bağışlanacağını ve orucun kişiyi kötülüklerden veya cehennemden koruyan kalkan olduğunu bildirmiştir.¹²⁰ Fakirleri doyurmak ise, Kur'ân-ı Kerim'de, iyi kişilerin vasfı olarak sayılmakta¹²¹ ve müminlerin birbirlerini buna teşvik etmesi beklenmektedir.¹²²

Dolayısıyla bu özelliklere sahip ibadetlerin ceza olarak görülmesi isabetli değildir. Bunun için Mâlikî bilgin Kârâfî, "Yüce Allah'a yakınlaşmak için yapılan ibadet, ceza olmaz." demiştir.¹²³ Hz. Peygamber'in (s.a.s) bizzat kendisinin yaptığı, mü'minleri yapmaya teşvik ettiği ve karşılığında büyük mükâfatlar vaat edilen ibadetler ceza değil; belki bir fırsat, ikram ve lütuftur. Oruç keffâreti olarak iki ay oruç tutmaya ceza denilirse, mü'minlerin her yıl bir ay cezalandırıldığı kabul edilmiş olur. Hâlbuki Ramazan orucu, ceza değil; pek çok dünyevi ve uhrevi faydayı barındıran bir ibadettir. Dola-

¹¹⁵ Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 4/435; Şîrâzî, *et-Tenbîh*, 188; Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/302, 318; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/623-624; Karâfî, *el-Furûk*, 1/44; Merdâvî, *el-İnsâf*, 9/233; Şirbinî, *Muğnî'l-muhtâc*, 3/470; Mutî'î, *Tekmilâtü'l-mecmû'*, 19/97; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 5/146-147.

¹¹⁶ el-Beled 90/11-18.

¹¹⁷ Buhârî, "Keffârât", 5; Müslim, "İtk", 21, 22, 23; Tirmizî, "Nüzûr ve Eymân", 13; Ebû Dâvûd, "İtk", 14.

¹¹⁸ el-Bakara 2/183.

¹¹⁹ Buhârî, "Libâs", 78, "Tevhîd", 35; Müslim, "Siyâm", 164, 165; Tirmizî, "Savm", 55; Nesâî, "Siyâm", 41, 42; İbn Mâce, "Siyâm", 1.

¹²⁰ Buhârî, "Savm", 2, 4, 6; Müslim, "Siyâm", 161-166; Tirmizî, "Savm", 55; Nesâî, "Siyâm", 39, 41; İbn Mâce, "Siyâm", 1.

¹²¹ el-İnsan 76/8.

¹²² el-Hâkka 69/34; el-Fecr 89/18; el-Mâ'ûn 107/3.

¹²³ Karâfî, *ez-Zehîra*, 3/302; 8/289; 12/381.

yısıyla kasten oruç bozma keffâreti ceza değil; orucu bozmaktan kaynaklanan günahı telafi etmek için verilen bir fırsat ve ikramdır.

SONUÇ

Başlanan ibadetlerin tamamlanması asıdır; Kur'ân-ı Kerim'de başlanan Ramazan orucunun ve haccın tamamlanması emredilmektedir (Bakara 2/187, 196). Dolayısıyla başlanan orucun bir mazeret bulunmaksızın bozulması haramdır ve böyle orucu bozan kişi günahkâr olur. Bunun dışında orucu bozan kişinin keffâretle yükümlü olup olmadığı, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Kur'ân-ı Kerim'de oruç keffâreti ile ilgili âyet bulunmamaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünnetinde ise, sadece bir olay rivayet edilmektedir. İslâm bilginleri, bu olayı anlatan hadislerden hareketle farklı sonuçlara ulaşmışlardır: Hanefî ve Mâlikîlere göre bilerek ve isteyerek, bir mazeret bulunmaksızın herhangi bir şeyle; Şâfiî ve Hanbelîlere göre ise cinsel ilişkiyle Ramazan orucunun bozulması durumunda, orucu bozan kişi keffâretle yükümlü olur. Söz konusu keffâret, Hanefîlere göre ceza yönü ağır basan bir müeyyide iken, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fıkında hem ceza olduğuna hem de telafi için olduğuna dair görüşler bulunmaktadır. İslâm bilginlerinin büyük bir çoğunluğu keffâretin vacip olduğunu söylemekle birlikte, Saîd b. Cübeyr, İbrâhîm en-Nehâî, Şa'bî, İbn Sîrîn, Süddî gibi azınlıkta kalan bazı fakihlerin, her ne şekilde olursa olsun oruç bozmadan dolayı keffâret gerekmediği görüşünde olduğu nakledilmektedir.

Oruç keffâretiyle ilgili hadis ile İslâm bilginlerinin yorumları ve ulaştıkları görüşler değerlendirildiğinde, oruç keffâretinin bozulan orucun günahını telafi etmek üzere meşru kılınan mendup bir ibadet olduğu; yapılması zorunlu bir ceza olmadığı söylenebilir. Zira hüküm koyma yetkisi, son tahlilde Yüce Allah'a ait olup, peygamberin bir vacibi kaldırma yetkisi bulunmamaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber'in (s.a.s) bedeviye hurmayı ailesiyle birlikte yemesine izin vermesi, oruç keffâretinin Allah Teâlâ tarafından vacip kılınan bir hüküm olmadığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle Rasûlullah'ın (s.a.s) bu izni, emrin bağlayıcı olmadığını gösteren bir karinedir. Dolayısıyla kasten Ramazan orucunu bozan kişi, Hz. Peygamber'in (s.a.s) tavsiye ettiği keffâreti ifa ederse, orucu bozmaktan kaynaklanan günahı telafi etmiş olur; fakat keffâreti yerine getirmezse sadece orucu bozmanın günahını yüklenir, ayrıca keffâreti ödemediği için sorumlu tutulmaz.

Diğer taraftan oruç keffâretini ceza olarak kabul etmek de uygun değildir. Çünkü ceza bir otorite tarafından suçluya uygulanırken, oruç keffâreti bizzat mükellefin kendisi tarafından yerine getirilmektedir. Ayrıca birçok dünyevi ve uhrevi faydayı barındıran; karşılığında büyük mükâfatlar vaat edilen ibadetlerden oluşan keffâret, ceza değil; orucu bozmaktan kaynaklanan günahı telafi etmek için verilen bir fırsat ve ikramdır.

KAYNAKÇA

- Abbâdî, Ahmed b. Kâsım. *Hâşiyetü'l-Abbâdî (Havâşî's-Şirvânî ve'l-Abbâdî alâ Tuhfeti'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc)*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2016.
- Abderî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım. *et-Tâc ve'l-İklil li Muhtasari Halîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1398.
- Ahmed, İbn Hanbel. *Müsnedü'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel*. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. Riyad: Dârü's-Samî'î, 2003.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye (Fethu'l-Kadîr ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bâbertî, Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *er-Rudûd ve'n-Nukûd Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 2005.
- Bebek, Adil. "Ceza". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/469-470. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Bedrüddîn el-Aynî, Mahmûd b. Ahmed b. el-Hüseyn. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bermâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdiddâim. *el-Fuâdu's-Seniyye fî Şerhi'l-Elfiyye*. 5 Cilt. Cezîre: Mektebetü't-Tev'iyyeti'l-İslâmiyye, 2015.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Bigi, Musa Carullah. *Uzun Günlerde Oruç: İctihad Kitabı*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, ts.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs. *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Müstekni'*. Riyad: Dârü'l-Müeyyed, Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus b. İdrîs. *Keşşâfu'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1997.
- Cemel, Süleyman b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Mısırî eş-Şâfiî. *Hâşiyetü'l-Cemel alâ Şerhi'l-Menhec*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-Usûl*. 4 Cilt. Küveyt: Vezâretü'l-Evkâf, 1985.
- Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbu'l-Fikh ale'l-Mezâhibi'l-Erbe'a*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Demîrî, Kemâlüddîn Ebü'l-Bekâ Muhammed b. Mûsâ b. İsâ. *en-Necmü'l-Vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 2004.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Sîdî Ahmed. *eş-Şerhu'l-Kebîr (Hâşiyetü'd-Desûkî ile birlikte)*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm İbn Muğîre el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmi'u'l-Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasaru min Umûri Rasûlillâhi ve Sünenihî ve Eyyâmihî*. 9 Cilt. Beyrut: DâruTavki'n-Necât, ts.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *Sünenü İbni Mâce*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî. *el-Müctebâ mine's-Sünen (Sünenü'n-Nesâî)*. 8 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2. Basım, 1424.
- Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra et-Tirmizî es-Sülemî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbu'l-Harâc*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1979.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-Fikh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebû'l-Ferec İbn Kudâme, Şemsüddin Abdurrahman b. Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed


- el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-Kebîr* ("el-Mukni" ve "el-İnsâf" ile birlikte). 32 Cilt. Cize: Hecr,1993.
- Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, Şemsüddin Abdurrahman b. Ebû Ömer Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-Kebîr* (*Muğnî ile birlikte*). 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib el-Mu'tezilî. *Kitâbu'l-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*. 2 Cilt. Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Ferensî, 1965.
- Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998.
- Ebü't-Tâhir et-Tenûhî, İbrâhîm b. Abdussamed b. Beşrî. *et-Tenbîh alâ Mebâdii't-Tevcîh Kısmü'l-İbâdât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Ebyârî, Ali b. İsmâîl. *et-Tahkîk ve'l-Beyân fî Şerhi'l-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*. 4 Cilt. Küveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2013.
- Emir Padişâh, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî. *Teysîrüt-Tahrîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1996.
- Ferrâ, el-Kâdî Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn el-Bağdâdî el-Hanbelî. *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*. 5 Cilt. 2. Basım. Riyad: b.y., 1990.
- Fevzân, Abdullâh b. Sâlih. *Teysîrüt-Vusûl ilâ Kavâ'idü'l-Usûl ve Me'âkidi'l-Fusûl li'İlmâmi Abdilmü'min b. Abdilhak el-Bağdâdî el-Hanbelî*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fazîlet, 2001.
- Feyrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb eş-Şîrâzî. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 3. Basım, 1978.
- Haccâvî, Ebü'n-Nücâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ. *Zâdü'l-Müstekni' fî'htisâri'l-Mukni'*. Riyad: Dârü'l-Vatan, ts.
- Haccâvî, Ebü'n-Nücâ Şerefüddîn Mûsâ el-Makdisî. *el-İknâ' fî Fıkhî'l-İmâmi Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *Gamzu Uyûni'l-Besâir Şerhu Kitâbi'l-Eşbâhi ve'n-Nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Haraşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu Muhtasari Sidi Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- Haskefî, Muhammed b. Ali b. Abdirrahmân. *ed-Dürrü'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr ve Câmi'i'l-Bihâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: Matbaatu Muhammed Râğîb et-Tabbâh, 1933.
- Heytemî, Şihâbüddîn b. Hacer. *Tuhfeti'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2016.
- İlîş, Muhammed. *Şerhu Minahi'l-Celîl alâ Muhtasari'l-Allâme Halîl*. 4 Cilt. Tarablus: Mektebetü'n-Necâh, ts.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Âsım en-Nemrî el-Kurtubî. *el-İstizkâr*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Abdilhak el-Bağdâdî, Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Kemâliddîn. *Kavâ'idü'l-Usûl ve Me'âkidi'l-Fusûl Muhtasaru Tahkîki'l-Emel fî İlmeyi'l-Usûli ve'l-Cedel*. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr ala'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhi Tenvîri'l-Ebsâr*. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Akîl el-Bağdâdî, Ebü'l-Vefa Ali b. Akîl b. Muhammed. *el-Vâdih fî Usûli'l-Fıkh*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2003.
- İbn Bezîze, Ebû Fâris Abdülazîz b. İbrâhîm b. Ahmed el-Kureşî et-Temîmî et-Tûnusî. *Ravzatu'l-Müstebîn fî Şerhi Kitâbi't-Telkîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Gırnâtî. *el-Kavânînu'l-Fıkhîyye fî Telhîsi Mezhebi'l-Mâlikiyye ve't-Tenbîhi ale's-Şâfi'yyeti ve'l-Hanefiyyeti ve'l-Hanbeliyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- İbn Dakîkû'l-'îd, Takiyyüddîn. *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut:

- Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1987.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Absî el-Küfî. *el-Musannefi li'bnî Ebî Şeybe*. 26 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kurtuba, 2006.
- İbn Emîri'l-Hâc. *et-Tahrîr ve't-Tahbîr ale't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdülvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr ale'l-Hidâyeti Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn*. 4 Cilt. Cidde: Dâru İbnî'l-Cevziyye, 1423.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fedâ Zeynüddîn Kâsım. *Hulâsatu'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânuddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Mübdî' Şerhu'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Mülakkın, Ebû Hafis Sirâcuddîn Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şâfiî. *et-Tavdîh li-Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*. 36 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Felâh, 2008.
- İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz el-Futûhî el-Hanbelî. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr el-Müsemmâ bi-Muhtasari't-Tahrîr*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 6. Basım, 1982.
- İbn Teymiyye, Şeyhü'l-İslâm Ahmed b. Abdilhâlîm b. Abdisselâm. *Şerhu'l-Umde*. 5 Cilt. Cidde: Mecma'u'l-Fıkhî'l-İslâmî, ts.
- İbn Yûnus, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Yûnus et-Temîmî es-Sıkkâlî. *el-Câmi'u li Mesâilil-Müdeveneti ve'l-Muhteleta*. 24 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2013.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osman b. Ömer. *el-Muhtasar (er-Rudûd ve'n-Nukûd ile birlikte)*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd Nâşirûn, 2005.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb el-Bağdâdî el-Mâlikî. *et-Telkîn fî'l-Fıkhî'l-Mâlikî*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezar Mustafâ el-Bâz, 2004.
- Kalyûbî, Şihâbuddîn Ahmed b. Selâme. *Hâşiyetü'l-Kalyûbî (Hâşiyetân alâ Şerhi Minhâci't-Tâlibîn)*. 4 Cilt. Mısır: Şeriketü Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, 1956.
- Karâfi, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîra*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karâfi, Şihâbuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs el-Misrî el-Mâlikî. *Envâru'l-Burûk fî Envâil-Furûk*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Kitâbu Bedâi'is-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kermî, Mer'î b. Yûsuf el-Hanbelî. *Gâyetü'l-Müntehâ fî Cem'i'l-İknâ'i ve'l-Müntehâ*. 2 Cilt. Kuveyt: Müessesetü Garrâs, 2007.
- Lahmî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed er-Rab'î. *et-Tebşira*. 14 Cilt. Katar: Vezâretü'l-Evkâf, 2011.
- Leknevî, Abdulali b. Muhammed b. Nizâmuddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî. *Fevâtihu'r-Rahamât bi-Şerhi Müsellemi's-Sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Makdisî, Şemsüddîn Muhammed b. Müflih. *Kitâbu'l-Furû'*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleymân. *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâfi alâ Mezhebi'l-İmâmî'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 12 Cilt. Kahire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1956.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleymân. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr fî Usûli'l-Fıkh*. 8


- Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Reşîd, 2000.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Süleymân. *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-Râcihi mine'l-Hilâf ("el-Mukni" ve "eş-Şerhu'l-Kebîr" ile birlikte)*. 32 Cilt. Cize: Hechr, 1993.
- Merginânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebü Bekir b. Abdülcelîl. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-Ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Minyâvî, Ebü'l-Münzir Mahmûd b. Muhammed b. Mustafa b. Abdillatif. *eş-Şerhu'l-Kebîr li-Muhtasari'l-Usûli min İlmi'l-Usûl*. Mısır: el-Mektebetü's-Şâmile, 2011.
- Molla Fenârî, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *Fusûlu'l-Bedâ' fî Usûli's-Şerâ'i'*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Molla Hüsrev. *Mirâtü'l-Usûl Şerhu Mirkâti'l-Vusûl*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiyye-i Osmaniyye Matbaası, 1321.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-Vesît*. b.y.: y.y., 2004.
- Mut'î, Muhammed Necîb. *Tekmiletü Kitâbi'l-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb li's-Şîrâzi'*. 12 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. *el-Muğni (eş-Şerhu'l-Kebîr ile birlikte)*. 13 Cilt. Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Ebü Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Makdisî. *el-Mukni ("eş-Şerhu'l-Kebîr" ve "el-İnsâf" ile birlikte)*. 32 Cilt. Cize: Hechr, 1993.
- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym b. Sâlim b. Mühennâ el-Ezherî. *el-Fevâkihü'd-Devânî alâ Risâleti'bni Ebî Zeyd el-Kayravânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Nemerî, Ebü Ömer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber el-Kurtubî. *et-Temhîd li-mâ fî'l-Muvattai mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*. 26 Cilt. Mağrib: Vezâretü Umûmi'l-Evkâfi ve's-Su'ûni'l-İslâmiyye, 1979.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn. *Kitâbu'l-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şîrâzi'*. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Racrâcî, Ebü'l-Hasen Ali b. Sa'îd. *Menâhicü't-Tahsîl ve Netâicü Letâifi't-Te'vil fî Şerhi'l-Müdevveneti ve Halli Müşkilâtihâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- Remlî, Ebü'l-Abbâs Ahmed. *Hâşiyetü'r-Remlî (Esna'l-Metâlib ile birlikte)*. 4 Cilt. by, ts.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihâbiddîn. *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1992.
- Ruhaybânî, Mustafâ es-Süyûtî. *Metâbilu Üli'n-Nühâ fî Şerhi Gâyeti'l-Muntehâ*. 6 Cilt. Dimeşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1961.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâil. *Bahru'l-Mezheb fî Furû'i'l-Mezhebi's-Şâfi'*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavdîh fî Halli Gavâmidit-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh ile birlikte)*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *Tenkîhu'l-Usûl (Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh ile birlikte)*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Sahnûn, Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kubrâ li'l-İmâmi Mâlik b. Enesi'l-Asbehî*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Sa'lebî, Ebü Muhammed Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî. *Uyûnü'l-Mesâil*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- San'ânî, Ebü Bekir Abdurrazzâk b. Hemmâm. *el-Musannef li-Abdirrazzâk*. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Sehârenpûrî, Halîl Ahmed. *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar. *Kavâti'u'l-Edilleti fî'l-Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Kitâbu'l-Mebsût*. 33 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.
- Sıgnâkî, Hüsâmuddîn el-Hüseyn b. Ali b. Haccâc b. Ali. *el-Kâfi Şerhu'l-Bezdevî*. 5 Cilt. Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Sîdî Halîl, Halîl b. İshâk el-Cündî. *Muhtasarü'l-Allâmeti Halîl*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2005.
- Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *Ref'u'l-Hâcib an Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Süneykî, Zeynüddîn Ebû Yahyâ Zekerıyyâ b. Ahmed el-Ensârî. *Gâyetü'l-Vusûl ilâ Şerhi Lübbi'l-Usûl*. Kuveyt: Dârü'z-Ziyâ, 2017.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Metâbi'u Dâri'l-Kütüb, 1971.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 11 Cilt. Mansûra: Dârü'l-Vefâ, 2001.
- Şelebî, Şihâbuddîn Ahmed. *Hâşiyetü Tebyîni'l-Hakâik Şerhi Kenzi'd-Dekâik*. 6 Cilt. Bolak: Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310.
- Şenkîti, Muhammed b. Muhammed Sâlim el-Meclisî. *Levâmi'u'd-Dürer fi Hetki Estâri'l-Muhtasar*. 15 Cilt. Moritanya: Dârü'r-Rıdvân, 2015.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*. 2 Cilt. Riyad: Dârü'l-Fazîlet, 2000.
- Şeyhzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleymân. *Mecma'u'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Şihâbuddîn el-Bağdâdî, Abdurrahman b. Asker. *İrşâdu's-Sâlik ilâ Eşrefi'l-Mesâlik fi Fikhi'l-İmâmi Mâlik*. Kahire: Dârü'l-Fazîlet, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmâmi's-Şâfiî*. 6 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1996.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî. *et-Tenbîh fi'l-Fikhi's-Şâfiî*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-Muhtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- Şîrvânî, Abdulhamîd el-Mekkî. *Hâşiyetü's-Şîrvânî*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2016.
- Takiyyüddîn es-Sübkî, Şeyhu'l-İslâm Ali b. Abdi'l-Kâfi - Tâcuddin es-Sübkî, Abdülvehhâb b. Ali. *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc alâ Minhâci'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl li'l-Kâdî el-Beydâvî*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Tayyâr, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *Vebelü'l-Ğamâme fi Şerhi 'Umdeti'l-Fikhi li'bni Kûdâme*. 8 Cilt. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1429.
- Teftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telvîhi ale't-Tavdîh li-Metni't-Tenkîhi fi Usûli'l-Fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Tetâi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Halîl. *Cevâhirü'd-Dürer fi Halli Elfâzi'l-Muhtasar*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2014.
- Tûfi, Necmüddîn Ebü'r-Rabî' Süleymân b. Abdilkaviy b. el-Kerîm. *Der'ü'l-Kavli'l-Kabîh bi't-Tahsîni ve't-Takbîh*. Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 1426.
- Türcan, Talip. "Şeriat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/571-574. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2010.
- Türk Hukuk Kurumu. *Türk Hukuk Lugatı*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 3. Basım, 1991.
- Umeyra, Şihâbuddîn Ahmed el-Burullusî. *Hâşiyetü'l-Umeyri (Hâşiyetân alâ Şerhi Minhâci't-Tâlibîn)*. 4 Cilt. Mısır: Şeriketü Matba'ati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, 1956.
- Yaran, Rahmi. "Kefâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/179-182. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2002.
- Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Küveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Küveyt, 1974.
- Zerkânî, Abdülbakî b. Yûsuf b. Ahmed. *Şerhu'z-Zerkânî alâ Muhtasarı Halîl ("el-Fethu'r-Rabbânî fi-mâ Zehele anhu'z-Zerkânî" ile birlikte)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.

- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *Teşnîfü'l-Mesâmi' bi-Cem'i'l-Cevâmi' li-Tâciddîn es-Sübkî*. 4 Cilt. Mektebetü Kurtuba, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh eş-Şâfiî. *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*. 6 Cilt. Küveyt: Vezâretü'l-Evkâfve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1992.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf. *Nasbu'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1973.
- Zeyla'î, Fahrüddîn Osman b. Ali. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 6 Cilt. Bolak: el-Matbaatu'l-Kübrâ, 1310.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmi ve Edilletühû*. 10 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Fıkr, 4. Basım, 1997.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** İbrahim Paçacı.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkîr

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 29-53

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501576

GELENEKSEL PARADİGMADA 'KUR'AN'DA MANASI BİLİNMEYEN ÂYETLER BULUNABİLİR Mİ?' TARTIŞMALARININ BAĞLAMI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

The Context and Conceptual Framework of the Discussions on 'Can there be Verses in the Qur'ân whose Meaning is Unknown?'

Muhammed İsa YÜKSEK

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye ror.org/03a5qrr21

Assoc. Prof., İstanbul University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Tafsir, İstanbul, Türkiye

✉ muhammedisa1@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0001-9521-7007>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.01.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 07.03.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” Atıf / Cite as: Yüksek, Muhammed İsa. "Geleneksel Paradigmada 'Kur'an'da Manası Bilinmeyen Âyetler Bulunabilir mi?' Tartışmalarının Bağlamı ve Kavramsal Çerçevesi". *Mütefekkîr* 11/21 (2024), 29-53. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501576>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

GELENEKSEL PARADİGMADA 'KUR'AN'DA MANASI BİLİNMEYEN ÂYETLER BULUNABİLİR Mİ?' TARTIŞMALARININ BAĞLAMI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Öz

"Kur'an'da manası bilinmeyen âyetler var mıdır?" sorusu klasik literatürde tartışılan problematiklerden birisidir. Konu, tefsir literatüründe Âl-i İmrân sûresi yedinci âyette geçen müteşâbih ve te'vil kavramları bağlamında veya mukaddimelerde ele alınır. Kelâm âlimlerinin birçoğu Kur'an'da anlaşılamayacak ifadelerin bulunamayacağını, müfessirlerin çoğunluğu ise Kur'an'da te'vili bilenemeyen âyetlerin yer aldığını savunurlar. Mütekellimünun, bu düşünceyi temellendirirken Kur'an'da çelişkinin veya anlamsız ifadelerin bulunmayacağını ispat refleksiyle hareket ettiği söylenebilir. Bu bağlamda meselenin bir kelâm-hitap problematiği olarak analiz edildiği görülür. Tefsir bağlamında ise Kur'an dili ve üslûbunun pratik yönleri murâdın ontolojik âidiyeti ile eşleştirilir. Araştırmada, klasik paradigmadaki manası bilenemeyecek âyetlerin varlığını savunanlar açısından anlaşılamayan âyetlerin anlaşılma için indirilen ve açık bir beyân olan Kur'an'da bulunmasının sebep olduğu paradoks, Kur'an'ın bütünüyle anlaşılır olduğunu savunanlar açısından ise insanın ontolojik ve epistemolojik sınırları sebebiyle hakikatini kavrayamadığı ifadelerin Kur'an'da bulunma vakası problematik olarak belirlenmiştir. Araştırmada müelliflerin varlık düşüncesinin ve kelâm sıfatına ait kabullerinin tartışmada belirleyici olduğu hipotezinden hareket edilmiş, söylem analizi yöntemiyle kavramlar ve teoriler tespit ve tasvir edilmiş, geleneksel tefsir paradigması müvacehesinde manası bilinmeyen âyetler, Kur'an'ın beyân keyfiyeti açısından anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Neticede aynı kelâm tasavvuruna sahip olan müelliflerin söz konusu tartışmadaki ayrışmalarının kavramsal çerçeveden kaynaklandığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Metodoloji, Te'vil, Müteşâbih.

The Context and Conceptual Framework of the Discussions on 'Can there be Verses in the Qur'ân whose Meaning is Unknown?'

Abstract

The question of whether there are verses in the Qur'ân whose meaning is unknown is one of the problematics discussed in the classical literature. The issue is discussed in the tafsîr literature in the context of the concepts of mutashâbih and ta'wîl mentioned in the seventh verse of Surah al-İmrân or in the introductory chapters of works of tafsîr. Most of the theologians argue that the Qur'ân cannot contain expressions that cannot be understood, while the majority of the commentators argue that there are verses in the Qur'ân whose interpretation cannot be known. It can be said that the mutakallimûn, in justifying this idea, acted with the reflex of proving that there are no contradictions or meaningless expressions in the Qur'ân. In this context, it is seen that the issue is analyzed as a problematic of theology and speech. In the context of tafsîr, the practical aspects of Qur'ânic language and style are paired with the ontological relevance of the will. In order to follow the debate in a healthy way, it is important to identify terminological and methodological distinctions. In the research, the paradox caused by the presence of incomprehensible verses in the Qur'ân, which was revealed to be understood and is a clear statement, for those who defend the existence of verses whose meaning cannot be known in the classical paradigm, and for those who argue that the Qur'ân is fully comprehensible, the fact of the presence in the Qur'ân of expressions whose truth cannot be grasped due to human ontological and epistemological limits is determined as problematic. In the research, the hypothesis that the authors' idea of

existence and their acceptance of the attribute of kalām are determinative was taken as a starting point. In the research, the concepts and theories embedded in the discourse analysis method were tried to be identified and described, and the verses whose meaning was unknown in the traditional tafsir paradigm were tried to be interpreted in terms of the declarative nature of the Qur'an. As a result, it has been determined that the divergence of the authors, who have the same conception of theology, in this debate stems from the conceptual framework.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Methodology, Ta'wil, Mutashābih.

GİRİŞ

Ulûmü'l-Kur'ân ve tefsir literatüründe muhkem-müteşâbih kavramlarının tanımları ve bu kategorilerin kapsamları, Âl-i İmrân sûresi yedinci âyet bağlamında veya bu âyetle ilişkilendirilerek belirlenmektedir. وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ifadesinde vâv'ın başlangıç (istînâfiyye) edatı mı atf harfi mi olduğu, başka bir deyişle vakfın nerede yapılacağı "Kur'an'da manası bilinemeyecek âyetler bulunmakta mıdır?" sorusuna mesnet teşkil eder. Vakfın lafzatullah üzerinde yapılacağını söyleyenler, dinin ahkâmı içerisinde aklın hakikatini kavrayamadığı hususlar bulunduğu gibi Kur'an'da da anlamını bilemediğimiz ifadelerin yer alabileceği kabulünden hareket ederler. Vâv'ı atf harfi olarak kabul edenler ise anlaşılmayacak ifadelerle hitapta bulunmanın hikmet sahibi bir hatibe yakışmayacağını, Allah'ın, kullarını bilmedikleri şeylerden sorumlu tut(a)mayacağını; Kur'an'da yer alan her bir ifadenin Allah'ın muradına delalet ettiğini ve kulların faydası için indirildiğini belirtmektedirler. Bu görüşte olanlara göre, Hz. Peygamber'in müteşâbihlerin manasını bilmediğini söylemek mümkün değildir. Peygamberimizin müteşâbin manasını bilmesi; ashabına öğretmesi, müfessirlerin de bu ifadeleri tefsir etmesi anlamına gelmektedir.¹ Ayrıca Âl-i İmrân sûresi yedinci âyette lafzatullah üzerinde vakıf yapıldığında, ilimde derinleşmiş kimselerin meziyetlerinin müteşâbihe iman ettik demekle sınırlı kalacağı, hâlbuki bu âyetlere iman konusunda herkesin eşit bulunduğu, bu mananın âyetin âlimlerin avama üstünlüklerine ve ayrıcalıklarına dair vurgusunu ortadan kaldırdığı söylenmiştir. Vâkıada da ilk dönemlerden itibaren müteşâbih kategorisinde yer alan âyetlerin te'vil edildiği gözlenmiştir. Özellikle mütekellimûnu bu düşünceye sevk eden şey ise müteşâbihin sadece Allah (cc) tarafından bilinebileceği söylendiğinde cahillere Kur'an'a dair bir ta'n kapısının açılacağı ve anlaşılmayan bir kelâmı hitabın yabancı dille hitapla eş değer olduğu; bunun Araplara zenci diliyle hitapta bulunma anlamına geleceği düşüncesidir.²

¹ Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001), 2/72-73. Bu bağlamda Mucâhid b. Cebr ve Mükâtil b. Süleymân'ın Âl-i İmrân sûresi 7. âyetteki müteşâbihât kelimesine verdikleri anlam için bk. Mehmet Altuntaş, "Mucâhid B. Cebr ve Mukâtil B. Süleymân'ın Tefsirlerinin Kaynak Açısından Değerlendirilmesi" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24 (2023), 210-211.

² Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Müteşâbihü'l-*

Müteşâbihi anlamı bilinebilen ifadeler/âyetler olarak tanımlayanlar da anlamı bilinemeyen ifadeler/âyetler olarak tanımlayanlar da beyân ve hi-dayet kaynağı olarak indirilen Kur'an'da müteşâbih kategorisinin bulunmasının hikmetlerine dair çeşitli tespitler yapmaktadırlar. Bu tespitler tarafların söylemlerini temellendiren argümanlar olarak okunabilir. Müteşâbihi anlamı bilinebilen âyetler olarak tanımlayanlar, bu ifadelerin âlimleri Kur'an'ın manalarının inceliklerini ve kapalı hususlarını araştırmaya yönlendirdiğini, bunun ise büyük bir sevaba vesile olduğunu, böylece âlimin cahile olan üstünlüğünün ortaya çıktığını söylerler. Yine Kur'an'da müteşâbih kategorisinin bulunması, farklı mezheplerin görüşlerini temellendirmesine imkân tanır. Bu temellendirmeler, tercihler ve te'viller birçok bilginin edinilmesini, dolayısıyla ilmi ilerlemeyi sağlar. Müteşâbihi anlamı bilinemeyen âyetler olarak tanımlayanlar ise bu ifadelerin imtihan sebebiyle Kur'an'da bulunduğunu, her ne kadar manaları bilinmese de mensuh âyetlerde olduğu gibi bu âyetlerin tilavetiyle ibadet edildiğini, Araplara kendi dilleri ile indirilen bir kelâmda anlamını bilemeyecekleri ifadelerin bulunmasının onların acizyetlerini kanıtladığını belirtirler.³

"Kur'an'da manası bilinemeyen âyetler/ifadeler bulunabilir mi?" sorusu, Âl-i İmrân sûresi yedinci âyet bağlamında tartışıldığında başlangıçta muhkem-müteşâbih ve te'vil kavramlarının detaylı ve çok yönlü bir şekilde analiz edilmesi gerekmektedir. Zira muhkem-müteşâbih kavramları ve bu kategorilerin muhtevaları hususundaki söz konusu ihtilaflar, Kur'an'da ümmetin bilemeyeceği âyetler bulunabilir mi? problematiğini odak noktası haline getirir. Her ne kadar bu sorunun cevabı verilirken kalkış noktası âyetteki vakıf yeri ve kavramların mefhumları gibi görülse de sorunun problematik (mesele) haline getirilmesiyle konunun ele alındığı bağlam alan değiştirmekte; tefsirden kelâma kaymakta, meseleden âyete (ilgili bağlamdan tefsire) yöneldiğimizde ise vakıf yeri ve kavramlarla ilgili tercihleri hitap teorileri belirlemektedir. Bu bağlamda vazedilen teoriye göre müteşâbihin te'vilinin âlimler tarafından da bilinebileceğini ancak vakfın lafzattullah üzerinde yapılması gerektiğini savunmak tutarlı bir hâl alabilmektedir.⁴ Dolayısıyla "Kur'an'da manası bilinemeyen âyetler/ifadeler bulunabilir

Kur'ân, thk. Adnan Zarzur (Kahire: Dârü't-Türâs, 1969) 15; Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mir'atü'l-usûl şerh-i Mirk'ati'l-vüsûl* (Dersaadet: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmâniye, 1310), 110; Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teyşir fi kavâ'idü 'ilmi't-tefsir*, thk. Enver Mahmud el-Mürsî (Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 2007), 76.

³ Zerkeşi, Burhân, 2/75-76, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 443-445.

⁴ İbn Teymiyye'nin te'vil teorisi bu hususa örnek teşkil etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre, Âl-i İmrân sûresi yedinci âyette müteşâbihin tefsirinin ve manasının sadece Allah tarafından bilindiği dile getirilmemektedir. Karşıt görüş savunulurken âyette te'vil kelimesinin kullanıldığı gözden kaçırılmaktadır ve aslında müteşâbihin bilinebilirliği ile ilgili tartışmanın mihenk noktası da bu husustur. İbn Teymiyye birçok delilin, ashab ve tabiîn uygulamalarının vakfın lafzattullah'tan sonra olduğunu gösterdiğini ifade eder. Ancak vakıf burada yapıldığında âyetin,

mi?” tartışmalarının arka planı ancak terminolojik ve kuramsal analizlerle deşifre edilebilir.

Araştırmada, klasik paradigmadaki manası bilinemeyecek âyetlerin varlığını savunanlar açısından anlaşılabilen âyetlerin anlaşılabilir için indirilen ve açık bir beyân olan Kur'an'da bulunmasının sebep olduğu paradoks, Kur'an'ın bütünüyle anlaşılır olduğunu savunanlar açısından ise insanın ontolojik ve epistemolojik sınırları sebebiyle kavrayamadığı hakikatlerin Kur'an'da bulunma vakası problematik olarak belirlenmiştir. Muhkem-müteşâbih ve te'vil konuları birçok kaynakta ele alınan veya kendisine dolaylı bir şekilde değinilen konulardır. Bu araştırmada söz konusu kavramlar doğrudan konu edilmemekte spesifik bir problematiğin çerçevesi klasik literatür ile sınırlandırılmakta; tartışmalar meseleyi felsefi temelleriyle ve hitap teorileri ile ilişkilendirerek analiz eden müellifler etrafında ele alınmaktadır. Araştırmada “söz konusu görüşlerin kavramsal düzeydeki farklılıklara ve hitap teorilerindeki ayrışmalara uzandığı” hipotezinden⁵ hareket edilmekte, tartışmaların uzandığı ontolojik öncüllerin görünür kılınmasıyla aynı konuda modern dönemde yapılan tartışmalara akademik-aktüel bir katkı sunmak hedeflenmektedir.

âlimlerin müteşâbihin tefsir ve manasını bilemeyeceğine delalet etmeyeceğini belirtir. bk. Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *el-İklîl fi'l-müteşâbih ve te'vil* (İskenderiyye: Dârü'l-İmân, ts.), 12.

⁵ Araştırmamızın konusu, ulümü'l-Kur'an ve tefsir alanlarında muhkem-müteşâbih, müteşâbih-müşkil, te'vil gibi başlıklar altında incelenen meselelerle ilişkili bir konudur. Erken dönemlerden itibaren müteşâbih-te'vil konusuyla alakalı müstakil eserler kaleme alınmış, ulümü'l-Kur'an ve tefsir eserlerinin birçoğunda bu meseleye dair tespitler/değerlendirmeler yapılmıştır. Müteşâbih konusuyla alakalı yapılan akademik çalışmaların bir kısmında konu genel hatlarıyla ve teorik vechesiyle araştırılmış, kimi çalışmalarda ise belirli müelliflerin müteşâbih âyetlere ve te'vile yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır. Özellikle belirli âyetler ve müellifler özelinde yapılan çalışmaların sayısı oldukça fazladır. Araştırmamız, müteşâbih-te'vil konusunun kapsamı içerisinde yer almakla birlikte, spesifik olarak Kur'an'da manası bilinemeyen âyetlerin varlığı sorununa odaklanmakta, klasik literatürde meseleyi felsefi boyutlarıyla tartışan tarafların paradigma ve argümanlarını analiz etmektedir. Hakkı Ünsal'ın müteşâbih âyetlerin kategorileri ve bu âyetlerin te'vili hususunda kullanılan din diline dair analizler yaptığı Müteşâbihatın Bilinebilirliği Sorunu (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005) başlıklı yüksek lisans tezi, Muhammed Coşkun'un kendisinde Kur'an'da Allah'ın zat ve sıfatlarına dair geçen ifadelerin salt bilgi aktaran ifadeler olarak değil, işlevsel boyutlarıyla okunması gerektiğine vurgu yaptığı, İslâm geleneğindeki te'vil nazariyesinin Tanrı hakkında konuşmanın tümel tasavvurlar ve akli ilkeler ışığında konuşma arayışı olduğunu vurguladığı “Tefsir Disiplini Bağlamında Tanrı Hakkında Konuşmanın Kavramsal Çerçevesi: Teşbih, Tenzih, Te'vil ve Müteşâbih” isimli makalesi, Mehmet Kara'nın Âl-i İmrân sûresi 7. âyetteki vakıf meselesi ışığında değerlendirdiği müteşâbihin bilinebilmesi meselesine dair “Müteşâbih Âyetlerin Te'vilinin Bilinip Bilinmemesi İle İlgili Yorumların Oluşmasında Âl-i İmrân Sûresi 7. Âyetteki Vakf Yerinin Rolü” başlıklı makalesi ve Vehbi Cansız'ın müfessirlerin müteşâbihin bilinip bilinemeyeceğine dair görüşlerine pratikte uyup uymadıklarını tahlil ettiği “Müteşâbih Kavramı Çerçevesinde Müfessirlerin Teori-Pratik Tutarlılığı Meselesi” başlıklı makalesi konumuza yakın çalışmalar olsalar da araştırmamızda belirlenen problematik ve hipotez hem kapsam ve muhteva hem de tartışmanın bağlamı, dili ve çıktıları açısından bu ve benzeri çalışmalardan ayrılmaktadır.

1. KUR'AN'IN BÜTÜNÜYLE ANLAŞILIR OLDUĞU İDDİASININ ARKA PLANI

Literatürde Kur'an'da manası bilinmeyen âyetlerin bulunamayacağı görüşü kelâm âlimlerine isnad edilir. Mütakellimûnu bu görüşe sevk eden temel düşünce, Kur'an'da anlamı bilinmeyen âyetlerin bulunması durumunda vahyin inzâlindeki faidenin ortadan kalkacak olmasıdır.⁶ Bu âlimler, söylemlerini naklî ve aklî bazı delillerle temellendirirler. Kelâmullahı anlamayı ve akletmeyi emreden;⁷ Kitapta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını,⁸ Kur'an'ın hidayet kaynağı, yol gösterici,⁹ delil, şifa, rahmet olduğunu¹⁰ ve apaçık bir Arapçayla¹¹ indirildiğini ifade eden âyetler bu konuda zikredilen naklî delillerin başında gelir. Zira bu düşünceyi paylaşanlara göre, anlaşılma-dığı takdirde Kur'an'ın bu âyetlerde zikredilen vasıfları işlevsiz kalacaktır.¹² Bu bağlamda üzerinde en çok durulan aklî deliller ise Allah'ın kullarına içlerinden hiçbirinin anlayamayacağı ifadelerle hitap etmesinin düşünüle-meyeceği; bunun Arap bir kimseye yabancı dille hitap etmeyle eşdeğer sayı-lacağı, hitaptan kastın karşıdakine bir şey anlatmak olduğu; anlaşılma-yan ifadelerle hitabın abes sayılacağı, Kur'anla muarızlara meydan okunduğu; bilinmeyenle/anlaşılma-yanla tehdidinin gerçekleşmeyeceği gibi argüman-lardır.¹³ Ayrıca, Kur'an'ın bütünüyle anlaşılır olduğu tezi temellendirilirken tefekkür ve tedebbür kavramlarının üzerinde durulur. Nitekim Allah Teâlâ Kur'an'ın, âyetleri tedebbür ve tefekkür edilsin diye indirilmiş bir kitap olduğunu bildirmişti¹⁴ ve bu hususta müteşâbih âyetleri istisna etmemiş-tir. Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in müteşâbihin te'vili hususunda zemmettiği kimseler, fitne ve te'vil arayışıyla müteşâbihin peşinden gidenlerdir. Mü-teşâbihi anlamak ve manasını bilmek için tedebbür edenlerle ilgili hiçbir zem bulunmadığı gibi bu kimseler övgüye de mazhar olmuşlardır.¹⁵

Kur'an'da manası bilinmeyecek âyetlerin bulunamayacağı görüşünün daha çok mütakellimûn tarafından dile getirilmesi veya kelâm ilminin di-namikleri çerçevesinde şekillenmesi, bu görüşün, vahyin/kelâmın anlaşıl-madığı takdirde işlevsiz kalacağı iddiasına cevap niteliğinde olduğunu ihsas eder. Bunu, konuyu bir problematik olarak ele alan ve anlaşılma-yan âyet-

⁶ bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Eşrâf, 1988), 188.

⁷ en-Nisâ 4/82; Muhammed 47/24.

⁸ el-En'âm 6/38.

⁹ el-Bakara 2/2.

¹⁰ Yûnus 10/58.

¹¹ eş-Şuarâ 26/193.

¹² Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn Fahreddîn er-Râzi, *Esâsü't-takdîs*, thk. Ahmed Hicâzî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986), 224-226.

¹³ Râzi, *Esâsü't-takdîs*, 227.

¹⁴ en-Nisâ 4/82; Sâd 38/29.

¹⁵ İbn Teymiyye, *İklîl*, 12.

ler-anlaşılması gereken Kur'an paradoksunu çözümleyen âlimlerin ifadelerinde doğrudan veya örtük bir şekilde görmek mümkündür. Müteşâbihlerin sadece Allah (cc) tarafından bilinebileceği görüşüne katılmadığını belirten İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) sözleri bu hususa örneklik teşkil eder. İbn Kuteybe'nin ifade ettiği üzere Allah, indirdiği her bir âyeti/ifadeyi kullarına bununla bir maslahat temin etmek ve bu ifadelerle kastettiği manaya delalet etmek için indirmiştir. İbn Kuteybe'nin bu tespiti arka planında eserinin yazım amacıyla örtüşen düşünceleri saklı tutar. O'na göre müteşâbihin sadece Allah tarafından bilineceği söylendiğinde Kur'an'da kusur arayanların eline koz verilmiş olur.¹⁶ İbn Kuteybe, söylemini pekiştirirken Hz. Peygamber'in müteşâbihin te'vilini bildiğine dair mutlak bir kabulden hareket eder. Âl-i İmrân sûresi yedinci âyette lafzatullah üzerinde vakıf yapıldığında ortaya çıkan "Müteşâbihin te'vilini sadece Allah bilir." anlamına rağmen Hz. Peygamber'in müteşâbihi bildiğini söyleyebiliyorsak, ashabın önde gelenlerinin de bu âyetlerin anlamını bilebileceğini düşünebiliriz. Ayrıca, hiçbir müfessirin -hurûf-i mukataa da dâhil- herhangi bir âyeti müteşâbihtir, anlamı bilinemez gerekçesiyle tefsir etmekten geri durduğu görülmüştür.¹⁷

Ebûbekir el-Bâkîllânî'nin (ö. 403/1013), Kur'an'ın her şeyin bilgisini ihtiva etmesi ve beyân olması ile içerisinde müteşâbih âyetlerin bulunması paradoksunu, kelâmullahta çelişkinin olamayacağını izah ederken ele alması da aynı bağlama işaret etmektedir. Bâkîllânî müteşâbihi zahirinde iştibâh bulunan, birçok farklı te'vile açık olan; bu sebeple kendisinden kastedilen manayı tespit edebilmek için araştırmaya, teemmüle, başka bir zahiri delile, akla vs. ihtiyaç duyulan ifadeler olarak tanımlamaktadır. Dolayısıyla ona göre müteşâbih, manasını Allah (cc) ile birlikte ilimde söz sahibi olanların da bildiği ifadelerdir. Zira Allah'ın (cc) Arapça olarak indirdiği Kur'an'da te'vili bilenemeyecek ve Arapların manasını anlayamayacağı âyetlere yer vermesi düşünülemez. Dilcilerden ve müfessirlerden "Bunun te'vili bilinemez." şeklinde aktarılan her ifadeyle alakalı Allah'ın muradını tespite imkân tanıyan deliller bulunmaktadır. Âlimlerin te'vilini bilebileceği bu âyetler, garîb ve müşkil lafızların bilgisine sahip olmayan, söz konusu delillere ve sahih nazara ulaşamayan, itikâdî problemlerinden dolayı cehalet ve şüphe içerisinde bulunan kimseler için müteşâbihtir.¹⁸ Bâkîllânî, bu tespitleriyle müteşâbihi farklı sebeplere binaen anlaşılma güçlüklerine sahip âyetler grubu olarak belirlemekte, bununla birlikte Kur'an'ın Araplara kendi dilleri ve hitap formlarıyla indiğini, dolayısıyla Arapça olan Kur'an'da manası bilinemeyecek âyetler bulunmadığını, bu kategorideki ifadelerin bazı kimseler

¹⁶ Dikkat edilirse bu yaklaşım tefsir değil, daha çok kelâm perspektifini yansıtmaktadır.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 98-100.

¹⁸ Ebûbekir b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, thk. Muhammed İsmâ el-Kudâ (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 776-778.

için teşâbüh içerdiğini ancak âlimlerin dil, nakil ve akıl gibi delillerle müteşâbihî te'vil edebileceğini savunmaktadır. İlginç olan, Kur'an'da manası bilenemeyecek âyetler bulunabilir mi? sorusuna gayr-i İslâmî unsurların itirazlarını ortadan kaldıracak şekilde cevap veren Bâkılânî'nin, anlamını sadece Allah'ın (cc) bildiği âyetlerin bulunduğu görüşünün de Kur'an'ın apaçık Arapça bir kelâm olmasıyla çelişmediğini temellendirmesidir. Bâkılânî'ye göre müteşâbihin te'vilini sadece Allah'ın (cc) bildiğini söylediğimizde de bu, Kur'an'ın beyân olmasıyla ve kendisinde hiçbir şeyin eksik bırakılmamasıyla çelişmez. Çünkü Kur'an'ın beyân, hidayet kaynağı ve apaçık olduğunu dile getiren âyetlerde bahsedilen hususlar, kulların bilmekle, amel etmekle ve gereklerini yerine getirmekle sorumlu tutuldukları şeylerdir. Başka bir ifadeyle bu âyetlerin anlamı mukayyedir. Yoksa bu âyetlerle, Kur'an'ın kelâm-ı ilâhînin sınırsız anlamlarına tafsîlî bir beyân olduğu kastedilmemiştir.¹⁹

Kur'an'da çelişkinin bulunmadığını ve anlaşılmayan âyetlerin yer almadığını ispat misyonuyla şekillenen bu görüşün hedef kitlesi ve bu kitlenin kabulleri problematiğin analizi açısından önem arz eder. Zira konu gayr-i İslâmî unsurların iddialarını çürütme amacıyla tartışıldığında anlamı bilenemeyen âyetler/ifadeler kategorisiyle kastedilen şeylerin ne olduğunu da bu bağlam belirler. Bunun yanında söz konusu görüşün hitap-kelâm teorileri ile ilişkilendirilmesi terminolojik birtakım analizleri de gerekli kılar. Bu görüşü savunan âlimlerden birisi olan Nevevî'nin (ö. 676/1277) ifadeleri bizleri anlamı bilinmeyen âyetler kategorisiyle neyin kastedildiğine odaklar. Nevevî, muhkem-müteşâbih tasniflerini ve Âl-i İmrân sûresi yedinci âyetteki vakıf meselesini incelediği satırlarda Allah'ın, manasını kimsenin bilmediği lafızlarla hitap etmesinin uzak olduğunu belirtir. Konuyla ilgili değerlendirmelerini sınırlı tutan Nevevî'nin, aktardığımız tespitinin hemen ardından Allah'ın bir mana ifade etmeyen lafızlarla tekellüm etmesinin imkânsız oluşu üzerinde bir ittifaktan bahsetmesi dikkat çekicidir. Zira Nevevî'nin üzerinde ittifak olduğunu söylediği husus, Kur'an'da mühmel ifadelerin bulunmasının imkânsızlığıdır.²⁰ Nevevî'nin Kur'an'da mühmel ifadelerin bulunmamasını neredeyse mutlak müteşâbihlerin bulunmadığı söylemini desteklemek için kullandığı göz önünde bulundurulursa "hiçbir kimsenin manasını bilmediği âyetler" grubunu delaleti olmayan bir kategori şeklinde düşündüğü söylenebilir.

Ne var ki, Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve İbn Teymiyye (ö. 622/1225) gibi konuyu kelâm-hitap-delalet teorileriyle ilişkilendiren müellifler bu görüşe teorik bir çerçeve kazandırırılar. Kâdî Abdülcebâr'ın, Mü-

¹⁹ Bâkılânî, *İntisâr*, 775.

²⁰ Ebû Zekerriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahîh-i Müslim*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392), 18/218.

teşâbihü'l-Kur'ân isimli eserinde akıl ve aslah ilkeleri üzerine kurguladığı delalet teorisine yöneltilebilecek itirazlara cevap verirken ele aldığı konulardan birisi de müteşâbihin delaleti meselesidir. Kâdî Abdülcebâr karşıt söyleme ait farazî bir itirazı dillendirdiği satırlarda müteşâbihin te'vilinin sadece Allah tarafından bilindiğine ve müteşâbih âyetlerin indirilme sebebinin onlara iman olduğuna dair genel bir kabulün bulunduğundan bahseder. Bu tespitlerden sonra onun karşıt tarafa ait bu söylemi kendi iddialarını haklı çıkaracak bir noktaya evirdiği hissedilir. Zira bu söyleme göre müteşâbihin muhkemden ayrıldığı iki husus vardır: Birincisi, müteşâbihten kastedilen anlamın muhkemden kastedilen anlam gibi tespit edilir olmaması, ikincisi ise müteşâbihin muhkem gibi bir delalet taşımamasıdır. Hatta hurûf-i mukataanın bir mana karşılığında vazedilmediğini düşündüğümüzde müteşâbihin hiçbir surette dâl olarak muradı için olmadığı söylenebilir. Bu noktada Kâdî Abdülcebâr karşıt tarafın dilinden kendisine iki seçenek sunar: Çoğunluğa ait bu kabulü kendi delilleriyle çürütmek yahut müteşâbihin muradının sadece Allah tarafından bilinebileceğini söyleyerek -haşa Allah'ın bu âyetleri indirmekle abesle iştigal ettiğini kabul etmek...²¹

Kâdî Abdülcebâr bu iddiaya cevap verirken, kendi ilkelerinin belirlediği bir hitap teorisini betimler: Allah'ın amaçsız/faydasız bir şekilde hitap etmesi mümkün değildir. Bu amaç ise kullara dönük olmalıdır. Dolayısıyla Allah diğer fiillerini kulların maslahatlarına uygun şekilde ortaya çıkardığı gibi hitabıyla da kullarına fayda sağlamayı amaçlar. Hitabın faydası hitabın kendi cinsiyel veya sıfatlarıyla gerçekleşmez. Daha açık bir ifadeyle hitapla sağlanan fayda manaya dönük olmalıdır. Bundan dolayı amacı muhatabına bir şey anlatmak olan kimsenin yabancı bir dille konuşması düşünülemez. Allah'ın hitabıyla amacı, kullarına fayda sağlamak olduğundan kelâmının hepsinde kendisiyle muradın tespitine imkân tanıyan bir delaletin bulunması gereklidir. Üstelik Kur'an'ın bir kısmında kulların manasını bilemeyecekleri âyetlerin bulunduğunu söylesek aynı durumun Kur'an'ın diğer âyetleri için de geçerli olabileceği iddia edilebilir. Bu ise Allah'ın hitabındaki hiçbir ifadeye güvenememizi, Allah'ın bu şekilde abesle iştigal etmiş ve Araplara yabancı bir dille seslenmiş olmasını gerektirir. Bütün bu varsayımların yanlışlığı ise ortadadır.²²

Kur'an'ın bütünüyle anlaşılır olduğunu iddia eden önemli isimlerden birisi olan İbn Teymiyye, birçok âyetin muhkem-müteşâbih ayrımı yapmaksızın Kur'an'ı anlamayı emrettiğini, sahabenin ve tabiînin de bu amaçla Kur'an'ı başından sonuna kadar tefsir ettiklerini söylemektedir. İbn Teymiyye, bu iddiayı temellendirirken te'vil ile âyetin manasını anlamayı birbirinden ayırmaktadır. Ona göre çokanlamlı bir kelime olan te'vil, Âl-i İmrân

²¹ Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 13.

²² Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 13-14.

sûresi yedinci âyette, kendisinden bahsedilen olgunun dış dünyada varlık kazanması anlamında kullanılmaktadır. Örneğin “Güneş doğdu” cümlesinin te’vili, bütün ortam bilgileri, şartları ve sıfatlarıyla güneşin doğma hadisesidir. Bu olayın dış dünyadaki hakikatine sadece dil ile ulaşamaz. Dil, temsil, teşbih ve ortak olguları kullanmak suretiyle bu hakikati mümkün olduğu kadar tasvir görevini üstlenir.²³ İbn Teymiyye, Kur’an’da haber verilen kıyamet, dâbbetü’l-arz, Ye’cuc-Me’cuc gibi kıyâmetin şartları, âhirette karşılaşılabilecek durumlar, cennet-cehennem, nimet ve azap çeşitlerinin hakikat, vakit ve hallerini ancak Allah’ın bilebileceğini ifade eder. Yine bizim cennet nimetlerini hakikatleri itibariyle idrak edemediğimizi, bu nimetler ile dünyadaki benzerleri arasındaki ortak olgulardan ve sıfatlardan hareketle bazı bilgilere ulaşabildiğimizi ancak bu bilginin kuşatıcı bir hakikat bilgisi olmadığını vurgular. Bu hakikatler, Kur’an’da dile getirilen mezkûr hususların te’villeridir.²⁴

İbn Teymiyye’nin ilâhî sıfatların te’vili hususundaki perspektifine zemin hazırlarken yaptığı te’vil-tefsir ayrımı teorisinin odak noktasını teşkil etmektedir. İbn Teymiyye’ye göre, haberin bilgisini kuşatmak, onun manalarını tam anlamıyla bilmek, habere konu olan olgunun te’vilinin gelmesi ise onun bizatihi vuku bulmasıdır. Haberi bilmek ile habere konu olan şeyi bilmek birbirinden farklıdır. Haberi bilmek Kur’an’ın tefsirini bilmeye, haber verilen olguyu bilmek ise Kur’an’da haber verilen hususların te’vilini (yani dış dünyadaki gerçekliğini) bilmeye denk düşer. İbn Teymiyye dil-gerçeklik ilişkisini delalet teorisi ile ilişkilendirerek açıklar. Ona göre, haberin manasının zihnî bir bilgi formu vardır. Bu mananın hâriçte sabit bir hakikati de bulunmaktadır. Dil başlangıçta zihindeki manaya delalet eder. Bu mana ise o dış dünyadaki hakikate delalet ederek haber ile bu haberde bahsedilen şeyin hakikati arasında ortaç olur. Te’vil, dış dünyadaki gerçeklik iken tefsir bilgisi, zihnî bilgidir. Kur’ân’ın -te’vili bilinmese de- muhkem-müteşâbih bütün âyetlerinin tefekkür ve tedebbür amacıyla, anlaşılacak ve bilinmek için indirilmiş olması bu zihnî bilgi formuyla alakalıdır.²⁵ İbn Teymiyye’nin bu şekilde nasslarda Allah’a isnad edilen sıfatların, fiillerin ve organların tefsiri hususundaki görüşlerine teorik bir çerçeve çizdiği görülür. Zira İbn Teymiyye’nin te’vil-mana ayrımı esasında İmam Mâlik’ten (ö. 179/795) rivayet edilen ve selevin ilâhî sıfatların tefsirine yaklaşımını belirleyen *معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة* mottosunu temellendirmektedir. Bu yaklaşıma göre, müfred veya mürekkeb müteşâbih ifadenin lafzî delâleti zihnî düzeyde bilinir (معلوم). Medlûlün mahiyetini ve keyfiyetini (hakiki-hâriçteki varlığı) ise ancak Allah bilir (مجهول). İbn Teymiyye’nin, bu

²³ İbn Teymiyye, *İklîl*, 28.

²⁴ İbn Teymiyye, *İklîl*, 16-17.

²⁵ İbn Teymiyye, *İklîl*, 21.

analizleriyle Kur'an'da mühmel ifadelerin bulunmadığı kabulü ile Kur'an'da anlamı kuşatılmayacak hakikatlerin/ifadelerin varlığını bir arada makul bir terminolojik çerçevede izah ettiği düşünülebilir. Bu teorik bakış açısı Kur'an'da müteşâbihlerin olduğunu söyleyen -özellikle- tefsir paradigmasının müteşâbih kategorisini nereye konumlandığına dair bir ilgi uyandırır.

2. TARTIŞMANIN TARAFLARINA GÖRE MÜTEŞÂBİH KATEGORİSİNİN TANIMI

Kur'an'ı anlamının imkânı ve keyfiyeti hem Kur'an'da zikredilen hususların mahiyetiyle hem de anlamın dikey-yatay uzanımlarıyla ilişkilidir. Kur'an'da ontolojik ve zamansal farklılık gibi etkenler sebebiyle muhatabın hakikat bilgisine sahip olmadığı bilgiler-varlıklar bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle Kur'an'da muhatabın mahiyetini bilmediği ancak isimleri zikredilen hususlar vardır. Geleneksel paradigma açısından anlamın yatay ve dikey uzanımlarını kuşatmak ise mutlak alîm olan Allah'ın ilmine vukufiyeti gerektirmektedir²⁶ ve bu, Allah'ın ilim sıfatını ihâta anlamına gelmektedir. Zira Kur'an dilinden kaynaklanan çokanlamlılıklar bir ifadeyle ilgili birden fazla anlama kapı aralayabilmektedir. Yahut her ne kadar ifade açık olsa da murâdın aidiyeti ve metafizik boyutu anlamada seviyesel bir farklılığı gerektirmektedir. Bu hususlar da pratikte teşâbühe neden olmaktadır.²⁷

Geleneksel tefsir paradigmasında çoğu kez bu tespitlerden sonra Kur'an'ın mahiyet, muhteva ve üslûp özellikleri kelâmullahın anlaşılma gerekliliği açısından yeniden düşünülür. Bu, Kur'an'ı anlamının dinin pratik boyutuyla ilişkilendirilmesi; başka bir deyişle anlamının teklif açısından anlamlandırılması ve teşâbüh olgusunun vahyin indiriliş gayesi çerçevesinde okunması demektir. Bu bağlamda gayeleri ve hikmetleri açısından ibadetler ikiye taksim edilir: Bunlardan birincisi namaz, zekât, oruç gibi aklımızla hikmetlerini kavrayabildiğimiz ibadetlerdir. Örneğin namazın Yaratana bir boyun eğme, zekâtın muhtaçlara iyilik etmek, orucun ise nefsi baskılamak gibi hikmetleri vardır. İkincisi ise Hac menâsiki gibi hikmetini kavrayamadığımız ibadetlerdir. Örneğin şeytan taşlamanın veya Safa ile Merve arasında say'ın hikmetini bilmeyiz. Râzî'nin (ö. 606/1210) aktardığı üzere, Allah'ın hikmetini kavrayamadığımız ibadetleri emretmesinin de güzel olduğu noktasında tahkik ehlinin ittifakı vardır. Birinci gruptaki ibadetleri yerine getirmek, akılla kavranan maslahatlardan dolayı Allah'ın emrine boyun eğme noktasında kemale delalet etmez. Ancak ikinci gruptaki ibadetler akli açıdan temellendirilemediğinden bu ibadetleri yapmak sadece emre itaatten kaynaklanır. Problem bağlamında yapılan bu tespitlerin amacı fiil-

²⁶ Râğıb el-İsfahânî, *İ'tikâdât*, 189.

²⁷ Râğıb el-İsfahânî, *İ'tikâdât*, 189.

lerle ilgili mezkûr ayrımın haberlere taşınmasıdır: Fiillerde olduğu gibi sözlerde de manasını bildiğimiz ve manasını hiçbir surette bilemediğimiz iki kısmın bulunması gayet anlaşılır bir husustur. Allah Teâlâ'nın manasını bilemediğimiz âyetleri indirmesindeki ve okumamızı emretmesindeki sebep onun emirlerine boyun eğmemiz ve ubûdiyet hususunda kemâlin ortaya çıkmasıdır.²⁸

Müteşâbihâtı dinin yaşanması hususunda bilgisine ihtiyaç duyulmayan alan olarak belirleyen Taberî (ö. 310/923), Kur'ân'ı te'vil şekillerini incelerken üç kategoriden bahseder: Bunlardan birincisi, te'viline sadece Hz. Peygamber'in (sav) beyânıyla ulaşılabilecek âyetlerdir. Bu kategori emir, vucûb, nedb, nehiy, hudûd, ferâiz gibi Hz. Peygamber'in beyânı olmadan bilinemecek ifadeleri, yani ahkâm âyetlerini içerir. Bu alanda Hz. Peygamber'in nass statüsündeki beyânı olmadan yahut ümmetin kendisinden yola çıkarak bu hükümleri tespit edebileceği yine Hz. Peygamber'in vazettiği delâletler olmadan kimsenin bir görüş beyân etmesi caiz değildir. İkincisi, kıyametin kopması sûra üflenmesi ve Hz. İsâ'nın inmesi gibi gelecekte vuku bulacak olayların vakitlerine dair bilgiler içeren âyetlerin teşkil ettiği kategoridir. Bu olayların ne zaman gerçekleşeceğini sadece Allah bilir. Bu hadiselerin te'vili, sadece haber verildiği kadarıyla ve şartları etrafında konuşulabilir. Zaten Hz. Peygamber de bu konularda bilgi verirken bizzat vakitleri tayin etmemiş, olayların şartlarından bahsetmiştir. Üçüncü kategoride ise Arap dilini bilen her kimsenin bilgisine sahip olduğu ifadeler yer alır. Cümlelerin anlamını tespitte imkân tanıyan i'râb bilgisi, müşterek olmayan isimlerin müsemmaları ve izafe edildiği varlığın ayırıcı vasfı olan sıfatların mevsufları bu seviyede sahip olunan bilgilerdir.²⁹ Taberî'nin metodolojisinde muhkem, tek manaya gelip başka bir te'vile muhtemel olmadığından sadece dilbilimsel verilerle anlaşılabilen ve birden fazla manaya muhtemel olup murâdın Allah'ın veya Hz. Peygamber'in beyânı ile tespit edilebildiği âyetlerdir. Bu ikinci gruptaki muhkem âyetlerin murâdı âlimler tarafından tespit edilebilecek hüviyettir.³⁰ Müteşâbih alanı ise manası sadece Allah tarafından bilinen; kıyametin kopma anı, güneşin batıdan doğma zamanı, Hz. Peygamber'in ümmetinin dünyada varlığını ne kadar sürdüreceği gibi hususlara

²⁸ Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 228.

²⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Riyad: Dâru Hicr, ts.), 1/68-70. Bu tespitler, Taberî'nin dili bilen herkesin anlayacağı anlamlar derken, çokanlamlılık gibi dilden kaynaklanan anlaşılma güçlüklerini dikkate aldığı ve bu özelliklere sahip olan âyetleri/ifadeleri kategorinin dışında bıraktığı göstermektedir. Örneğin Arapçayı bilen herkes âyetlerde geçen ifsâd ve islâh kelimelerinin manasını anlar. İfsâd, terkedilmesi gerek zararlı hususlarla, islâh ise yapılması gereken faydalı şeylerle ilgili kavramlardır. Her ne kadar Allah'ın ifsâd ve islâh kapsamında tanımladığı manaları bilmese de Arapça bilen herkes bu kavramların bahsedilen manalarına hakimdir. Zira bu kelimelerin anlamları dilbilgisiyle, kavramların içerdiği ahkâm bilgisi Efendimizin beyânıyla elde edilir.

³⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/201.

ilişkindir.³¹ Taberî'ye göre, bir beyân ve hidayet kaynağı olarak inzal edilen Kur'an kendisiyle amel etmek için indirilmiştir. Kur'an'ın hayata yansması ise ancak anlaşılması ile mümkündür. Taberî'nin bu tespitlerinin mutlak olduğu zannedilmemelidir. Zira o anlamı dinin pratik boyutuyla ilişkilendirir ve Kur'an'ın anlaşılma gerekliliğini bilgisine ihtiyaç duyulan hususlar çerçevesinde değerlendirir.³²

Taberî'nin görüşleri bize onun müteşâbihatın bilinmemesini Kur'an'ın anlaşılmasıyla eş değer tutmadığını gösterir. Aslında bu, tefsir/te'vil tasnifinde mutlak müteşâbih kategorisine yer açan genel bir eğilimdir. Müteşâbih kategorisini³³ mutlak ve izâfî olmak üzere ikiye ayıran Şâtıbî'de (ö. 790/1388) bu eğilim netlik kazanır. Şâtıbî'ye göre, mutlak müteşâbihler, Âl-i İmrân sûresi yedinci âyette zikredilen, bilmemiz mümkün olmayan ve muradını tespit için elimizde bir delilin bulunmadığı âyetlerdir. Müctehid, şeriatın asıllarına bakarak kuşatıcı araştırmalar yapsa da bu ifadelerin manasını tespit edecek bir asıl veya maksuduna delalet edecek bir delil bulamaz. Şâtıbî'ye göre bunlar çok değil, azdır. Ayrıca bu grupta yer alan âyetler sadece kendisine iman edilecek manalarla ilgilidir, teklife konu olmaz.³⁴

Mamafih ister dinin yaşanması hususunda kendisine ihtiyaç duyulmayan bilgiler isterse gizlilikte son dereceye ulaşmış, bilinme ümidi kalmamış ifadeler denilsin tefsir terminolojisinde mutlak bir müteşâbih kategorisi üzerinde neredeyse uzlaşmıştır. Esasında bu kabulün temelinde Abdullah İbn Abbas'tan nakledilen dörtlü tefsir tasnifi bulunmaktadır. Bu tasnife göre, tefsir dört vecihtir. 1) Hiç kimsenin bilmediğinde mazur kabul edilemeyeceği anlamlar 2) Arapların Arapçanın anadilleri olması hasebiyle sahip olduğu bilgiler 3) Âlimlerin bildikleri anlamlar 4) Sadece Allah'ın bildiği anlamlar.³⁵ Bu tasnif dikkate alındığında, Âl-i İmrân sûresi yedinci âyetteki müteşâbih kategorisi te'vilinin bilinebilirliği açısından üç başlık altında incelenebilir: 1) Keyfiyyet, zaman ve ahvâl bilgisine sahip olunamadığından hakikatleri tespit edilemeyen varlıklar ve olgular 2) Namaz ve hac gibi birçok ibadette yaptığımız ancak sebebini/manasını bilmediğimiz hareketlere benzer şekilde manasını bilmeden sadece okumakla emrolduğumuz ifadeler³⁶ 3) Muhtemel manaları olup müfessirlerin tefsirinde ihtilaf ettiği;

³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/199.

³² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/199-200.

³³ Şâtıbî bu kategoriye şeriat bağlamında ele alır. Bu kapsam, eserin kurgusu ve müellifin teorisi açısından önem arz eder.

³⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Al-i Salman (Huber: Dâru İbn Affan, 1997), 3/315.

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/70.

³⁶ Bu bağlamda literatürde İsrailoğullarının da "hitta" sözünü söylemekle emroldukları hatırlatılmaktadır. Bu ifade, "hitta" kelimesinin manasından mücerret olarak telaffuzu bir itaat göstergesi olduğundan konuya örneklik teşkil etmektedir. Başka bir deyişle bu emir, "hitta"nın telaffuz edilmesiyle, bu suretle Allah'a itaatle gerçekleştirilecektir. Kur'an'da yer alan bazı

Allah'ın kendisinden kastettiği muradın tespiti hususunda kesin kanaat bildirilemeyen âyetler.³⁷ Dolayısıyla -Şâtıbî'nin ve İbn Âşûr'un (1879-1973) altını çizdiği üzere³⁸- müteşâbih kategorisi katmanlı bir alandır ve yukarıdaki tasniflerin 3. maddelerinde yer alan ifadelerle ayrıca eğilmek gerekir. Zira bu ifadelerin delaletleri ile ilgili te'viller yapılabilir de murâd-ı ilâhî'nin tespiti noktasında kesin kanaat bildirilememesi Kur'an'ı anlamının neliğinin tekrar sorgulanmasını gerektirir. Durumun farkında olan Kâfiyeci (ö. 879/1474), yaptığı muhkem-müteşâbih tasnifiyle bir taraftan izâfî müteşâbih kategorilerini taksiminde içine çeker diğer taraftan her iki ana kategoriye (muhkem-müteşâbih) muhteva analiziyle Hanefî usul terminolojisine bağlar. Ona göre ihtimal ve iştibâhtan korunmuş, ibaresi açık olan muhkem kategorisinin altında zâhir, nass, müfesser ve muhkem kısımları; ibaresi iştibâh barındıran ve muhtemel olan müteşâbih kategorisinin altında ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih kategorileri yer alır. Müteşâbih üst kategorisinin altında yer alan "müteşâbih" beyân beklentisi kesilecek şekilde gizlilikte (hafâ) son seviyeye ulaşmış, manasını elde etmek için hiçbir yolun bulunmadığı ifadelerden oluşur.³⁹

Yukarıda betimlemeye çalıştığımız yaklaşım geleneksel tefsir paradigmasının hâkim unsuruna aittir. Bu yaklaşıma göre anlamı bilinmeyen âyetlerin varlığı Kur'an'ın beyân keyfiyetiyle çelişmez. Çünkü kendisiyle ibadet olunan bu âyetler, dinin yaşanması hususunda bilgisine ihtiyaç duyulan ifadeler değildir. Ayrıca Kur'an'da bu âyetlerin yer almasının birçok hikmeti vardır. Kur'an'da te'vili bilinmeyecek âyetlerin bulunamayacağını iddia edenlere göre ise müteşâbih alanı yeterli donanıma sahip olan âlimlerin manasını anlayabileceği âyetlerden müteşekkildir. Aslında bu yaklaşım da Kur'an âyetlerini muhkem-müteşâbih ayırımına tabi tutar; muhkemi tek anlama geldiğinden vs. dilbilimsel saiklerle anlamı tespit edilen, müteşâbihi ise yine belirli sebeplerden dolayı manası kapalı olan âyetler olarak tanımlar. Dolayısıyla bu görüşün müteşâbih kategorisi genel tefsir eğiliminin te'vil edilebilen/izâfî müteşâbihler kategorisine denk düşer. Farklı terminolojik kabullerden hareket etmesi sebebiyle Kur'an'da anlamı bilinmeyecek âyetlerin bulunamayacağını söyleyen birçok âlimin bu noktada genel tefsir eğilimi ile uzlaştırılabileceği görülmektedir. Ne var ki Kur'an'da anlaşılama-

ifadelerin, te'villeri bilinmediği halde tilavetiyle emrolunmamız bu tilavetin/ibadetin de Allah'ın muradı olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu ifadelerde elfâzın ibadetteki/tilavetteki varlığı bizi lafzî delaletlerini de kapsayan küllî bir anlam alanına açabilir. Örneğin "hitta" kelimesinin söylenmesi bu kelimenin lafzî delaletini de kapsayan, medlûlün bilfiil görünür olduğu bir itaat göstergesi olarak düşünülebilir.

³⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Muqaddimetü Câmî'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtîha ve meâlî'i'l-Bakara*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1984), 87-88.

³⁸ Muhammed b. et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunûsiyye, 1984), 3/158-160.

³⁹ Kâfiyeci, *Teysîr*, 72-73.

yan âyetlerin bulunabileceği kabulünün hitabın işlevi ile çeliştiği, anlam aktarımı gerçekleşmediğinde bu âyetlerin işlevsiz kalacağı ve Allah'ın abesle iştigal etmiş olacağı gibi itirazları dile getiren bazı yaklaşımların anlamı âlimler tarafından belirli şartlar müvacehesinde tespit edilen müteşâbih alanını iddiaları ve delilleri açısından tutarlı bir biçimde açıklamaları zordur. Zira burada söz konusu iddialar temellendirirken iki kabulden hareket edilmektedir: Bunlardan birincisi, kusursuz bir hitabın mahiyet, keyfiyet ve işlev açısından anlam aktarımını zorunlu kılması; ikincisi ise Kur'an'ın inzal amaçlarının onun bütünüyle anlaşılmasını gerektirdiğidir. Aslında bu iki kabulün ilâhî hitapta muhkem-müteşâbih ayrışmasına da engel teşkil ettiği söylenebilir. Nitekim bu hitabın sahibi Allah (cc), muhatabı ise bütün insanlardır. Muhkem-müteşâbih taksimi esas alındığında müteşâbih alanı, hitap teorisi ve Kur'an'ın nüzul sebebi açısından tam anlamıyla gerçekleşmeyen bir hitap ve aktarılamayan bir anlam tanımlamasını gerektirir. Hatta Allah'ın kullarına ancak onlara bir fayda sağlamak amacıyla hitap ettiği öncülüyle meseleye yaklaşan mutezili yaklaşım açısından muhkem kılınmayan her ifade, hitabın gerçekleşme amacıyla çelişmektedir. Kur'an murâd-ı ilâhîyi kullara ulaştırmak için indirilmiş, hidayet, şifa ve rahmet kaynağıdır. Bu açıdan her sözünü muhkem bir biçimde indirmeye kâdir olan Allah'ın, bu hitabın içerisinde müteşâbih ifadelere yer vermesi nasıl izah edilecektir?

Bu sorgulamalardan sonra hitabın bütünüyle muhkem olmamasının, Allah'ın bütün âyetleri muhkem bir şekilde indirebilecekken vahyin bir kısmını müteşâbih kılmasının ve müteşâbih alanı içerisinde zahiri çelişkiler barındıracak ifadelerin bulunmasının sebebi, hikmet tespitlerine evrilir.⁴⁰ Hikmet tespitlerini ise birincil derecedeki kabullerin şekillendirdiği görülmektedir. Dolayısıyla benzer hikmet okumalarının Kur'an'da manası kullar tarafından tespit edilemeyecek âyetlerin bulunabileceğini savunanlar tarafından da yapılması bir o kadar mümkün ve kendi kabulleri açısından tutarlıdır. Örneğin bu soruları Kâdî Abdülcebâr'a yöneltip müteşâbih kategorisinin iddialarıyla çeliştiğini dile getirseniz, size dönüp söyleyeceği ilk şey, aslah teorisini kabul etmeyen bir kimseyle bu konuyu tartışamayacağı, zira konunun Allah'ın sadece kullarına fayda sağlayan şeyleri yapacağına dair

⁴⁰ Kur'an'da te'vili bilenemeyecek âyetlerin bulunmadığını savunanların da kabul ettiği üzere, bilgilerin ve fiillerin edininemeyecek yolları ve şekilleri farklıdır. Bunlardan kimisine zorunlu olarak kimisine ise kesbedilerek; bir kısmına zorlukla diğer kısmına kolaylıkla ulaşılır. Dolayısıyla maslahat bazen edinilen bilginin açık bazen de kapalı olmasını gerektirir. Bu açıdan muhkem kategorisindeki her bilgi dahi aynı seviyede açık değildir. Kur'an'da muhkem-kategorisinin yanında müteşâbih alanının bulunması, âyetler üzerinde tefekkür etmek, taklid yerine delillere dayanarak bilmek, zahiri çelişkileri giderirken aklî ve naklî çıkarımlarda bulunmak, dolayısıyla meseleleri derinlemesine incelemek, yetersiz kaldığı durumlarda âlimlerin bilgisine başvurmak, müteşâbihin manasını elde etmek için gösterilen çabanın daha fazla sevabı gerektirmesi, her ekolün kendi görüşlerini temellendirmek için âyetlerin detaylarıyla ilgili analizlerini ve nazarlarını genişletmesi gibi hikmetleri muhtevidir. Kâdî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 23-30.

temel kabulden sonra konuşulabileceği olacaktır.⁴¹ Bu kabulden sonra Allah'ın her fiilinin (kelâmın da bir fiil olduğu tezinden hareketle) doğru, hikmete mebni ve kulların faydasına uygun olduğu söylenecek, dolayısıyla Kur'an'da müteşâbih kategorisinin bulunmasının da zorunlu olarak kulların menfaatini temin ettiği belirtilecek, bizim hikmetleri kavrayamamızın bu hakikati ortadan kaldırmadığı tespit edilecektir.⁴² Yine Kādî Abdülcebbâr'a peki öyleyse "muhababına bir mana aktarmak isteyen her kimsenin kelâmı da bu hikmetlere sahip olmalı, dolayısıyla müteşâbih/zor anlaşılan ifadeler barındırmalı değil mi?" deseniz, aynı asıla işaret edecek, müteşâbih ifâdelelerin Allah'ın kelâmında hikmetli olmasının "Allah kulları için en faydalı olanı yapar" ilkesinden kaynaklandığını belirtecektir.⁴³

Kur'an'da manası bilinemeyecek âyetlerin bulunmadığını savunanlar açısından müteşâbih kategorisinin pratikteki karşılığının teoriyle uzlaşısı da güç bir hal almaktadır. Meseleyi kelâm ve hitap teorileri ile ilişkilendiren Kādî Abdülcebbâr'ın bu konuda dikkat çekici bir örneklem olduğu söylenebilir. Kādî Abdülcebbâr Allah'ın müteşâbih ifadelerden muradının kullar tarafından bilinebileceğini, ancak muhkem ile müteşâbihin açıklık-kapalılık açısından farklı olduğunu belirttikten sonra bu âyetlerden muradın nasıl tespit edileceğine de değinir. Kādî Abdülcebbâr'a göre Kur'an elfâzının delaletinin bilinebilmesi için öncelikle, kişinin Allah'ın sıfatlarını bilmesi, O'nun hiçbir şekilde kabîh olanı yapmayacağını, hitabında kullarının maslahatını gözettiğini (dolayısıyla onlara muradını anlaşılır kılmayı) anlaması gerekir. Bunlar idrak edildiğinde Kur'an'ın hüccet olduğu, onda yalan bulunamayacağı ve her âyetle Allah'ın muradına ulaşılabilceği ortaya çıkar. Ne var ki muhkem ilk duyulduğunda anlaşılan, dilbilimsel olarak zâhir anlamına hamledilen ifadelerdir. Müteşâbih ise anlaşılabilmesi için daha fazla nazara, aklî gerekçelere ve çeşitli karinelere ihtiyaç duyulan âyetler grubudur.⁴⁴

Kādî Abdülcebbâr muhkem-müteşâbih âyetlerin murada delalet vecihlerini belirlerken sözle (kelâm) ilgili çeşitli taksimler yapar. Ona göre sözün delalet yönleri ile ilgili iki husustan bahsedilmelidir. Bunlardan birincisi hitap ve hitabın konusuyla, diğeri ise hitabın kendisine delalet ettiği aklî ve sem'î hükümlerle alakalıdır. Hitap, 1) Muradı tek başına ifade eden, delalet konusunda başka bir karineye ihtiyaç duymayan ve 2) Gerektirdiği manaya delalet hususunda başka bir delile ihtiyaç duyan olmak üzere ikiye ayrılır.

⁴¹ Kādî Abdülcebbâr eserinde karşı tarafa geçip bahsettiğimiz soruları sormakta ve bu cevabı vermektedir.

⁴² Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 21-22.

⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 27. Ehl-i sünnet her ne kadar hikmet çerçevesinin dışına çıkmasa da Allah'ın kullar için aslah olmayanı imtihan vesilesiyle murâd edebileceğini düşünmektedir. bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, thk. Fatma Y. Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/305-306.

⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 30-32.

Sonra bu ikinci kısım da kendi içerisinde ikiye ayrılır: a) Birincisi kendisinden kastedilen mananın, lafızlar ve lafız dışındaki delaletlerin birlikteliği ile tespit edildiği ifadeler, b) ikincisi ise kendisinden kastedilen mananın sadece hitap dışındaki delille anlaşıldığı ifadelerdir. Kādî Abdülcebâr bu son kısımda yer alan ifadeleri, tekid ve lutf olarak isimlendirir.⁴⁵ Kendi başına anlaşılamayıp başka bir delile ihtiyaç duyulan ifadelerin mücmel, müteşâbih, mecaz gibi farklı kavramlarla ifade edildiğine dikkat çeken Kādî Abdülcebâr, fukahânın ve âlimlerin asıl ihtilaf ettiği alanın bu kısım olduğunu söyler.

Kādî Abdülcebâr başka bir cihetten (hitabın kendisine delalet ettiği akli ve naklî deliller) hitabın yine ikiye ayrıldığını söyler: 1) Birinci kısım - hitap olmadığına- aklen bilinmeyecek manalara delalet eden, 2) diğeri ise hitabın olmadığı düşünülürken aklen bilinebilecek manalara delalet eden ifadelerdir. Bu ikinci kısım da ikiye ayrılır: a) Birincisi, hitap olmadığına akılla bilinebilecek, bununla birlikte hitapla da anlaşılabilir manalar, b) ikincisi ise sadece akılla bilinebilecek manalardır. Kādî Abdülcebâr bunlardan birincisinin yani sadece hitapla bilinebilecek olanların, namaz, namazın şartları, vakitleri gibi şer'î hükümler olduğunu söyler. İkinci kısmın birinci maddesi Allah'ın görülemeyeceği gibi aklen ve naklen bilinebilecek hususlardan müteşekkildir. İkinci kısmın ikinci maddesi ise Allah'ın vahdaniyeti ve adaleti gibi öncelikli olarak bilinmesi gereken hususlara dairdir. Çünkü ancak bunlar bilindiğine Allah'ın hitabının hak olduğu anlaşılır. Allah'ın kelâmının hak olduğu anlaşılmasın Kur'ân'da Allah'ın vahdaniyetine ve adaletine delalet eden âyetlerin doğruluğu bilinemez.⁴⁶ Kādî Abdülcebâr'ın bu tasniflerinde yer alan muradın tek başına kendisinden tespit edilemediği ve sadece akli deliller eşliğinde anlaşılan ifadeler kategorisi delalet teorisi açısından sorun teşkil eder. Ancak o bu grupta yer alan âyetlerin delaletlerinin olmadığını değil, bu delaletlerin Allah'ın zatı ve sıfatları bilindiğinde anlaşılacağını söyler. Dolayısıyla ona göre bu âyetler Allah'ın sıfatlarına dair marifetten bağımsız olarak düşünülürken insanı aklın delaletine yönlendiren ve bu delaleti tekit eden bir fonksiyon üstlenir.⁴⁷ Bu birbirine eklenen öncüllerin ve tanımlamaların/tasniflerin bizi çektiği yer mutezilenin esaslarıdır. Söz konusu hitap nazariyesinin de bu esaslar gereğince teorize edildiği açıktır.

Tartışmanın her iki kutbunda yer alan âlimlerin de terminolojilerinde müteşâbih kategorisini tanımladıkları, muhkem-müteşâbih tasnifinde Kur'an âyetlerini anlaşılabilirlikleri cihetinden taksim ettikleri görülmüştür. Aslah teorisi üzerine bina edilmiş hitap yaklaşımının anlaşılabilen mü-

⁴⁵ Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 33-34.

⁴⁶ Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 32-36.

⁴⁷ Kādî Abdülcebâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, 36.

teşâbih tanımı, teorinin çıkış noktasındaki öncüller/iddialar sebebiyle eleştirilebilecek mahiyettedir. Anlamı bilinmeyen âyetlerin varlığını kabul eden yaklaşım ise lafız mana ilişkisinin delalet yönünü izah etmek durumundadır. Vaki bu aşamada bizi manası bilinmeyecek âyetlerin varlığını savunanların Kur'an'ın beyân keyfiyeti ve hitap şekliyle alakalı zihin arka planlarına yönlendirir.

3. KUR'AN'IN BEYÂN KEYFİYETİ AÇISINDAN LAFIZ/NAZIM-MANA İLİŞKİSİNİN BOYUTLARI

Geleneksel tefsir paradigması açısından öncelikle, mühmel ile müteşâbihin birbirinden ayırt edilmesi gerekmektedir. Allah'ın (cc) kullarına mühmel lafızlarla hitap etmesi veya beyân edilmeksizin ifadenin zahirinden, aksini kastetmesi düşünülemez.⁴⁸ Bu kabulün tespitinden sonra Kur'an'da anlamı bilinmeyen âyetler var mıdır? tartışmaları izlenirken yapılan kavramsal analizler, tartışmanın farklı taraflarında yer alan bazı müelliflerin birbirlerinden çok da ayrıışmadıklarını gösterir. İki karşıt söylemi dile getiren Taberî ve İbn Teymiyye'nin ifadeleri bu tespiti haklı çıkarmak niteliktedir.

Taberî, teşâbüh olgusunu ele alırken Kur'an'da te'vilini sadece Allah'ın bildiği manalar grubuna temellendirmekte, ancak bu bağlamda sunduğu argümanlar Kur'an'da anlamı bilinmeyen âyetlerin bulunamayacağını savunanların delilleri ile kısmen örtüşmektedir. Taberî'nin ifadeleri analiz edildiğinde ise bu yaklaşımın oldukça dikkat çekici bir kategorik belirlemeyi yapılandığı görülür. Taberî'ye göre Allah Teâla Kur'an'ı Hz. Peygamber'e ve ümmetine beyân ve hidayet olarak indirmiştir. Kur'an'da insanların kendisine ihtiyaç duymadıkları bir ifadenin bulunması düşünülemez. Dolayısıyla Kur'an'da bulunan âyetlere insanların ihtiyaç duyduğunu, ancak bunların te'vilinin bilinmeyeceğini iddia etmek mümkün değildir. Bu tespitlere bakıldığında, Taberî'nin Kur'an'ın bütünüyle/mutlak bir biçimde anlaşılır bir kelâm olduğunu düşündüğü öngörülür. Ancak o, âyetlerin manalarını tek boyutlu değerlendirmez. Âyetlerin manalarından bir kısmı kulların kendisine ihtiyaç duydukları anlamlarken bazıları ise ihtiyaç duymadıkları anlamlar olabilir. Örneğin kıyamet âlâmetleri gerçekleştiğinde iman etmeyen kimselerin çaresiz kalacaklarından bahseden En'âm sûresi 158. âyet⁴⁹ bağlamında Efendimiz ümmetine bu âlâmetin güneşin batıdan doğması olduğunu bildirmiştir. Taberî'ye göre, biz kullar açısından burada ken-

⁴⁸ Şemsüddin Ebü's-Senâ Mahmud b. Ebi'l-Kâsım el-İsfahânî, *el-Mukaddimât*, thk. Muhammed Abdurrahîm (İmârât: Câizetü't-Dubay ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 2019), 146.

⁴⁹ "(İnanmak için) ille de kendilerine meleklerin gelmesini veya rabbinin gelmesini ya da rabbinden bazı işaretlerin gelmesini mi bekliyorlar? Daha önce iman etmemiş yahut inancı kendisine iyilik kazandırmamış kimseye, rabbinden bazı işaretler geldiği gün iman etmesi fayda sağlamaz. De ki: "Bekleyin! Şüphesiz biz de beklemekteyiz."

disine ihtiyaç duyulan bilgi, bizzat bu olayın gerçekleşeceği tarih değil, tövbenin ne zaman fayda vereceğidir. Çünkü bu olayın gerçekleşeceği zaman, din veya dünya hususunda bizim ihtiyaç duyduğumuz bir bilgi değildir.⁵⁰ Ayrıca Taberî, birçok âyetin, Kur'an'ı tedebbür, tefekkür ve anlamayı emrettiğine dikkat çekerek, bunun ancak âyetlerin anlaşılmasıyla gerçekleşeceğini belirtir. Zira bilmediğimiz bir dille, anlayamadığımız bir şekilde ifade edilmiş sözleri tefekkür-tedebbür imkânı yoktur. Taberî'nin tefsir yapmanın meşruiyetini temellendirirken yaptığı bu tespitler, manasını sadece Allah'ın bildiği manaları istisna tutar.⁵¹

Kur'an'ın bütünüyle anlaşılır olması gerektiğini söyleyenlerin büyük bir kısmı ise anlama hakikat bilgisini kastetmezler. Bu müelliflerden birisi olan İbn Teymiyye, te'vilin müteşâbihin manasının anlaşılması olmadığını altını çizer. Zira te'vil sözde kendisinden bahsedilen hususun hakikat bilgisidir.⁵² Üstelik İbn Teymiyye müteşâbih alanını, ontolojik farklılıkla ilgili gaybî alana hasretmez, muhtemel anlamlara gelen izâfî müteşâbihleri de kapsayacak şekilde kullanır. Örneğin Zâriyât sûresinin hemen başındaki âyetlerde zikredilen ez-zâriyât, el-hâmilât, el-câriyât, el-mukassimât kelimeleri mevsufları bulunmayan sıfatlardır. Dolayısıyla bu kelimeler, rüzgârlar, bulutlar, yıldızlar, melekler ve bunun dışındaki anlamlara muhtemeldir.⁵³ Bu kelimelerin anlamları tefsir alanına girerken, âyetlerin sadece Allah'ın bildiği te'vili; rüzgârların bizzat kendileri, hızları, etkileri, esme zamanları; yine bulutların mahiyeti, taşıdıkları yağmurlar, bu yağmurların yeryüzüne inme zamanlarıdır (diğer manalar için de aynı hususlar geçerlidir).⁵⁴

Bu durumda Kur'an'ın beyân vasfının mutlak müteşâbihte veya sadece Allah'ın bildiği hakikat bilgisinde gerçekleşme keyfiyeti odak noktası haline gelir. Baskın kanaati temsil eden isimlerden birisi olan Kâfiyeci meseleyi Kur'an'ın bütünüyle hidayet olması ile bu âyetlerin manasının bilinmemesi arasındaki paradoks bağlamında analiz eder ve tespitlerini farazi bir soruya cevap sadedinde yapar. "Kur'an'ın bütünüyle hâdi olması noktasında şüphe yoktur. Peki, müteşâbih âyetlerin manasının bilinmeyeceğini söyleyenlere göre bu âyetlerin insanlar için beyân ve hidayet olduğu düşünülebilir mi?" Kâfiyeci'nin bu soruya cevabı müspettir. Kur'an'ın hepsi hem nazmıyla hem de manasıyla hâdidir. Müteşâbih de aynı şekilde hem nazmıyla hem de manasıyla hâdidir. Çünkü Allah'ın bu âyetlerden kastettiği manaya iman etmek vaciptir. Âl-i İmrân sûresi yedinci âyet buna delil teşkil eder.⁵⁵ Kâfiyeci bu

⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/200.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/77-78.

⁵² İbn Teymiyye, *İklîl*, 15.

⁵³ İlgili bazı kelimelerin manaları için bk. Şuayip Karataş, *Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 85-105.

⁵⁴ İbn Teymiyye, *İklîl*, 51.

⁵⁵ Burada delilden kasıt *رَبَّنَا آمَنَّا بِكَ كُلِّ مَن عِنْدَ رَبِّنَا* ifadesidir.

durumda müteşâbihin de muhkem gibi kendisinden kastedilen mananın (murâd) hak olduğuna delalet ettiğini belirtir ve konuyu bir örnekle açar: Her vacip olan fiili yapma kararlılığı (azm) imanla birlikte sabit olan hükümlerdendir. Fakat bu, imanın zorunlu kıldığı bütün fiillerle alakalı genel ve mücmel bir kararlılık iken, müşahhas bir fiilin tasavvurunda tafsili bir kararlılık halini alır.⁵⁶ Anlaşıldığı kadarıyla murada delaletin olmaması ile murada delaletin kapalı olması arasında kesin bir ayrıma giden Kâfiyeci, her ne kadar vaz'î manaları bilinmese veya vaz'î manalarına hamledilemeseler de müteşâbih ifadelerin iltizâmî olarak Allah'ın bu ifadelerden kastettiği manaların gerçekliğine delalet ettiğini söylemekte, bunun mücmel bir şekilde gerçekleşen beyân olduğuna işaret etmektedir.

Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunması insanın hakikatle irtibatı düşünülerek anlamlandırılması gereken bir hususiyete sahiptir. Müteşâbih ister manası bilinemeyen isterse manası âlimler tarafından tespit edilebilen âyetler olarak düşünülün, hitabın/Kur'an'ın içerisinde bu türden ifadelerin yer alması arka planda bir varlık tasavvurunu ve felsefesini saklı tutar. Anlaşılacak için indirilmiş bir kitapta anlaşılamayan bir ifadenin bulunabilme ihtimali sorgulanırken anlamının, muhatabın anlamı dil üzerinden kolayca (avam düzeyinde) edinmesiyle gerçekleştiğini düşünmek bu arka planı göz ardı etmek olacaktır.⁵⁷

Allah insanı akıl- fikir yetisiyle yaratmıştır. İnsanın bilgi düzeyi açısından noksan kılınması, bu akıl yetisinin faidesiyle alakalıdır. İnsanın bilgiyi ilme dönüştürmesi, tikellerden tümellere, kâinattaki unsurları terkip ederek yeni bileşimlere ulaşması ve keşifler yapması bu hususta onu kemâle doğru seyrettiren akıl yetisiyle gerçekleşmektedir. Bu süreçte aklın başka bir delile, zihni ve fikri çabaya ihtiyaç duymadan kavradıkları ile duyularla idrak ettikleri (celî anlamlar), hafî anlamlara ulaşmaya bir basamak teşkil etmekte, insan varlık alanının farklılığı sebebiyle idrak edemediği gerçekleri (örn. ahirete dair bilgileri) bu yolla anlamlandırmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılması başta tikeller düzeyinde gaybî unsurların kavranmasını, müsemmanın algılanmasını, söz düzeyinde ise aslı itibarıyla gayb olan murâd-ı ilahîyi tespit etmeyi gerektirmektedir.⁵⁸ Te'vil bir hakikat sorgulaması olarak anlamlandırıldığında (te'vil, bir lafzın kendisine döndüğü anlam olarak değerlendirildiğinde) bir lafzı/ifadeyi te'vil edebil-

⁵⁶ Kâfiyeci, *Teysîr*, 74. Kur'an'ın müteşâbih âyetlerinin anlam derinliği, onun diğer dillere çevirisini doğrudan etkilemektedir. Müteşâbih âyetlerin tercümesine ilişkin bilgi ve değerlendirmeler için bk. Mahmut Ayyıldız, "Elmalılı'ya Göre Nazım-Mana Birlikteliği Açısından Kur'an Tercümesinin İmkânı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2023), 557-560.

⁵⁷ Kur'an'da anlamı bilinmeyen âyetlerin bulunmasının ilâhî hikmetle çeliştiği söylenirse, aynı çelişkinin Kur'an'ın bütün âyetleri itibarıyla muhkem olmamasında da bulunduğu pekâlâ söylenebilir. Zira bu yaklaşım hikmet-i ilâhî açısından Kur'an'ın bütün ifadelerinin ilk duyuşta kolayca anlaşılması gerektiğini varsayıyor olmalıdır. bk. Râgib el-İsfahânî, *Mukaddime*, 89.

⁵⁸ Râgib el-İsfahânî, *Mukaddime*, 89-90.

mek için anlaşılmaya çalışılan mefhûm/medlûlle ilgili dört bilgiye sahip olmak gerekir. Bunlar bahsedilen şeyin; 1) Varlığını bilmek, 2) Cinsini bilmek, 3) Ayırıcı vasfını bilmek, 4) İletini bilmektir.⁵⁹ Allah'ın kelâmından muradı ise bir olgu olarak mahza gaybdır. Burada kelâmın inşâ ve haber şeklinde ikiye ayrılmasının dil-gerçeklik ilişkisinin boyutlarına ışık tutan önemli bir zihnî tasarım olduğu hatırlanmalıdır. Te'vil hakikat bilgisi olarak tanımlandığında, inşânın te'vili, emredilen/nehyedilen fiilin bizzat kendisi, haberin te'vili ise dış dünyadaki gerçekliği itibariyle habere konu olan şeyin bizzat kendisidir. Sünnetin özellikle inşâ kısmının te'vili addedilmesi bu açıdan dikkate değer bir tespittir.⁶⁰

Kur'an'ın anlaşılmasına lafzî/dilbilimsel açıdan bakıldığında ise her şeyden önce onun "apaçık Arapça bir söz" olma vasfının, Arap dilini bilenler nezdinde tahakkuk ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Bunun yanında Arapça bilenler de aynı seviyede değildir. Kur'an'ın beyânı (anlaşılması) hususunda Arapça bilenlerin hepsinin ölçüt kabul edilmesi, Kur'an'ın argo bir dil ve üslûpla inmesini gerektirir. Hâlbuki Kur'an'da manasını ve üslûp önceliklerini sadece mütehasıs kimselerin kavradığı ifadeler çoktur. Bu durum, Kur'an'ın beyânında ölçütün belâgat yetisini hâiz kimseler olduğu anlamına gelir.⁶¹

Geleneksel tefsir paradigması açısından Kur'an'ı anlama meselesi, Kur'an'ın mahiyeti çerçevesinde belirlenen anlam teorisinden ve varlık düşüncesinden Kur'an'ın üslûbuna ve muhtevasına yönelen bir tasavvurla ele alınmalıdır. Başka bir deyişle, mütekellimin-kelâmın-anlam(an)ın-muhatabın mahiyet analizine tabi tutulduğu bir zeminde dilin imkânları ve delâlet biçimleri sorgulanmalıdır. Zira içsel mananın söz aracılığıyla dışa açıldığı bir durumda muhatabın bu manayı mütekellimin kastına muvafık bir şekilde anlayabilme ihtimalini belirlemek için söz-sözün sahibi-sözün muhatabı şeklinde ifade edebileceğimiz üç unsurun özsel niteliklerinin incelenmesi gerekir. Bu analizler sözün ve sözün sahibinin anlamı iletme potansiyeli ile sözün muhatabının anlamı edinebilme istidadına dairdir. Bir sözün anlaşılmasının önünde sözden, mütekellimden ve muhataptan kaynaklanan engeller vardır. Mütekellimden kaynaklanan anla(şıl)ma engelleri, mütekellimin tasavvur veya tasvir (kastettiği manayı ifade etme) kusurlarından kaynaklanır. Mütekellimin tasavvurat alanına dair hakikate uygun olmayan kabulleri veya bunları yanlış ifade etmesi kastının anlaşılmasına veya yanlış anlaşılmasına sebep olabilir. Ancak bahsettiğimiz husus Kur'an açısından ele alındığında anlam aktarımında mütekellimden kaynaklanan bir engelin bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Anlamı edinimin önün-

⁵⁹ Râgıb el-İsfahânî, *l'tikâdât*, 189.

⁶⁰ İbn Teymiyye, *İklîl*, 15.

⁶¹ Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 45-46.

deki muhataptan kaynaklanan engeller, onun sözü anlamadaki yetersizliği (sözü tasavvur noktasındaki kusurları) veya duyusal olarak söze yönelimde yaşadığı ârızî durumlardır (söze odaklanamama). Bu kusurlar bazı muhataplarda bulunsa da herkesin bu sebeplerden dolayı Kur'an'ı anlamadığını düşünmek doğru değildir. Bu durumda anlamın iletim ve ediniminde odak noktası sözün özsel nitelikleridir.⁶²

Bir sözü anlamaya çalışırken tikel/müfred düzeyde, mütevâtî lafızla⁶³ umûmî anlamın mı yoksa ferdlerden birinin mi kastedildiği, müşterek lafızla⁶⁴ hangi anlama delalet edildiği ve müştak lafızlarda⁶⁵ türetimin hangi kökten yapıldığı hususunda tespit güçlükleri yaşanabilir.⁶⁶ Mürekkebe sözlerdeki (aralarında isnad ilişkisi olan kelimelerden müteşekkil, mana ifade eden cümle) anlaşılma güçlükleri ise sözün lafzından veya manasından kaynaklanabilir. Lafızdaki kapalılıklar; a) keyfiyet, b) kemmiyet, c) izafetle alakalıdır.⁶⁷ Manadaki kapalılıklar ise a) mananın kendisinde gizli olmasından, b) sözün, sözün dışında birçok detayı içinde barındıran bir asla tekabül etmesinden, c) sözün mesel olmasından kaynaklanır. Bu sebeplerden birincisinde sözün anlaşılmasının veya zor anlaşılmasının, bahsedilen hakikatin (örn. Allah cc) idrâkinin mümkün olmamasından, ikincisinde sözü anlamının sözün dışındaki şer'î, ilmî, tecrübî detaylara hâkim olmayı gerektirmesinden, üçüncüsünde ise sözden kastedilen anlamın sözün zahirden farklı olmasından kaynaklandığı görülür.⁶⁸

Bir sözün tam anlamıyla sözün sahibinin zatı ve sıfatları anlaşılmasında kavranılacağı düşünülürse Kur'an'ın, aidiyeti açısından hakikat düzeyinde kuşatılamayacağı açığa çıkar. Bu bağlamda Kur'an'da geçen birçok muhkem ifadenin dahi nisbî teşâbüh taşıdığını belirtmek gerekir. Kur'an dilinin ve üslûbunun karakteristik özellikleri de anlamın her zaman dilbilimsel yollarla nesnel bir biçimde edinimine imkân tanımaz. Bu, Kur'an elfazının murâd-ı ilahîye delaletindeki bir eksiklikten kaynaklanmaz. İnsanın dil üzerinden hakikatle kurmaya çalıştığı irtibat ise Kur'an'ın, nübüvvetini tasdik ettiği Efendimizin beyanıyla anlam kazanır. Geleneksel tefsir paradigmasının tefsir-te'vil ayrımlarında genellikle bu hususları kavramsal bir çerçeveye oturtma amacı vardır.

⁶² Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 39.

⁶³ Fertlerine eşit seviyede delalet eden âm lafız (insan).

⁶⁴ Çokanlamlı lafızlar (ayn).

⁶⁵ Lafzının ve manasının bir kısmında ortak olan lafızlar (dârib-darb).

⁶⁶ Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 28-30.

⁶⁷ Bir sözde, muhatabın manayı edinirken sözcüklerin dizilimiyle alakalı dilbilimsel/kıyasî öncüllerden hareketle yaptığı zihnî değişiklikler (takdim-tehir) keyfiyet, sözün muhtevası ile ilgili yaptığı tespitler (sözcüklerin azlığı-çokluğu/hazf-bast) kemiyet, mütekellimin ve muhatabın durumuna göre sözün anlamının değişebilme potansiyeli ise izafetle alakalıdır.

⁶⁸ Râğıb el-İsfahânî, *Mukaddime*, 34-38.

SONUÇ

Geleneksel paradigmadaki Kur'an'da anlamı bilinmeyecek âyetler var mıdır? problematiğinin, tarafların varlık-kelâm tasavvurları ve terminolojik kabulleri çerçevesinde tartışıldığı görülür. Farklı kelâm ekollerine ait olan âlimlerin Allah'ın sıfatları (özellikle kelâm sıfatı) ile ilgili yaklaşımları Kur'an'ın beyân keyfiyeti ile alakalı görüşlerini ve hitap teorilerini de etkilemiştir. Kelâm düşünceleri aynı veya benzer olan müelliflerin bu konuda farklı görüşler ileri sürmelerinin sebebi ise genellikle kavramsal ve kategorik tercihlerdir. Bu açıdan tartışmanın kelâmî öncüllerden kaynaklanan vechesi ile terminolojik farklılıklardan kaynaklanan yönü ayırt edilmelidir.

Kur'an'da anlaşılmayacak âyet bulunamayacağını savunanların önemli bir kısmı kelâm perspektifini yansıtmakta; aksi savunulduğunda Kur'an'ın nüzul amaçları ve hitap teorisi açısından izah edilemez çelişik bir durumla yüzleşileceğini düşünmektedirler. Bu âlimler genellikle karşıt tarafın mutlak müteşâbihler olarak tanımladığı kategoriye dair hakikat bilgisine sahip olacağımızı iddia etmezler. Bu ise problematiğin tartışıldığı zeminde söz konusu olan terminolojik ayrışmalara işaret eder.

Kur'an'ın anlaşılır olması gerektiğini belirtip bu iddiayı kelâm/hitap teorisiyle yapılandırmaya çalışanların ontolojik etkenlerin yol açtığı teşâbühü izah etmede güçlük çektikleri görülür. Bu bağlamda Kādî Abdülcebbâr'ın ancak akli deliller eşliğinde anlaşılabilen âyetler tanımlaması, bu deliller olmaksızın söz konusu ifadelerin delaletini gerçekleştirilemeyeceğini yahut bu delaletlerin muhatap tarafından doğrudan anlamlandırılmayacağını gösterir. Onun bu âyetlerin nazar ve ihticaca teşvik fonksiyonuna sahip olduğunu belirtmesi, kendi nazariyesi açısından bu delalet problemini öteleme amacına matuf gibi görünmektedir. Üstelik bu tespit ilgili âyetlere lafzî delaletin dışında bir fonksiyon yüklediğinden mutlak olarak anlaşılması gereken bir hitap teorisi açısından tatminkâr bir gerekçe sunmamaktadır.

Kur'an'da mutlak müteşâbihlerin bulunduğunu kabul edenler bu âyetlerin anlamsız ve işlevsiz olduğunu düşünmezler. Geleneksel tefsir paradigması açısından Kur'an'ın i'câzı onun nazımındadır. Müteşâbihler ise Kur'an'ın özsel niteliği olan i'câzın bir bileşenidir. Literatürde hurûf-i mukattaa ile ilgili yapılan tefsirlerin bu açıdan çok anlamlı olduğu görülür. Bu tefsirlerin, genel kanaate göre hurûf-i mukataanın mutlak müteşâbihler içerisinde ele alınmasıyla çeliştiği zannedilmemelidir. Zira bu, müteşâbihin nazımdaki işlevi, yani Kur'an'ın i'câz vechesiyle alakalıdır. İ'câzın tasdik ettiği gerçeklik ise lafzî delaletlerle tefsir edilen ifadelerin medlulleriyle birleşmektedir.


Neticede tefsir metodolojisinin öncesine tekâbül eden Kur'an'da anlamı bilinmeyecek âyetler var mıdır? sorunu Kur'an'ın ve anlamın mahiyetiyle ilişkilidir. Bu tespit bir yandan meselenin yüzeysel bir lafız-mana iliş-

kisine atıfla tartışılmayacağını, diğer taraftan aynı varlık tasavvuruna sahip olan müelliflerin ayrışmalarının mahiyete ilişmediğini, kavramsal çerçeveden kaynaklandığını ima eder.


KAYNAKÇA

- Altuntaş, Mehmet. "Mücâhid B. Cebr ve Mukâtil B. Süleymân'ın Tefsîrlerinin Kaynak Açısından Değerlendirilmesi" *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24 (Aralık 2023), 205-226.
- Ayyıldız, Mahmut. "Elmalılı'ya Göre Nazım-Mana Birlikteliği Açısından Kur'an Tercümesinin İmkânı", *İslam Tetkikleri Dergisi* 13/2 (2023), 541-563.
- Bâkılânî, Ebûbekir b. Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İsmâ el-Kudâ. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Cansız, Vehbi. "Müteşâbih Kavramı Çerçevesinde Müfessirlerin Teori-Pratik Tutarlılığı Meselesi" *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 185-210.
- Coşkun, Muhammed. "Tefsir Disiplini Bağlamında Tanrı Hakkında Konuşmanın Kavramsal Çerçevesi: Teşbih, Tenzih, Te'vil ve Müteşâbih" *Din ve Felsefe Araştırmaları* 1/2 (2018), 143-156.
- Ebü's-Senâ el-İsfahânî, Şemsüddîn Mahmud b. Ebi'l-Kâsım. *el-Mukaddimât*. thk. Muhammed Abdurrahîm. İmârât: Câizetü't-Dubay ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 2019.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnun, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü müşkilî'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *el-İklîl fi'l-müteşâbih ve't-te'vil*. İskenderiyye: Dârü'l-İmân, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Adnan Zarzur. Kahire: Dârü't-Türas, 1969.
- Kâfiyecî, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman. *et-Teysîr fi kavâ'id-i 'ilmi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998.
- Karataş, Şuayip. *Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler*. 2. Basım. İstanbul: İFAV Yay., 2023.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*. 16 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mizân, 2010.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *'Aynü'l-a'yân (Tefsîru Sûretü'l-Fâtiḥa)*. Dersaâdet: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Mir'atü'l-us'ûl şerh-i Mirkâtî'l-vüsûl*. Dersaâdet: Matbaa-i Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1310.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Şerhu Sahîh-i Müslim*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1392.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-İtikâdât*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Esrâf, 1988.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Muḳaddimetü Câmî'i't-tefâsîr ma'a tefsîri'l-Fâtiḥa ve meṭâli'i'l-Bakara*. thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Dârü'd-Da've, 1984.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin Fahreddîn. *Esâsü't-takdîs*. thk. Ahmed Hicâzî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1986.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.

- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfaqât*. thk. Ebû Ubeyde Al-i Salmân. 4 Cilt. Huber: Dâru İbn Affân, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Şur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 2001.
- Ünsal, Hakkı. *Müteşabihatın Bilinebilirliği Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Şur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2001.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Muhammed İsa Yüksek.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 55-82

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501156

AYRIMLARIN EŞİĞİNDE HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ TEFSİR GELENEĞİ: İMKÂNI VE ÖZGÜNLÜĞÜ

Hanafi-Mâturîdî Tafsîr Tradition on the Borders of Distinctions: The Possibility and Originality

Ali KARATAŞ

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye orcid.org/04ttnw109
Prof. Dr., Sakarya University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Tafsir, Sakarya, Türkiye

✉ karatasali5@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-3365-0627>

Veysel GENGİL

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Kur'an Okuma ve Kiraat İlmî Anabilim Dalı, İzmir, Türkiye orcid.org/00dbd8b73
Assoc. Prof., Dokuz Eylül University Faculty of Theology Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science, İzmir, Türkiye

✉ veysel.gengil@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0103-1274>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18.02.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 27.05.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” Atıf / Cite as: Karataş, Ali - Gengil, Veysel. “Ayrımların Eşiğinde Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneği: İmkânî ve Özgünlüğü”. *Mütefekkir* 11/21 (2024), 55-82.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501156>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

AYRIMLARIN EŞİĞİNDE HANEFİ-MÂTÜRİDİ TEFSİR GELENEĞİ: İMKÂNI VE ÖZGÜNLÜĞÜ

Öz

Bu makale, Ehl-i Sünnet Tefsir Geleneğinin tek tip olmadığını ve aslında bu gelenek içerisinde -kısmen farklılaşsa da -temel kabuller ve yöntem açısından Hanefî-Mâtürîdî düşüncesi merkezinde inşa edilmiş tefsirlerin de bulunabileceği şeklindeki bir hipotezi temellendirmeyi konu ve hedef edinmiştir. Bu maksatla öncelikle rivayet ve dirayet tefsiri ayrımının Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde farklı bir duruma işaret ettiği tartışılacak ve hipotez bu bağlamda değerlendirilecektir. Tefsir geleneğinin neredeyse on dört asırlık uzun bir dönemden oluşması nedeniyle çalışma Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) ile sınırlı tutulmuştur. Bu çerçevede öncelikle Ebû Hanîfe'nin Kur'ân âyetlerine yönelik tasnifi ile tefsir kaynaklarının Kur'ân'ı anlamadaki rolü üzerinde durulmuştur. Ardından Mâtürîdî'nin bilgi nazariyesine temas edilmiştir. Zira Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* adlı eserini esasen bilgi nazariyesi merkezinde oluşturmuştur. Bu husus aynı zamanda onun, söz konusu eserinin girişinde zikrettiği şartların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bunun içinde makalede *Te'vilâtü'l-Kur'ân* şarihi Alâüddîn es-Semerkindî'nin (ö. 539/1144) açıklamalarından yararlanılmıştır. Tefsir Geleneğinde Hanefî-Mâtürîdî çizgisinin takip edildiğini delillendirmek adına Ömer en-Nesefî'nin *et-Teyşîr fi't-Tefsîr* adlı eser, tefsirin kaynakları bağlamında mukayeseli bir yöntem ile incelenmiştir. Eserlerin mukayesesi neticesinde -her bir müfessirin biricik olması nedeniyle kısmi farklılıklar olsa da- Nesefî'nin Mâtürîdî'yi takip ettiği görülmüştür. Böylece Ehl-i Sünnet Tefsir Geleneğinde baskın bir rol üstlenen anlayıştan farklı bir damarın bulunduğu neticesine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Ömer en-Nesefî.

Hanafi-Mâtürîdî Tafsîr Tradition on the Borders of Distinctions: The Possibility and Originality

Abstract

This article aims to substantiate the following hypothesis: Ahl al-Sunnah tafsîr tradition is not uniform; within this tradition, although partially differentiated, there are tafsîrs that are centered on Hanafi-Mâtürîdî thought in terms of basic assumptions and methodology. For this purpose, first of all, the distinction between riwâyah and dirâyah tafsîr in the Hanafi-Mâtürîdî tradition are discussed; then the distinctions between are elaborated; finally, the hypothesis will be evaluated in this context. Since the tafsîr tradition spans a long period back of almost fourteen centuries, the study is limited to Abû Hanîfa (d. 150/767), Abû Mansûr al-Mâtürîdî and 'Umar al-Nasafî (d. 537/1142). In this framework, firstly, Abû Hanîfa's classification of Qur'anic verses and the role of tafsîr sources in understanding the Qur'ân are emphasized. Then, al-Mâtürîdî's theory of knowledge is touched upon as al-Mâtürîdî's work, *Ta'wilât al-Qur'ân*, is essentially structured around the theory of knowledge. This issue will also contribute to a better understanding of the conditions he mentions in the introduction of the work in question. While doing this, the commentator of *Ta'wilât al-Qur'ân*, 'Alâ' al-Dîn al-Samarqandî's (d. 539/1144) interpretations were utilized. To prove that the Hanafi-Mâtürîdî line is followed in the tradition of tafsîr, al-Nasafî's *al-Taysîr fi't-Tafsîr* is analyzed with a comparative method in the context of the sources of tafsîr. As a result of the comparison, it is seen that al-Nasafî follows al-Mâtürîdî, although there are partial differences due to the uniqueness of each tafsîr. Thus, it has been concluded that there is a different tendency from the understanding that assumes a dominant role in the Ahl al-Sunnah Tafsîr Tradition.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Abû Hanîfa, Mâtürîdî, 'Umar al-Nasafî.

GİRİŞ

“Hanefi-Mâtürîdî tefsir geleneği” Şeklindeki bir isimlendirme tefsirde var olduğu ileri sürölen geleneğe dair bir tezin deklare edilmesidir. Bu durum, söz konusu geleneği diğerlerinden ayıran özelliklerin ortaya konulmasını ve iddia olarak delillendirilmesini gerektirmektedir. Aksi takdirde bu tez daha baŐtan geçerliliğini yitirmeye mahkûm olacaktır. Dolayısıyla ilk olarak tefsirler içerisinde bu geleneğe ait olduğu ileri sürölen eserlerin diğer tefsirlerden ayırıcı vasıflarıyla öne çıkmaları gerekir. Bir tanımın efradını cami, ağyârını mâni olması gerektiği dikkate alındığında, gelenekteki klasikler için belirlenen niteliklerin yine aynı gelenekteki eserleri kapsayıcı olması ve bu geleneğin dışındaki eserleri de dışarda bırakması icap etmektedir.

Tefsir edebiyatı, bazı özellikleri itibariyle diğer eserlerden kısmen farklı olsa da birbirinden mutlak manada tamamen ayrılmamaktadır. Çünkü baŐtan sona sadece rivayetlerin nakledildiği eserleri bir kenara bırakırsak -ki bu eserlerin tefsir edebiyatı içinde yer alıp almayacağı tartışılabilir- hemen hemen her tefsirde rivayet, dirayet ve dil tahlilleri mevcuttur. Bununla birlikte tefsirler bazı yönleri itibariyle farklılaşmakta ancak bir tanımda gerekli olan Şartları tam anlamıyla taşımadıkları için keskin sınırlarla birbirinden ayrılması zorlaşmaktadır. Bu durumu dikkate aldığımızda belli baŐlı özellikler bakımından mezkûr geleneğe ait bir tefsir edebiyatından söz etmek mümkündür. Ancak bu edebiyatın kesin çizgilerle diğer geleneklerin tefsir edebiyatından ayrıldığını söylemek de ciddi veriler ile temellendirilmelidir. Bu çerçevede araştırmamızda Hanefi-Mâtürîdî tefsir geleneği olduğu kabulünden hareket ederek bu geleneğin temel özelliklerine dair bir çözümleme denemesi yapacağız. Fakat bu hususa geçmeden önce genel olarak tefsirin, rivayet ve dirayet tefsiri Şeklindeki ayrımın Hanefi-Mâtürîdî tefsir geleneği açısından ne anlama geldiğini sorgulayacağız. Çünkü tartışıl-sa da bu Şekilde bir ayrım bulunmakta ve tefsirler söz konusu ayrıma göre sınıflandırılmaktadır. Bildiğimiz kadarıyla Mâtürîdîdeki tefsir ve te’vîl ayrımının bilginin kesinliği açısından ele alınmasına ve bunun, bilinen anlamdaki rivayet ve dirayet tefsiri tasnifindeki karŐılıĐına dair araştırmalarda bir değerlendirme yapılmamıştır.

Tefsirin rivayet ve dirayet tefsiri Şeklindeki -neredeyse kesin çizgilerle ortaya konan- ayrımı, büyük oranda sonraki dönemlere aittir. Bu tasnifte bir açıdan yöntemin, bir açıdan da tefsirde etkili olan kaynakların dikkate alındığı söylenebilir. Söz konusu ayrıma göre rivayet tefsiri Kur’an’ın Kur’an, sünnet, sahabe ve tabiin kavilleriyle “açıklanmasına” denir. Dirayet tefsiri ise bunların dışında dil, edebiyat ve çeşitli ilim ve bilgilerden hareketle Kur’an’ın “açıklanması” veya “yorumlanmasıdır”. Bu ayrım ve tasnif kendi

içinde sorunlu ve tartışmaya açıktır. Ancak bu hususa dair değerlendirmeler, bazı araştırmalarda dile getirildiği için¹ bu çalışmamızda zikredilen sorun ve tartışmaya açık olan noktalar üzerinde durmayacağız.

Mâtürîdî gelenek açısından tefsiri, rivayet ve dirayet şeklinde ikiye ayırırsak bu ayırıda tefsirin kaynaklarından ziyade “bilgi kaynaklarının kesinliğine” bağlı olarak “anlamdaki kesinlik” vurgusunun dikkate alınmasının gerekliliğine özellikle dikkat çekmek isteriz. Dolayısıyla Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneği açısından “dirayet tefsirinden” bahsetmek ile bilinen manada “dirayet tefsirinden” bahsetmenin farklı şeyler olduğunu, bu araştırmanın mahiyeti gereği bir iddia olarak dile getirmek isteriz. Bu nedenle çalışmamızda bilinen anlamda rivayet ve dirayet tefsiri şeklindeki bir ayrımı merkeze alan Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğinin özelliklerinden bahsedilmeyecektir. Zaman zaman Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğindeki rivayet tefsiri tanımlamasının farklılığına değinilerek bu geleneğin ayırıcı vasıflarından birine işaret edilmiş olacaktır. Aslında bu geleneği diğer geleneklerden ayıracak vasıf da bu olsa gerektir. Bunun yanında tefsir ve te’vîl ayrımı da bu geleneğe yön vermektedir. Söz konusu ayırım yine doğrudan bilgi anlayışı ile ilişkilidir. Kesin bilgiler tefsiri, zannî bilgiler de te’vîl şekillendirmektedir. Dolayısıyla te’vîl âyetlerin farklı açılardan yorumlanmasından ziyade kesin olmayan bilgiye dayanarak konuşmakla ilgili bir durumdur.

Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğinin ayırıcı vasıflarının ortaya konabilmesi için öncelikle Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767), âyetleri anlam açısından yaptığı tasnifine kısaca işaret edilecek ve daha sonra Mâtürîdî üzerinden konuya devam edilecektir. Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin tefsir özelliklerine dair çıkarımlarda bulunmak için Ömer en-Neseî’nin (ö. 537/1142) tefsir yaklaşımıyla ilişki kurulacak ve bu ilişkide onun üzerindeki Mâtürîdî etkisi dikkate alınacaktır. Çalışmamızın kapsamının bir makale çerçevesinde kalması için sonraki dönem kaynaklarına müracaat edilmeyecektir. Çalışmadaki savların yerine oturtulmasında Mâtürîdî’nin bilgi anlayışına bağlı olarak sistemleştirdiği tefsir ve te’vîl ayrımının belirleyici etkisi içeriğe yansıtılacaktır. Çünkü Neseî, bizzat ayırım ile ilgili olarak Mâtürîdî’nin ifadelerini özetle aktardığını *et-Teysîr fi’t-Tefsîr* isimli eserin mukaddimesinde belirtmiştir.² Bu nedenle *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ın Semerkandî (ö. 539/1144) şerhin-

¹ Bk. Muhammed Aydın, “Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2009), 15; Abdullah Aygün, “Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 145; Mustafa Karagöz, “Tefsirde Rivayet-Dirayet Ayrımının Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 2/5 (2004), 45-60; Ali Karataş - Ömer Dinç, “Rivayet Tefsirinin Bir Yöntem Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tefsirde Rivayet Ekseni Okumaların Kritiği*, ed. Abdurrahman Ensari vd. (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2021), 107-141.

² Bk. Ebû Hafs Necmuddîn Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsir*, nşr. Mahir Edip (İstanbul: Dârü’l-lübâb, 2019), 1/17.

deki bu ayrımın izah edilmesinde dile getirilen görüşlerle birlikte Mâtürîdî ve Neseffî'nin tefsirlerindeki uygulamaları Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğine dair söz söyleme imkânını kolaylaştıracaktır. Gerek isim olarak gerekse zikredilen noktalar bağlamında araştırmamız alana katkı sağlayacaktır. Ancak konunun bir makale çerçevesinde sınırlandırılması beraberinde eksiklikleri de getirecektir. Ayrıca başlıktaki iddiaya bağlı olarak konuyu temellendirmenin yeterliliği de makalenin sınırlılığını ve temellendirilmesini etkileyecektir. Ömer Dinç, iki makalesinde³ Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğinden bahsetmiştir ancak makalemiz bu geleneğin temelini oluşturan tefsir ve te'vîlin temelleri, kaynakları ve te'vîle yöneltlen unsurları tespit ve tahlil etmesi itibariyle Dinç'in çalışmalarından ayrılmaktadır. Bu yönleriyle de özgün bir nitelik taşımaktadır.

1. HANEFİ-MÂTÜRİDÎ GELENEKTE EBÛ HANİFE'NİN TEFİR ANLAYIŞINA GENEL BİR BAKIŞ

Âyetleri açıklarken uyguladığı yöntemi somut bir şekilde gösteren bir tefsiri olmasa da Ebû Hanîfe'nin risalelerinde dile getirdiği görüşler bir çizgi olarak Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğinden bahsetmeye imkân tanıyacak yaklaşımlar içermektedir. Bu nedenle öncelikle onun tefsir açısından ele alınabilecek bazı yaklaşımlarına genel hatlarıyla temas edeceğiz.

1.1. Ebû Hanîfe'ye Göre Anlamın Kesinliği Açısından Âyetler

Ebû Hanîfe anlamın kesinliği açısından âyetleri ikiye ayırırken tenzil, tefsir ve te'vîl kelimelerini kullanmış ancak bu kelimeleri tanımlamamıştır. Bununla birlikte yorumlarından hareketle onun bu sözcüklere hangi anlamları yüklediği belirlenebilmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre âyetlerin anlaşılması fikhî bir sonuç doğurmaktadır.⁴ Bu nedenle onun, âyetleri bu üç kelimeyle birlikte tasnif etmesi önemlidir. Anlaşıldığı kadarıyla ona göre âyetin tenzili ifadesiyle âyetin zahiri anlamı kastedilmiştir. Tefsir ve te'vîl ise eş anlamlı olup bu iki kelimedenden âyetten anlaşılmanın kastedildiği açıktır.⁵

Ebû Hanîfe'ye göre âyetler anlam itibariyle iki türdür. Birinci türdeki âyetler, lafzın zahiri ile zahirinden kendisine ulaşılan anlamın birbirine uyumlu olduğu ve farklı anlaşılma ihtimali olmayan âyetlerdir.⁶ Bu âyetlerin

³ Ömer Dinç, "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer En-Neseffî'nin Tevîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 341-364; Ömer Dinç, "Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneğinin Bir Temsilcisi Olarak İbn Kemal'in Nesh Meselesine Yaklaşımı". *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri* 2. ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yay., 2022), 245-261.

⁴ Bu konuda değerlendirme için bk. Fatih Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı* (İstanbul: KURAMER, 2017), 136.

⁵ Hasan Keskin, "Ebû Hanîfe'nin Beş Risâlesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı", *İslâmî Araştırmalar*, 2002, 15/1-2 [Ebû Hanîfe Özel Sayısı], 221-239 232; Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 135.

⁶ Ebû Hanîfe Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, (İmâm- A'zam'ın Beş Eseri içinde), çev.

tefsir ve te'vîlini inkâr etmek küfrü gerektirir. Örneğin et-Tevbe 9/101 ve et-Tûr 52/47. âyetleri kabir azabının varlığına işaret eder. Bu âyetlerin zahiri farklı anlaşılmaya müsait değildir. Kabir azabı âyetin doğrudan zahiri manasıdır ve zahiri mana da mutlak bir manadır. Bu nedenle âyetten anlaşılmanın kabir azabı olduğu şeklindeki te'vîli inkâr, âyetin tenzilini yani lafzını inkâr anlamına gelmektedir.⁷ Zikredilen âyetlerin bildirdiği kabir azabını inkâr etmek de fikhî olarak onu inkâr edenin kâfir olması sonucunu doğurur.

Anlam itibarıyla ikinci türden âyetler, lafzın zahirinden farklı olarak anlaşılması mümkün âyetlerdir. Bu tür âyetlerin farklı tefsir yahut te'vîlini inkâr etmek küfrü gerektirmez. Çünkü bu âyetler, farklı şekillerde tefsir ve te'vîl edilebilir ve nazil olduğu zahirdeki anlamların ötesinde farklı şekillerde anlaşılmaya müsaittir.⁸

İlk gruba giren âyetlerle ilgili Ebû Hanîfe, mutlaklık vurgusu yaparken; ikinci türden âyetlerle ilgili ihtimal vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. İkinci tür âyetlerin farklı anlaşılmaya imkân taşınması yorumcuya bir özgürlük alanı bırakması anlamında değerlendirilebilir. Birinci türden âyetlerin bu şekilde olmadığı açıktır. Çünkü onlar, tefsir ve te'vîle kapalıdır; zaten zahir neyse tefsiri de odur.

Ebû Hanîfe'nin birinci türden âyetlerdeki usulü onun, farklılıkların önünü kapatmasına neden olsa da dönemi göz önüne alındığında oldukça tutarlı olduğu söylenebilir. Kabir azabını inkâr meselesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Eğer bu görüş onun risalesine sonradan eklenmemişse yaşadığı dönemde birilerinin kabir azabını inkâr etmesi onun böyle bir izahta bulunmasında etkili olmuş olabilir.⁹ Ebû Hanîfe, kabir azabının inkâr edilmesi görüşünü Cehmiyye'ye isnad etmiştir.¹⁰ Cehmiyye'nin kabir azabını inkâr etmesi bu görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu göstermektedir.

Ebû Hanîfe âyetleri ikiye ayırırken dirayetini kullanmıştır. İlk türdeki âyetlerin zahiri anlamıyla tefsirinin aynı olduğuna karar vermiştir. Böylelikle o, aklın bahsi geçtiği şekliyle bir hüküm verebileceğini uygulamayla göstermiştir. Onun bu yaklaşımı Mâtürîdî'nin aklen bazı âyetlerin tefsirinde kesin yargıda bulunmasıyla benzerlik taşımaktadır. Hem Ebû Hanîfe hem de Mâtürîdî bir habere dayanmadan aklen böyle bir yargıya ulaşmışlardır. Bu tavırlarıyla kesin akli verileri mutlak bir bilgi olarak kabul etmişler ve bu verileri yasaklanan re'y ile tefsir bağlamında değerlendirmemişlerdir.

Mustafa Öz (İstanbul: y.y., 1981), 37-38, 48.

⁷ Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 135.

⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 37-38, 48; bk. Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 136-142.

⁹ Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 135.

¹⁰ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, 48.

1.2. Ebû Hanîfe'ye Göre Tefsir Kaynaklarının Kur'ân'ı Anlamadaki Yeri

Tefsirin kaynakları Kur'ân, hadisler, sahabe sözleri ve tabiîn âlimlerinin görüşleridir. Ebû Hanîfe tefsirde "Ben evvela Allah'ın kitabında olanı alırım." sözüyle öncelikle Kur'ân'ı kaynak olarak dikkate aldığını belirtmiştir.¹¹ Çünkü bir âyet başka bir âyeti beyan edebilir. İşte bu durum âyetlerdeki anlamın doğru tespit edilmesinde önemli bir ilkedir. Böyle olmadığı durumlarda Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'in sünnetine başvurmaktadır.¹² Ancak o, rivayetleri sened ve metin açısından sahih gördüğünde kaynak olarak kullanmış dolayısıyla Kur'ân'a muhalif olmaması halinde delil almıştır. Aksî durumdaki rivayetleri reddetmiştir. Örneğin içki içen birinin kırk gün kırk gece namazının kabul olmayacağını bildiren rivayeti, muhteva açısından Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle dikkate almamıştır.¹³ Çünkü Kur'ân'a göre inkâr ve şirk gibi şeyler dışında iyiliklerin yok olması söz konusu değildir.¹⁴ Birçok insanın ancak işledikleri şeylerden sorumlu olduğu¹⁵ ve zerre miktarınca iyiliğin insana fayda vereceği¹⁶ âyetlerde bildirilmiştir.¹⁷

Ebû Hanîfe'nin, Allah'ın kitabında bulamadığı bir meselede sünnete müracaat edeceğini söylemesi sünneti delil aldığının bir göstergesidir.¹⁸ Sünnetten sonra sahabe sözleri gelmektedir ancak ona göre her sahabe kavli aynı derecede bağlayıcı değildir. Eğer sahabe bir meselede ittifak etmişse onu bağlayıcı görmekte, ihtilaf etmişse istediği sahabenin görüşünü tercih etmektedir.¹⁹

Ebû Hanîfe, bir âyetin açıklamasını sünnette ve sahabe kavlinde bulamadığında kendi re'yine başvurmuştur. Onun, re'y ile yaptığı açıklamaları "kesinlik taşıyan ve kesinlik taşımayan açıklamalar" olmak üzere iki ayrabiliriz. Bu ayrımı yapmamızın temelinde iki gerekçe bulunmaktadır. Birincisi onun, bazı âyetlerin tenzili ile tefsir ve te'vîlinin aynı olduğunu kabul etmesidir. Ebû Hanîfe'nin bu kanaatinin, onun re'yinden kaynaklandığı açıktır. Bu durumda onun, re'y ile ulaştığı bazı hükümleri mutlak olarak doğru kabul ettiği şeklinde yorumlamak mümkündür. Nitekim onun, kimi türden âyetlerin te'vîllerinin reddini, onu inkâr etmekle eş tutmuş olduğuna yuka-

¹¹ Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 230.

¹² Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 246.

¹³ Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı* 242.

¹⁴ Konuyla ilgili bilgi için bk. Şuayip Karataş, "Kur'ân'da Tevhidin Zıttı Olarak Şirk Kavramı". *Hz. İbrâhîm (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*. ed. Atilla Yargıcı - Mahmut Öztürk (Urfa: Nida Akademi Yayınları, 2019), 1/199-222.

¹⁵ Bk. es-Sâffât 37/39.

¹⁶ Bk. el-Zilzâl 99/6-7.

¹⁷ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim (İmâm- A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, 27-28.

¹⁸ Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 246.

¹⁹ Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 260.

rıda temas edilmişti. Bu durumda o, bir âyetin zahirinden anlaşılan anlamın tefsir olduğuna re'yi ile karar vermiştir. Durum böyle olunca Ebû Hanîfe'nin, reddedilmesi mümkün olmayan aklı hükümlerin mutlak kesinlik taşıdığı, dolayısıyla bazı âyetlere yönelik açıklamalarının kesin bir hakikat konumunda gördüğünü söyleyebiliriz. Onun bu yaklaşımı kısmen İmam Mâtürîdî'de de görülmektedir. O, kesin bilgi ifade eden mütevâtir haber olmadığında te'vîle başvurmuştur. Üstelik kimi durumlarda o, kendi görüşünü, büyük çoğunluk aksi fikirde olsa da savunmuştur.²⁰

Ebû Hanîfe'nin konu ekseninde dikkat çeken ikinci husus onun, başkaları tarafından yapılan açıklamaların kendi açıklamalarından daha güzel olabileceği kanaatine sahip olmasıdır. Bu nedenle onun, kendisine ait bazı açıklamalarının kesinlik taşımadığı fikrine sahip olduğu ifade edilebilir.²¹ Ne var ki onun bu anlayışı bazı âyetlerin tenzili ile te'vîlinin aynı olmadığı görüşüyle ilişkilidir. Zira bazı âyetler farklı yorumlanmaya müsait olduğuna göre bir yorumun diğer bir yorumdan daha doğru olma ihtimali her zaman mümkündür. Ebû Hanîfe'nin bu anlayışı yine Mâtürîdî'nin yaklaşımlarında da bulunmaktadır. Mâtürîdî, bazı açıklamalarında kesin bazı açıklamalarında ise ihtimalli konuşmaktadır.²²

Söz konusu açıklamalardan sonra Ebû Hanîfe'nin, Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ilgili zikrettiği görüşlerin Mâtürîdî'ye temel oluşturduğu ve böylece Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğini şekillendirdiğini ifade edebiliriz. Ebû Hanîfe'ye göre tefsir ve te'vîl için veri sağlayan kaynaklar akıl ve rivayettir. Eğer akıl kesin yargılara sahipse ve rivayetler kesinlik ifade ediyorsa, bu kaynakların sağladığı bilgilerden hareketle ulaşılan anlam kesinlik ifade eder. Bir âyetin zahirinin ifade ettiği anlamın başka bir manaya ihtimal taşımadığının söylenmesi akli bir çıkarımla mümkündür. Yine başka manalara ihtimal taşıdığına söylenmesi de aklen mümkündür. Dolayısıyla akıl, kesin veya muhtemel olması itibariyle bir bilgi kaynağı olarak âyetin anlaşılmasında yargıya varabilmektedir. Bir âyetin açıklamasıyla ilgili Hz. Peygamber ve sahabeden gelen ve sahihliğinde şüphe olmayan rivayetler de olabilir. Bu durumda söz konusu rivayetler reddedilmez. Bu rivayetlere göre âyetin tenzili ile tefsir ve te'vîlinin aynı olduğu söylenebilir. İşte hem anlamın tespit edilmesinde aklı çıkarımın hem de rivayetlerin kullanımında aklın belirleyiciliğinin bu geleneğin tefsirdeki temel bir özelliği olduğu zikredilebilir.

²⁰ Bk. Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu, nşr. Ahmed Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010), 7/393-394. Bu konudaki bir çalışma için bk. Şükrü Maden, "Mâtürîdî'nin Müfessirlerin Çoğunluğunun Görüşüne Muhalef Yorumları ve Gerekçeleri", *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 715-749.

²¹ Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 272.

²² Mesela o, abdeste konu olan bir hususta mutlak konuşmuşken; sabah namazında şahit olan varlığın kim ya da ne olduğu hususunda ihtimalli görüş bildirmiştir. Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/173; 8/339.

2. HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEKTE TEFSİR VE TE'VİLİN TEMELLERİ

Mâtürîdî'ye göre bireyin Kur'ân'la ilişkisinde tefsir ve te'vîl olmak üzere iki faaliyet alanı vardır. Tefsir ve te'vîl ayrımı, rastgele bir ayrım değil, çeşitli temellerden hareketle ortaya çıkan bir ayrımdır. Ancak girişte de belirtildiği üzere onun tefsir ve te'vîl ayrımı, tefsirin rivayet ve dirayet şeklindeki kullanımından farklı bir boyuta sahiptir. Bu hususlara dikkat çekmek konuyu temellendirme açısından gereklidir. Bu ayrım için teorik, pratik ve mezhebi esas olmak üzere üç temelden söz edilebilir.

2.1. Teorik Temel: Bilgi Nazariyesi

Teorik temel dediğimiz nokta epistemolojik temel olarak da ifade edilebilir. Mâtürîdî, bütün sistemini bunun üzerine kurmakta, önce bilgi kaynaklarını belirleyip daha sonra bu sistem üzerinden hareket etmektedir.

Mâtürîdî sisteminde bizi bilgiye ulaştıran kaynağın kesinliğine göre Kur'ân'la ilişkimiz ya tefsir ya da te'vîldir. Bilgi kaynağı kesinlik ifade ettiğinde bu kaynağa dayanarak ulaştığımız sonuç tefsir olarak ortaya çıkar. Çünkü ona göre tefsir "Allah'ın muradı budur." diyerek bir âyet hakkında kesin kanaat belirtmektir. Bilgi kaynağı ya haber ya da akıldır. Haber rivayetle, akıl ise dirayetle ilgilidir. Dolayısıyla onun sistemi açısından kesinlik derecesindeki rivayete dayanan tefsir, rivayet tefsiri olarak isimlendirilebilir. İcma da mütevâtir haber gibi kesinlik ifade eder.²³

Akıl bir âyetin kesin olarak bir manaya geldiğine hükmediyorsa bu da tefsirdir. Ancak bu, tefsirin dirayet kısmını ilgilendirir. Bu faaliyetin bir dayanağının olması ve bir usule uygun olarak oluşması gerekmektedir. İçten bir dürtüyle zan ve tahmine dayanarak ortaya çıkarsa bu faaliyet zemmedilen tefsir kategorisine girer ki böylesi bir faaliyet makbul değildir.²⁴

Akli kesin çıkarım ile yapılan tefsir, dirayete dayalı bir tefsirdir. Bu, Kur'ân'a, mütevâtir hadise, üzerinde icmânın olduğu usul kaidelerine ve neticede içtihada dayalı olarak yapılan bir tefsirdir.²⁵ Burada âyetin manası noktasında "Allah'ın muradı budur." diyerek kesin konuşma olduğunda bu, tefsir vasfını kazanır. İşte bu tefsirin kaynağı dirayettir. Hem Mâtürîdî'nin mukaddimesinden hem de Alâüddîn es-Semerkindî'nin (ö. 539/1144) şerhinden hareketle şunun ifade edilmesi gereklidir: Bu söylediğimiz, *Mâtürîdî'nin "Tefsir sahabe içindir."* sözünün mutlak bir söz olmadığını ve onun, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında buna uymadığını göstermektedir.*²⁶ Çünkü Mâtürîdî'nin kendisi de tefsir yapmaktadır. Nitekim "Bu âyetin tefsiri şu-

²³ Alâaddîn es-Semerkindî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Medine, 179), 2a.

²⁴ Ömer en-Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/16.

²⁵ Bk. es-Semerkindî, *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 2a.

²⁶ Bilgi için bk. *Veysel Gengil, Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 201 vd.

dur” şeklinde özellikle âyetleri birbiriyle ilişkilendirme ve akli delillendirme yoluyla bunu uygulamaya dökmektedir.²⁷ Bu da onun söz konusu ifadesinin pratikte mutlaklık ifade etmediğinin bir göstergesidir. İşte bu nedenle şu rahatlıkla söylenebilir: Bir âyetin inişine şahitlik eden sahabeye ait bir bilgi olduğu müddetçe tefsir sahabe içindir. Eğer durum böyle değilse akıl da tefsir için etkinliğini kullanmak üzere harekete geçebilir. Mâtürîdî’nin tefsir ve te’vîlle ilgili yaklaşımını tespit etmede tek başına *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’ın başındaki mukaddimede dile getirdiklerinden hareket edildiğinde yanlış sonuçlara ulaşılabilmektedir. Bu nedenle onun bilgi nazariyesini de dikkate aldıktan sonra ancak tefsir ve te’vîl anlayışını ve bu konudaki uygulamasını sağlıklı bir şekilde değerlendirebiliriz.

Ayetin manası konusunda kesin bilgilere yani haber ve akıl açısından kesin verilere sahip olunmadığında bu durumda artık te’vîlden bahsetmeye başlıyoruz demektir. Dolayısıyla anlama faaliyetinin kendisi anlama ulaştırılan kaynağa göre değil, bu kaynakların kesinlik derecesine bağlı olarak değişmektedir. Te’vîl faaliyetinde bir âyetin veya lafzın muhtemel manaları ortaya konur. Bu manalardan birisi seçilip âyetin anlamı hakkında kesin kanaat belirtinceye kadar söylenenler te’vîlin alanı içindedir. Ancak anlamla ilgili ihtimallerden birisi tercih edilip bu tercihin Allah’ın muradı olduğuna dair bir kanaat ortaya koyduğumuzda artık tefsirin alanı içine girmiş oluruz.²⁸

Te’vîl, âyetlerin hem manaları hakkında hem de hükmüne dair olabilir. Necmeddin Ömer en-Neseffî’nin verdiği şu örnek âyetteki kelimelerin manaları hakkındadır: “*Gerek hafif gerek ağır halde sefere çıkın.*”²⁹ âyetindeki “hafif ve ağır” kelimesinin ne manaya geldiğine dair farklı görüşlerin dile getirilmesi te’vîl kapsamındadır. “Hafif ve ağır” ifadeleri kimilerine göre genç-yaşlı, kimilerine göre fakir-zengin, kimilerine göre bekâr-evli, kimilerine göre sıhhatli-hasta, kimilerine göre ise hareketli-sakin manasındadır. İşte bu (tür yorumlar) te’vîl kapsamındadır ve bütün bu manaların her biri mümkün ve makbuldür. Asıllara uyduğu ve akla ters düşmediği sürece bunları savunmakta bir sakınca yoktur.³⁰

2.2. Pratik Temel: Sahâbe ve Tabiîn Ulemâsının Uygulamaları

Alâüddîn es-Semerkindî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* şerhinde dikkat çektiği noktalar tefsir ve te’vîl ayrımındaki pratik temel için bir delil niteliğindedir. Bu noktalar maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

²⁷ Örnek olarak bk. el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 5/8; Enes Büyük, “Mâtürîdî’nin Tefsir-Te’vîl Ayrımı ve Bununun Te’vîlât’taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 229-230.

²⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1/4.

²⁹ et-Tevbe 9/41.

³⁰ Neseffî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 1/18.

Sahabe ve tabiin âlimleri, Kur'an'ı reyleri ile açıkladılar ve bir âyetin anlaşılmasında farklı sonuçlara ulaştılar.

Selef âlimleri, âyetlerle ilgili yaptıkları her açıklama için merfû bir hadis göstermediler ve kendi açıklamalarının tek doğru olduğunu iddia etmediler. Her bir âyet için Hz. Peygamber'den gelmiş bir hadis olduğu söylense onlar, bu iddiayı reddederlerdi.

Re'y ile tefsiri yasaklayan hadis ile uygulama arasında bir tenakuz bulunmaktadır. Çünkü hadis re'y ile tefsiri yasaklamasına rağmen pratikte durum farklı olmuştur. Birçok âyette rivayet olmadığı halde ulemâ re'y ile tefsir yapmışlardır.

Onların, reylerine dayanarak konu ekseninde rivayet bulunmasa da âyetleri tefsir etmeleri konu ekseninde icmânın oluşması anlamına gelir. Bu ise icmâ karşısında âhâd niteliğindeki hadisin terk edilmesi demek olur.³¹

Semerkindî'nin söyledikleri ışığında Hanefî-Mâtürîdî geleneği açısından daha önce de işaret ettiğimiz bir noktaya tekrar dikkat çekmek isteriz. Re'y ile ulaşılan anlamın kesinlik derecesi onun tefsir mi yoksa te'vîl mi olduğunu belirlemektedir. Eğer re'ye dayanarak sonucun kesin olduğundan bahsediliyorsa bu, re'y ile yani dirayete dayanan tefsirdir. Kesin değilse sonuç açısından bunun te'vîl olduğu söylenmelidir. Dolayısıyla âyetle ilgili yapılan açıklamanın tefsir mi te'vîl mi olduğu kullanılan kaynağa göre değil, kullanılan kaynağın kesinlik derecesine göre değişmektedir. Kesin bir rivayete dayanıyorsa buna rivayete dayalı tefsir; kesin kanaate dayanıyorsa dirayete tefsir, rivayet ve dirayet kesinlik ifade etmiyorsa bu da te'vîl sınıfına girmektedir.

Semerkindî'nin şerhinde dile getirdiği ifadeler, kanaatimizce, tam da söylediğimiz bu noktaya işaret etmektedir. O özetle şunu söyler: Bir lafzın vazedilme amacı hakiki manayı ortaya koymaktır. Bu hakiki manaya tefsir denir. Lafız, farklı manalara izin veriyor da farklı manalara tevcih ediliyorsa bu, te'vîldir. Eğer birisi lafzı farklı manalara tevcih ettikten sonra bu lafızdan kastedilen hakiki mananın o olduğunu söylerse bu re'y ile tefsir kısmına girer. Ancak mümkün manalarından bahsediyorsa bu tefsir değil, te'vîl olarak değerlendirilir.³²

2.3. Mezhebî Temel

Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğinin mezhebî temeli, Ehl-i Hadis ve Ehl-i re'y karşılığında ele alınabilir. Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğinin böyle bir temeli olduğunu ileri sürmek onun başka bir gelenekten ayrıldığını iddia etmektir. Dolayısıyla onun karşısına başka bir geleneği çıkarmak gerek-

³¹ es-Semerkindî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân*, 2a.

³² es-Semerkindî, *Şerhu Te'vîlâti'l-Kur'ân*, 2a.

tedir ki bu gelenek de öncelikle Ehl-i hadis geleneği olarak görülebilir.³³ Bu karşıtlığı tarihi olarak temellendirilme imkânı da vardır. Zaman açısından Ehl-i hadis ilk dönemleri bu karşıtlığa denk gelmektedir. Çünkü Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneğinin ilk nüveleri ve oluşum süreci, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) şekillendirdiği Ehl-i hadis önceki bir dönemine denk gelmektedir. Bu nedenle Ehl-i hadis tefsir geleneği için ifade edilebilecek ilk kategori İbn Teymiyye öncesi Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile birlikte teşekkül eden Ehl-i hadis ilk oluşum sürecidir.³⁴ Bu nedenle biz de genel olarak Ehl-i hadis karşıtlığında Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin tefsirdeki mezhebi temellerine işaret edebiliriz. Bu temel tefsirde rivayetlerin bilgi kaynağı olarak kullanımı³⁵ ve te'vîl meselesiyle ilgilidir.

Ehl-i hadis en belirgin özelliği, hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tâbi tutmamak, kıyasa başvurmadan hadisleri uygulamak, aklî-edeblî ilimlerden ziyade naklî ilimleri öne çıkarmak şeklinde ifade edilebilir.³⁶ Ehl-i hadis bu tavrıyla anlamı ilk döneme göre belirleyip öznenin rolünü sınırlandırmayı istediği söylenebilir.³⁷ Tefsirde sadece rivayetleri nakletme ve dirayeti öncelemeden rivayetler üzerinden anlam belirleme çabaları, *Ehl-i hadis tefsire yansımaları olarak görülebilir*.³⁸

Ehl-i hadis, anlamı ilk dönemlerle sınırlandırma ve öznenin rolünü azaltma eğilimine karşılık Hanefî gelenek daha farklı bir yol seçmiştir. Bizlere her ulaşan bilginin kesin olmayabileceği, dolayısıyla kesin olmadığı durumda âyet hakkında muhtemel anlamlardan bahsedilebileceği kabulünü benimsemiştir. Bu kabul, Ehl-i hadis yöntemine alternatif oluşturma isteğinin bir gereğidir. Zaten Hanefî-Mâtürîdî geleneğe İmam Mâtürîdî'nin muhtemel ihmal sebeplerinden birisi de bu durumla ilişkilidir. Bilindiği üzere onun Mu'tezile'ye yakın görülmesinden dolayı bilinçli olarak geri plana itildiğine dair yaklaşım, Ehl-i hadis geleneği tarafından onun Ehl-i re'y geleneği içinde görüldüğünü göstermektedir. Bahsedilen bu noktada Ehl-i

³³ Bu konuda bir değerlendirme için bk. Ömer Dinç, "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer En-Neseffî'nin Tevîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 341-364; Ömer Dinç, "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Olarak Görülebilir mi?", *Bir Müfessir Olarak İmam Mâtürîdî*, ed. Ali Karataş vd. (Kitabî: İstanbul, 2022), 35-61. Konu bağlamında Hanefî-Mâtürîdî Tefsir geleneğinin nesh üzerinden değerlendirilmesiyle ilgili bk. Ömer Dinç, "Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneğinin Bir Temsilcisi Olarak İbn Kemal'in Nesh Meselesine Yaklaşımı", 13-14 Mayıs 2022 *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri* 2, Ed. Murat Demirkol vd (Ankara: Fecr, 2022), 245-261.

³⁴ Bk. Mustafa Öztürk, "Tefsir Geleneğinde Seleflik Ekolü, İlahiyat Akademisi", *Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 1/1-2 (2015), 195-196.

³⁵ Kadir Gürler, "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırma) Yöntemi", *Dinî Araştırmalar*, 8/24 (2006), 29.

³⁶ Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 31.08.2020).

³⁷ Gürler, "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis'in Dini Anlam(landırma) Yöntemi", 46.

³⁸ Bilgi için bk. Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yay., 2022), 198 vd.

hadisin, zayıf hadis bile olsa hadisin re'ye karşı üstün görülmesine dair yaklaşımına işaret etmekte fayda bulunmaktadır. Bu durumu tefsir açısından değerlendirdiğimizde karşımıza Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin sübut ve sıhat açısından kesin olmadıkça re'yi, hadise tercih ettiği çıkacaktır. Mâtürîdî'nin âyetleri açıklarken benimsediği uygulamalarda bunun etkisi açıkça görülmektedir.

Mâtürîdî, fıkhıta Ebû Hanîfe'nin sıkı bir takipçisidir. Kelâmî yorumlarında yine onu takip etse de bazen Ebû Hanîfe'den farklı bir yol seçerek âyetleri mecaza hamlettiği olmaktadır. Bu yönetsel tutumla birlikte her iki âlimin rivayetler konusunda benimsedikleri tavır onların bu geleneğin tefsirde rivayet kullanımındaki etkisini göstermektedir. Ehl-i hadis geleneğinden farklı olarak rivayetleri mutlak kabul etmemişler, rivayetlere rağmen farklı anlam denemelerinde de bulunmuşlardır. Özellikle *Te'vilât* müellifi Mâtürîdî'de bu yaklaşım kendisini göstermektedir. Ehl-i hadis geleneğinin tipik bir yansıması olan İbn Ebî Hâtim'den (ö. 327/938) bu anlamda farklı bir niteliktedir. İbn Ebî Hâtim'de rivayetler olduğu gibi nakledilir. Mâtürîdî, görüş sahiplerinin isimlerini vermeden görüşleri nakleder, ancak tenkit ve tercihlerini ortaya koyar. Tenkit ve tercihleri de açıklamaya çalıştığımız şekliyle teorik ve pratik temeliyle ilişkilendirilebilir. *Mâtürîdî bir konuda seleften gelen bir icmâ olduğunda görüş belirtmeme yönündeki Ehl-i hadis çizgisini benimsemez.*³⁹ Ayrıca vahyin nüzulüne şahit olan sahabe bilgisi olmaması da onun öncekilerin kavillerine mutlak bağlılığı gerektirmeyen bir unsurdur. Dolayısıyla bu geleneğin tefsir anlayışı zikredilenler çerçevesinde şekillenmektedir. Buna göre bu geleneğin tefsir anlayışının mezhebî temellerinin Hz. Peygamber'den sahih yolla gelen kesin haber, akla ve Kur'ân'a uygunluk, vahyin nüzulüne şahit olan sahabe bilgisi ve icmâdır.⁴⁰ Ancak sahih haber olsa da bazen Mâtürîdî farklı bir yorum tercih etmekte, âyetin farklı şekilde anlaşılmasını mümkün görmekte ve bu bağlamda *delillerini öne sürmektedir.*⁴¹

Hanefî-Mâtürîdî geleneği nasları te'vil etme açısından değerlendirdiğimizde tam olarak bütünlükten bahsetmek zor olabilir. Özellikle müteşâbih meselelerin yorumunda Ebû Hanîfe ile Mâtürîdî arasında bile tam anlamıyla bir devamlılık söz konusu değildir. Ebû Hanîfe bu türden âyetleri te'vile yanaşmazken; Mâtürîdî te'vilin imkânlarından yararlanmak istemektedir. Çünkü onun sisteminin bir gereği olarak hakkında kesin nas bulunmayan meselelerde belirli bir çerçeve dâhilinde te'vile gitmede bir sakınca yoktur. Bu nedenle Mâtürîdî, belirli konularda nasları yorumlamıştır. Mesela Ebû

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/128; 7/215.

⁴⁰ Bk. Veysel Gençil, "Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-i Hadis Ehl-i Re'y Tesirleri" *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 132-133.

⁴¹ bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/128-129.

Hanîfe “Allah’ın Kur’ân’da zikrettiği el, yüz ve nefis gibi şeyler keyfiyetsiz sıfatlardır. Onun eli, kudreti veya nimetidir denilemez. Zira bu takdirde sıfat iptal edilmiş olur.”⁴² açıklamasını getirmiştir. Mâtürîdî ise Allah’ın eli olmasının farklı te’villerle izah etmemiştir.⁴³

Hem Ebû Hanîfe⁴⁴ hem de Mâtürîdî nasları yorumlamada takındıkları reyçi tutum sebebiyle eleştirilmişlerdir. Onların eleştirilmesine neden olan yön onların Hanefî-Mâtürîdî geleneğin tefsir anlayışında etkisini gösteren reyçi bir yaklaşım olarak zikredilebilir.

Hanefî-Mâtürîdî gelenek, mutlak anlamı yani tefsiri arar ancak bu anlamı verecek veriler olmadığında veya veriler sağlam ve yeterli görülmediğinde bu gelenek, anlamı aramaya devam edecektir. Bu serüveninde ona güvenmek gerekir. Çünkü Allah, ona akıl vermiştir. İstisnai durumlar dışında aklın, anlamı yakalamada başarılı olma imkânı bulunmaktadır ve bu imkân ona tanınmalıdır. Kur’ân-ı Kerim de zaten ondan aklını kullanmasını istemektedir.

3. HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEKTE TEFSİRİN KAYNAKLARI

3.1. Kur’ân

Kur’ân, tefsirin mevzusu yani konusu iken bazen de kaynağı olabilir. Ebû Hanîfe’nin tefsir açısından Kur’ân’a bakışına dair yaklaşımlarında izah edildiği üzere bir âyette geçen konuya dair başka âyet veya âyetlerde bir açıklama geldiğinde Kur’ân, tefsirin bir kaynağı olur. Bilgi kaynağı açısından mütevâtir bir haber olarak nakledilen Kur’ân’ın tefsirde mutlak bağlayıcı bir kaynak olması kaçınılmazdır. Mâtürîdî’nin beyanla ilgili yaklaşımı anlatmaya çalıştığımız nokta açısından dikkate değerdir. Mâtürîdî, beyanın sonraya bırakılabileceğini⁴⁵ prensip olarak kabul etmektedir. Buna göre bir âyetteki herhangi bir durumun açıklamasının başka bir âyetle sonradan gelmesi bu âyetin, önceki âyeti açıklamasında onun mecburi bir tefsir kaynağı olmasını zorunlu hale getirir. Bu nedenle Kur’ân’ın, tefsirde kendisini açıklayan bir kaynak olması durumu ortaya çıkar. İşte söz konusu nokta müfessirlerin geneli için geçerli olan bir durum olmuş ve müfessirler bir âyeti başka âyet veya âyetlerin yardımıyla açıklayıp yorumlamışlardır.

“Sonra onu açıklamak bize düşer.”⁴⁶ âyetinin anlamı Mâtürîdî’ye göre “Sana mücmel olarak indirdiğimizi beyan etmek bize aittir.” şeklindedir. Bu açıklamasına göre onun bazı âyetlerde mücmel olabilecek hususların bu-

⁴² Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber (İmâm- A'zam'ın Beş Eseri içinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: y.y., 1981, 67.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/21-22.

⁴⁴ Gürler, “Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadis’in Dini Anlam(landırma) Yöntemi”, 47.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/299.

⁴⁶ el-Kıyame 75/19.

lunduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Kur'ân mücmel olan hususları beyan edicidir. Beyanın yolu ise farzların, caiz olanların ve makbul davranışlarının öğretilmesidir. Bu durumda mücmel olarak gelen âyetin zahirine göre amel edilmez. Çünkü eğer zahire göre amel edilme durumu olursa beyan yapılmış olur. *Oysaki bu âyet beyanın ertelendiği ifade etmektedir.*⁴⁷ Neseff'nin izahları da Mâtürîdî'nin yaptığı açıklamaya uygun düşmektedir. Ona göre bu âyet manaların, hükümlerin ve kuralların Allah tarafından açıklanması anlamına gelmektedir.⁴⁸ Neseff, âyeti bu şekilde açıklasa da tefsirinde Mâtürîdî kadar âyetlerle açıklama yapmamıştır. *Onun bu tutumu ilgili âyette geçen beyanı Kur'an'la sınırlı görmediği, hatta böyle bir faaliyeti ichtihadî olarak kabul ettiği ve beyan görevini vahiyyle ilişkilendirdiği Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri tarafından getirildiği görüşünde olmasıyla ilişkilendirilebilir.*

3.2. Mütevâtir Haber ve Vahyin Nüzûlüne şahit Olan Sahâbe Bilgisi

Hz. Peygamber'in söylediği sabit olan ve mütevâtir derecesine ulaşmış haber tefsirin mutlak bir kaynağıdır. Mâtürîdî, böyle bir haber geldiğinde âyetin anlamı yani tefsirini haberin verdiği bilgi olarak kabul eder. Bunun en açık örneklerinden birisi Kamer sûresinin ilk âyetinde görmekteyiz. Bu âyette ayın yarılmasının ne zaman gerçekleştiği ve ne anlama geldiği farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

Ayın yarılmasına dair haberi kıyamet alameti olarak değil de Hz. Peygamber'in sağlığında yaşanmış olduğu yönündeki haber, Mâtürîdî için mütevatir kapsamındadır. Bu durum ise onun, yarılmayı kıyamet öncesi bir olay olarak kabul eden Mu'tezilî müfessir Ebû Bekr el-Esamm'ı (ö. 200/816) eleştirmesine yol açmıştır. el-Esamm, âyeti "*Kıyametin vakti yaklaştı, ayın yarılma vakti de yaklaştı.*" şeklinde anlamıştır. Ona göre eğer böyle bir olay gerçekleşmiş olsaydı bunu herkes görürdü ve bu olay kimseye gizli kalmazdı. Nitekim böyle hayret verici olayları herkes duymaktadır. Mâtürîdî ise İbn Mesud rivayetine dayanarak bu görüşü reddetmiştir. Rivayet şu şekildedir: "Allah'ın Resulü ile beraber Mina'da idik. Birden ayın yarıldığını gördük. Bir parçası dağın arkasına geçmişti. Bunun üzerine Rasulallah (s.a.) 'şahit olun, şahit olun!' buyurdu." Bu olay başka sahâbeden de rivayet edilmiştir.⁴⁹ Neseff de farklı görüşleri naklederek İbn Mesud rivayetinden hareketle ayın yarılmasının nüzul döneminde gerçekleştiğini kabul etmiştir.⁵⁰

Mâtürîdî'ye göre bu konudaki haber hâsdan âmma dönüşerek tevatür derecesine ulaşmış ve bu şekilde haberi herkes duymuştur. Ayrıca âyetin zahirine göre amel etmek vaciptir. Zahir de hakikat gereği bu manaya gelmektedir. Bu haberi kâfirlerin gizlemiş olma ihtimali de bulunmaktadır.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/298-299.

⁴⁸ Neseff, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 15/121.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/225-226.

⁵⁰ Neseff, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 14/150-151.

Onlara karşın bu olayı gören sahabe bu olayı başkalarına anlatmıştır.⁵¹

Mâtürîdî, Kur'ân'da açıkça zikredilmeyen bazı konularda açıklama yapmak için mütevâtir haber bulunmasını gerekli görmüştür. Bu tür haber olmayan konularda yorum yapmamış ve Kur'ân'ın müphem bıraktığı bu gibi konuları o da müphem bırakmayı tercih etmiştir. Mesela o, *sidreyi kaplayan şeyin*⁵² ne olduğuna dair mütevâtir haber olmadığı için bu *kaplayan şeyi* müphem bırakmıştır.⁵³ Onun bu tavrı tefsirinin tamamında açıkça görülmektedir. Konu ekseninde Neseffî'ye gelince o da âyete dair muhtemel görüşleri nakletmiş ve bu görüşlerin arasında bir tercihte bulunmamıştır.⁵⁴

3.3. İcmâ

Mâtürîdî'ye göre icmâ, mütevâtir haber gibi kesinlik ifade eder. Çünkü birbirinden habersiz olan kimselerin bir konuda aynı fikri beyan etmesinin Allah'ın rahmetinin bir gereği olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle onun nezdinde icmâ önem kazanmaktadır. Allah, Kur'ân'da Hz. Peygamber'in ümmetini "adl" ile vasıflandırmış ve onu şahitliği kabul edilen bir topluluk olarak görmüştür. İşte bu ümmetin icmânının delil olduğunu göstermektedir. Allah'ın doğrularla beraber olmayı emretmesi (et-Tevbe 9/119), icmânın ikinci; müminlerin izlediği yol dışında başka bir yol izlenmesinin yasaklanması ise icmânın üçüncü delilidir. Bir meselede anlaşmazlık durumunda Allah'a ve Resulüne o meseleyi arz etmenin⁵⁵ emredilmesi, anlaşmazlık olmadığında ise icmâyâ göre hareket etmeyi gerekli kılmaktadır. Bu da icmâyâ ilgili bir diğer delildir.⁵⁶

Mâtürîdî ve Neseffî tefsirde icmânın delil oluşunun örnek uygulamasını "*Nefislerinizi öldürünüz*"⁵⁷ âyetinde göstermiştir. Mâtürîdî, öldürme emrini hakiki manasında almanın gerekliliğini, konu ekseninde tefsir ve te'vîl ehlinin icmâsına bağlamıştır. Eğer onlar bu şekilde anlamasaydı âyetin başka bir şekilde anlaşılmasını da mümkün gören Mâtürîdî, öldürmeyle ilgili farklı görüşleri de nakletmiştir.⁵⁸ Âyetteki öldürmenin hakiki manada alınmasının tefsire; ancak yeri, zamanı ve şeklinin nasıl olduğu tam kesin olmadığı için buna dair farklı görüşlerin te'vîle girdiği söylenebilir. Necmeddin en-Neseffî de Mâtürîdî'nin yaklaşımını benimsediğini gösterircesine bu konuda onun görüşlerini kaydetmiştir.⁵⁹

⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/226.

⁵² en-Necm 53/16.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 14/198.

⁵⁴ Neseffî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 14/117-118.

⁵⁵ en-Nisâ 4/59.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/260-261.

⁵⁷ el-Bakara 2/54.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/127-129.

⁵⁹ Neseffî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 2/187-188.

3.4. Zan ifade Etmeyen Kesin Aklî Kabuller

Mâtürîdî, anlama faaliyetinde mantıksal çıkarımlarda bulunmaktadır. Mesela “*Yoksa onlar kendilerine Allah’tan başka şefaathiler mi edindiler? De ki o şefaathiler hiçbir şeye güç yetiremez, hiçbir şeyi kavrayamaz olsalar da mı?*”⁶⁰ âyetindeki *kendilerine Allah’tan başka şefaathiler mi edindiler* cümlesini açıklarken akıl yürütmede bulunmuştur. Te’vîl ehlinin bir kısmı burada şefaathilerden kastedilenin melekler olduğunu söylemişlerse de Mâtürîdî, bu görüşü reddetmektedir. Ona göre âyette kastedilen melekler olamaz zira onlar akıl ve ilim sahibi varlıklardır. Mâtürîdî’yi böyle bir çıkarımda bulunmaya götüren karine âyetteki *hiçbir şeye güç yetiremez, hiçbir şeyi kavrayamaz* cümlesidir. Bu cümle bahsi geçen şefaathilerin akıl sahibi olmadığını göstermektedir. Onun için âyet putlardan bahsetmektedir. Putperestler, şefaathçi olsun ve kendilerini Allah’a yaklaştırsın diye putlara tapmaktadırlar. Mâtürîdî, bu açıklamalarından sonra âyette kastedilenlerin putlar olduğunu göstermek için “*Allah’ı bırakıyorlar da kendilerine ne fayda ne de zarar verebilecek olan şeylere tapıyorlar ve ‘Bunlar bizim Allah katında şefaathilerimizdir.’ diyorlar.*”⁶¹ ve “*Biz onlara sadece bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz*”⁶² âyetlerini delil olarak zikretmiştir.⁶³ Bu örnek aklî çıkarımın âyetle desteklenmek suretiyle yapılan tefsirin, yani kesin anlamı tespit etmenin iyi bir örneğidir.

“*Onlar orada ebedî kalacaklardır.*”⁶⁴ âyetinin açıklamasında Neseffî, önce kendi görüşünü verdikten sonra bir değerlendirmeye tabi tutmadan Mâtürîdî’nin açıklamasını nakletmektedir. Bu açıklaması lafzı farklı ihtimallere yönlendirmeden yapılan bir açıklama olduğu için tefsir niteliğindedir. Neseffî’nin, olduğu gibi nakletmesi Mâtürîdî’nin bu açıklamasını benimsediğini göstermektedir. Mâtürîdî, bu âyete göre cennet ve cehennem sonlu olduğunu iddia eden görüşleri eleştirmektedir. Mâtürîdî’ye göre eğer cehennem sonlu olsaydı kâfirler için bu umut niteliğinde olur ve azabın hafifletilmesini gerektirirdi. Oysa Kur’ân’da azabın elem verici olduğu bildirilmiştir. Cennet sonlu olsaydı bu da müminler için bir üzüntüye neden olurdu. Ancak Kur’ân’da onların üzölmeyeceklerinden bahsetmektedir.⁶⁵ Mâtürîdî’nin bu izahı aklî verilerin Kur’ânî hakikatler ile desteklenmesi neticesinde mutlak neticeye ulaştığını göstermesi açısından da önemli bir izahtır. Kesin bir görüş olarak ortaya konduğu için de bir tefsirdir.

⁶⁰ ez-Zümer 39/43.

⁶¹ Yûnus 10/18.

⁶² ez-Zümer 39/3. Ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 12/345.

⁶³ Ali Karataş, *İmâm Mâtürîdî’nin Kur’ân Anlayışı ve Kur’ân’ı Kur’ân’la Tefsir Yöntemi* (İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014), 196-197.

⁶⁴ el-Bakara 2/39.

⁶⁵ Neseffî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 2/133.

4. HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEKTE TE'VÎLE YÖNELTEN UNSURLAR

İmam Mâtürîdî'nin tefsir ve te'vîl ayırımına dair dile getirdiği ifadeler, bu gelenek kapsamında değerlendirebileceğimiz tefsirlerin mukaddimelelerinde de aynen tekrarlanmıştır. Bununla birlikte bahsi geçen tefsirlerin, Mâtürîdî'nin tefsirinde uyguladığı şekliyle yöntemsel olarak tam anlamıyla te'vîle yöneldiklerini pek söyleyemeyiz. Ancak Ömer en-Neseffî'nin, tefsirle birlikte zaman zaman Mâtürîdî'nin te'vîl yöntemine yaklaşan uygulamalarına rastlanmaktadır. Dolayısıyla bu başlık altında hem Mâtürîdî hem de Ömer en-Neseffî'den hareketle bu gelenekte, te'vîli gerektiren unsurlara değineceğiz.

Ehl-i hadis geleneğinden farklı olarak Hanefî-Mâtürîdî gelenek, anlamı sadece ilk dönemlere ait bir olgu olarak görmediği için zannî de olsa farklı anlamların peşine düşmektedir. Ayrıca lafzın zahirini öncelese de lafzın ötesindeki anlamlara te'vîl yoluyla ulaşmayı denemektedir. Çünkü vahyin nüzulüne dair olayları gözle gören bir kimsenin bilgisi gibi kesinlik ortaya koyan bir bilgi bulunmayabilir. Bu noktada da ancak te'vîlin doğası olan lafzı muhtemel manalara yönlendirme vardır. Bunun yapılmasının sebebi işin varacağı son noktayı yani asıl maksadı yakalama arzusudur. Mâtürîdî'nin te'vîl kelimesine verdiği anlamdan, te'vîlin doğasının bu olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca tefsir Allah adına konuşma iken; te'vîl beşerin, bir beşer olarak konuşmasıdır.⁶⁶ Bu konuşma tefsir gibi kesinlik ve iddia içermez ve beşere, âyetler hakkında konuşma imkânı verir.

4.1. Vahye Dayalı Bilgi veya Bir Haberin Bulunmaması

Tefsirde nakil esas olduğu için nakle dayalı yapılan açıklamalar tefsir olarak değerlendirilir ancak nakil olmadığında veya âyetler hakkında aklen kesin çıkarımlara ulaşamıyorsa bu durumda Kur'ân'la ilişkimiz te'vîl yoluyla devam etmektedir. Kur'ân'ın kendisinde, Hz. Peygamber'in açıklamalarında ve sahabe nakillerinde bir bilgi olmadığında Mâtürîdî gelenek te'vîle yönelir. Fakat bu, her durumda geçerli olmadığında bazen lafzın zahiri ile yetinmek icap eder. Çünkü açık bir nas ve vahiyle bilinme imkânı olan meselelerde bilginin gelmemesi, o şeyin bilinmesinin gerekli olmadığını gösterir. Bu sebeple lafzın zahirinden anlaşılan mana, muradı anlama noktasında yeterlidir ve lafzın gerisinin peşine düşmemek en doğru yaklaşımdır. Mâtürîdî, bir bilgi olmayınca te'vîle gitmediği zamanlarda tevakkufu yeğlemiştir. Onun tevakkufu benimsediği konular gayb, kıssalar, araştırılmasının gerekli olmadığını düşündüğü hususlar ve şüpheli konulardır.⁶⁷

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/3.

⁶⁷ Bk. Erkan Çakır, "Tefsirde Bir İlke Olarak Tevakkuf -Ebû Mansûr Mâtürîdî Örneği", *İslâmi Araştırmalar*, 29/3 (2018), 626-641; bk. Soner Aksoy, "Rivayetlere Yaklaşımı Bağlamında Mâtürîdî'nin Tefsirinde Bilmeye İhtiyaç Duymadığı Hususlara Dair Bir İnceleme", *Bir Müfessir Olarak İmam Mâtürîdî* (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2022), 248-274.

Mâtürîdî, gaybî konularda -muhtemel te'vîl örneklerinden bahsetse de- açıklama yapmanın sağlam bir bilgiye dayalı olması gerektiğini belirtir. Bu çerçevede onun yorumdan kaçındığı hususlardan birisi de arşa istiva meselesidir. Şöyle ki el-Furkân 25/59. âyetinde arş ile ilgili olarak bilen birisine sorma emri gelmiştir. Mâtürîdî, söz konusu durumu dikkate alarak istivanın aklen bilinebilir olması halinde âyette sorma emrinin yer almayacağını belirtmekte ve istivanın tam olarak ne olduğunun bilinmesinin imkânsızlığı üzerinde durmaktadır.⁶⁸

Mâtürîdî, özellikle kıssalarla ilgili âyetlerde kapalı olan hususları açıklamak için bir haberin bulunmasını şart koşturmuştur. Haber bulunmadığında kesin bir söz söylemekten kaçınmış; âyetin anlamına dair farklı ihtimalleri naklederek kesin bir kanaate bulunmamanın gerekliliği üzerinde durmuş ve lafzın zahiri manasıyla yetinmiştir. Neseff de bu yaklaşımı benimsediğini göstermek için Mâtürîdî'nin görüşüne yer vermiştir. Örneğin “*Şu ağaca yaklaşmayın!*”⁶⁹ âyetinde İbn Abbas ve İbn Mesud’un görüşlerine yer verdikten sonra Mâtürîdî'nin görüşünü şu ifadelerle nakletmiştir: “Bu ağacın mahiyetine dair açık ve kesin bir nas mevcut değildir. Böyle bir bilgi ancak vahiy ile bilinebilir. Bu ağacın ne tür bir ağaç olduğunu kesin bir şekilde bilmemize gerek de yoktur. Bilmemiz gereken, Âdem ve Havva’nın herhangi bir ağaçtan yemelerinin yasak kılınmış olmasıdır.”⁷⁰ Mâtürîdî, burada kesin bilgi aramıştır. O, vahiyle bildirilen ve bildirilmeyen şeklinde iki tür bir ayrıma gitmektedir. Ancak vahiyle bildirilmek suretiyle bilme imkânı olmayan bir meselede sahabeden bir görüş geldiğinde bunu dikkate almamaktadır. Çünkü eğer vahiyle bildirilmiş olsaydı onlar bunu bilirler ve bu konuda farklı görüş beyan etmezlerdi. Onların farklı görüş beyan etmesi ortada kesin bir bilginin olmadığına bir göstergesidir.

Mâtürîdî kesin bilgi aramakla birlikte bazen te'vîlin imkânını kullanarak zihinlerde oluşan sorulara cevap aramaktan da kaçınmamaktadır. Mesele şeytanın, Hz. Âdem’e vesvese vermesi ve Hz. Âdem’in ona uyup yasak ağaçtan yemesiyle ilgili Hasan Basri’nin görüşlerini eleştirip Âdem’in şeytana uymasıyla ilgili mümkün te'vîlini açıklamıştır. Hasan Basri’ye göre Âdem, şeytanın verdiği vesveseye bağlı olarak hareket etmiş, ancak onun söylediklerini kabul etmediği yani ona inanmadığı halde nefesine uymuştur. Eğer o, şeytanın iddia ettiklerine inanmış olsaydı kâfir olacaktı ancak inanmamakla birlikte arzu ve isteklerine uyararak ağacın meyvesinden eşiyile birlikte yediler. Mâtürîdî’ye göre Allah’ın meleklerden üstün kıldığı Âdem için bu sözleri söylemek uygun değildir.⁷¹ Onun bu küçük hatayı işlemesi Hasan Basri’nin

⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 11/265.

⁶⁹ el-Bakara 2/35.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/100; Neseff, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 2/104-105.

⁷¹ Konuyla ilgili bilgi için bk. Şuayip Karataş, *Kur’ân’ın Konusu Olarak Melekler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 172-181.

iddia ettiği gibi olamaz ancak şu şekillerde olması mümkündür: 1. Âdem kendisine gelen telkinin düşmandan geldiğini bilmiyordu. 2. Bu telkini ilham zannetmiş veya iyi kullar için ilahi âlemden gelen bir sese muttali kılındığını düşünmüş olabilir. 3. Daha önce kendisine gösterilen maddi şekilden farklı bir şekle bürünmüş birinden bir telkine hedef olmuştur.⁷² Neseffî, selefi Mâtürîdî'nin ifadelerini naklettikten sonra tıpkı onun gibi Hasan Basrî'nin görüşlerini eleştirmiştir.⁷³

4.2. Rivayet Sorunları

Hız. Peygamber'in söylediği ve sahih olduğu hususunda aklın tereddüt yaşadığı türden haberler söz konusu olduğu zaman da -aşağıdaki örnekte olduğu gibi- te'vile başvurulur. Rivayetlerdeki akla aykırılık, anlatılan olayın gerçekleşip gerçekleşmeme ihtimali, sıhhat sorunu ve bir konuda farklı rivayetlerin bulunması kesin yargı bağlamında *tefsir* yapmayı zorlaştırmaktadır. Bu nedenle lafızları, farklı manalara yormayı gerektiren te'vîl Kur'ân'ı anlama faaliyetinin bir aracı olarak etkin hale gelir.

Zikrettiğimiz noktalara örnek bağlamında "Sana vahyedilmesi tamamlanmadan Kur'an'ı okumada aceleci davranma ve 'Rabbim! İlmimi arttır' de."⁷⁴ âyetiyle ilgili Mâtürîdî'nin görüşleri verilebilir. Rivayete göre Hız. Cibrîl, vahyi Resûl-ü Ekrem'e getirdiği anda o, kendisine gelen vahyi acele ile ezberlemeye çalışıyordu. O'nun bu davranışı nedeniyle acele etmemesini salıklayan ve onu unutmaktan muhafaza edeceği müjdesini veren âyet nazil oldu. Ne var ki Mâtürîdî'ye göre böylesi bir olay ancak tarihî olarak sabit ise âyetin açıklamasının bu olduğundan bahsedilebilir. Değilse bu hitabın bahsi geçtiği şekliyle olay yaşanmadan da Hız. Peygamber'e yapılması mümkündür. Nitekim bazı konularda Hız. Peygamber'in herhangi bir fiili bulunmadığı halde o konuda kendisine yasaklama getirilmiştir.⁷⁵ Neseffî, konu ekseninde Mâtürîdî'nin eleştirdiği rivayete yer vermiş, fakat Hız. Peygamber'e ibtidaen bir emir olabileceği şeklindeki yoruma temas etmemiştir.⁷⁶

Mâtürîdî'nin buradaki yaklaşımı onun bir konuya dair rivayetlere ihtiyatla yaklaştığını göstermektedir. Hız. Peygamber'e verilen *kevserin* mahiyetine dair değerlendirmeleri ise rivayet sorunları noktasında ortaya koyduğu tutumu yansıtmaktadır. Mâtürîdî, *kevserin* cennetteki havuz olduğuna dair rivayeti nakledip bu rivayetin sabit olması durumunda onun cennette bir nehir olması gerektiğini söylemiştir. Aksi halde âyetin te'vîlinden bahsederek *kevserin* Hız. Peygamber'e verilen her türlü iyilik olduğuna dair yorumun gerçeğe en yakın olduğunu zikretmiştir. Ona göre *kevserin* cennetteki havuz

⁷² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/102-103.

⁷³ Neseffî *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/111-112.

⁷⁴ Tâhâ 20/114.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 9/242.

⁷⁶ Neseffî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 10/346.

olması Hz. Peygamber açısından çok da özel bir lütuf değeri taşımaz. Çünkü Allah, o'nun ümmetine havuzdan daha fazlasını vereceğini vaad etmiştir. Nitekim hadiste de ifade edildiği üzere müminler için algı ve hayallerin ötesinde nimetler vardır.⁷⁷ Neseî, konu ekseninde rivayetlere yer verse de burada da Mâtürîdî'nin yorumlarına temas etmemiştir.⁷⁸

4.3. Lafzın Farklı Anlaşılmaya Müsait Olması

Çeşitli kaynaklardan gelen bilgilere dayanarak anlamı net bir şekilde tespit edilen lafızların manası tefsirdir ancak Kur'ân'daki her bir kelimenin manası bu şekilde ortaya konamadığı için bu kelimeler farklı şekillerde yorumlanabilmektedir. Onları buna iten durum lafızların farklı anlaşılmaya müsait olmasıdır. Ömer en-Neseî *"Gerek hafif gerek ağır halde sefere çıkarın."*⁷⁹ âyetindeki "hifâfen" ve "sikâlen" kelimelerinin anlamıyla ilgili çeşitli görüşleri nakletmiştir. Bu kelimeler "kimilerine göre genç-yaşlı, kimilerine göre fakir-zengin, kimilerine göre bekâr-evli, kimilerine göre sıhhatli-hasta, kimilerine göre ise hareketli-sakin manasındadır." Neseî bu kelimelerle ilgili farklı anlamların söylenmesini te'vîl kapsamında değerlendirmektedir. Ona göre asıllara uyduğu ve akla ters düşmediği sürece her bir mananın savunulmasında bir sakınca bulunmamaktadır.⁸⁰ Bir lafız hakkında farklı şekillerde konuşabilmenin sebebi Neseî'ye göre bir âyetin falan kişi hakkında indiğine dair kesin konuşmaya imkân tanıyan bir haberin bulunması gibi bir durumun olmamasıdır.

Neseî bu yaklaşımıyla farklı te'vilde bulunmanın cevazına dair de iki esas ortaya koymuştur. Bu esastan birincisi asıllara uyması ikincisi de akla ters düşmemesidir. Onun bu yaklaşımı Mâtürîdî'nin tavrını benimsediğini göstermektedir.

4.4. Dil ve Belagatin Etkisi

Hakikat mecaz problemi âyetlerin anlaşılmasında etkilidir. Bazıları kelimeleri hakiki manada alarak âyetin anlattığı hususu buna göre değerlendirirler. Bazıları ise mecaz olarak kabul edip var olan rivayetleri dikkate almadan âyetleri bu çerçevede yorumlarlar. Ayrıca dil olgusunun âyetlerin anlaşılmasındaki usûlî yaklaşım da etkisi de yadsınamaz bir gerçektir.⁸¹ Hanefî-Mâtürîdî geleneğinde de bunun etkisi görülmektedir. *Duhân* melesinin anlaşılması bu bağlamda örnek olarak verilebilir.

"Göğün bütün insanları kuşatan belirgin bir dumana bürüneceği günü

⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/345-346.

⁷⁸ Neseî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 15/504-508.

⁷⁹ *et-Tevbe* 9/41.

⁸⁰ Neseî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, 1/18.

⁸¹ Dil olgusunun âyetlerin anlaşılmasındaki usûlî yaklaşıma etkisi için bk. Akif Yıldırım, *Tefsîr Usûlû'nün Mâhiyeti* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 98, 318.

*bekle*⁸² âyetinde bahsedildiği üzere insanları kuşatacak olan *duhân* yani duman olayına dair farklı görüşler öne sürülmüştür. Söz gelimi Hz. Ali'den gelen rivayete göre mevzu bahis bir olay yaşanmış ve bitmiştir. Kureyş'in, inkâr etmesi nedeniyle gerçekleşen bu hadise esnasında müminler nezle olmuşlarsa da münkirler *duhân* hadisesini oldukça zor bir şekilde geçirmişlerdir. Bu yoruma mukabil İbn Mesud ise insanların, şiddetli açlık nedeniyle gökyüzünü bir duman gibi gördüklerini ifade etmektedir. Mâtürîdî, *duhân*la ilgili farklı görüşleri ve rivayetleri aktardıktan sonra kendi tercihini *duhân*ın mecaz olduğu yönünde kullanır. Ona göre duman kaplama olayının temsili manada gerçekleşmesi mümkün gözükmemektedir. Çünkü bir iş şiddetlenip son haddeye vardığı zaman, ateşe ve dumana benzetilir. Burada açlık ve kuraklığın şiddeti dumana benzetilmiştir. Nitekim bir iş sarpa sarıp şiddetlendiğinde "Ortalık duman doldu ve yayıldı" denilir. Neseî de İbn Mesud rivayetini nakletmişse de bir değerlendirmede bulunmamıştır. Rivayete göre gökyüzünü kaplayan duman Kureyş'in açlıktan kaynaklı gözlerini örten bir karanlıktır.⁸³ Anlatıldığına göre kuraklıktan dolayı bitkiler sararıp dökülür, göğe doğru toz bulutu yükselir. Yeryüzünün kuraklığından dolayı yükselen bu toz bulutu dumana benzer, bundan dolayı Allah onu *duhân* olarak nitelemiştir. Açlık yıllarına da bu yüzden tozlu yıllar denilmiştir.⁸⁴ Netice itibarıyla *duhân* ifadesi, dilin farklı anlaşılmalara imkân vermesi nedeniyle te'vîle konu olmuştur.

4.5. Mezhebî Ön Kabuller

İslâm düşünce tarihinde mezhebî ön kabuller âyetlerin anlaşılmasında doğrudan etkili olmuştur. Öyle ki bir mezhep, karşısında gördüğü başka bir mezhebin müteşâbih kabul ettiği bir âyeti muhkem olarak değerlendirebilmiştir. Onun kendi görüşüne delil getirdiği aynı âyetler karşı mezhepçe o mezhebin aleyhine bir delil olarak kullanılabilmiştir.⁸⁵ Mezhepler bunu yaparken rivayetleri reddetme eğiliminde olmuşlar ve dil kurallarından hareket etmişlerdir. Dolayısıyla bir mezhebe mensup bir âlim, ön kabullerini rivayetlerle ve dille ilgili tutumuyla destekleyerek âyetleri farklı şekillerde yorumlamıştır. Böylece mezhebî ön kabuller, te'vîli gerekli kılan önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmıştır. Bunun açık örneklerini Mâtürîdî'nin, Mu'tezile'den farklı bir görüş dile getirirken dil kurallarından hareketle yaptığı açıklamalarda görmekteyiz. Aslında Mu'tezile de benzer bir yol takip etmiş, aynı kuraldan hareketle farklı bir sonuca ulaşmıştır. Mesela "Eğer

⁸² ed-Duhân 44/10-11.

⁸³ Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 13/319.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/295.

⁸⁵ "Herkes kendi takip ettiği yolun hak, karşındakinin yolunun batıl olduğunu söyler... Hakk'ın hak bâtılın batıl olduğu delil, burhan ve hüccet ile bilinir..." Mâtürîdî, *Te'vilât* 7/414; 8/134; 11/288-299.

gücümüz yetseydi, elbette sizinle beraber çıkardık."⁸⁶ âyetinde isteta'nâ fiilinin mefulü hazfedilmiştir. Mu'tezilî bu fiilin mefulünü "çıkma-hurûc" olarak alıp âyetin, istitâatin fiilden önce olduğuna yönelik bir delil olduğunu ileri sürmüştür. Mâtürîdî'ye göre de bu âyette istitâat fiilinin mefulü hazfedilmiştir ancak bu meful, Mu'tezile'nin takdir ettiği gibi değildir. Mâtürîdî, bu savını istitâatin fiille birlikte bulunduğuna delil getirmek için ileri sürmüştür. Ona göre buradaki meful, vasıta ve hallerdir yani güç yetirmeye dair vasıtalara ve durumlara sahip olmaktır. Bu durumda âyetin anlamı "EĞer bineğimiz ve silahımız olsaydı sizinle beraber çıkardık." şeklindedir.⁸⁷ Görüldüğü üzere her iki yaklaşım da âyeti açıklarken dil kurallarından hareket etmiştir ancak hareket noktası mezhebin ön kabullerini doğrulayacak şekilde yorumlanmıştır.

Mezhebî ön kabuller Allah'a dair âyetlerin te'vîl edilmesinde de etkilidir. Örneğin Allah'ın tuzak kurması ve alay etmesi ile ilgili âyetlerin lafzî anlamıyla alınması çirkin görülen bazı davranışların Allah'a nispet edilmesine yol açmaktadır. Bu nedenle bu ifadeler farklı şekillerde/müşâkele te'vîl edilmiştir. en-Nisâ Sûresi 142. âyetteki *Allah'ın aldatması* lafzî olarak Allah'ın kâfirleri kandırması manasında alınmamıştır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre bu, Allah için söz konusu değildir.⁸⁸ Ömer en-Neseî, bu ifadeyi Allah'ın kâfirleri cezalandırması olarak açıklamıştır. Ancak aldatmayı kâfirlerin amellerine uygun bir şekilde karşılık verme anlamındaki farklı bir görüşü zikretse de bu görüş için naklettiği rivayet gerçek bir aldatma olayından bahsetmektedir. Rivayete göre cehennemde ceza çeken kâfirlere cennet kapılarının açıldığı söylenecek, onlar koşarak cennete gidecekler, ancak cennetin kapısına vardıklarında kapılar yüzlerine kapatılacak ve böylece aldatılmış olacaklardır.⁸⁹

Neseî, Mâtürîdî'den nakille Hz. Âdem'in zellesiyle ilgili Hasan Basrî'den gelen görüşleri peygamberlerin ismetine uygun olmadığı için yakışık-sız ifadeler olarak değerlendirmiştir. Çünkü Allah, onları özel olarak seçmiştir. Bu nedenle onların bu nitelermelerle vasıflandırılması caiz değildir.⁹⁰ Neseî'nin benzer bir tutum sergilediği başka bir konu da şeytanın, Hz. Süleyman'ın tahtına kırk gün boyunca oturup onun tahtında beklediğine dair tefsirlerdeki bilgilerdir. Neseî, bu rivayeti batıl kabul etmiştir. Gerekesi de Hz. Süleyman'ın Allah'ın seçkin ve halis kullarından olması ve şeytanların onun üzerinde etkilerinin söz konusu edilemeyeceğidir.⁹¹

⁸⁶ et-Tevbe 9/42.

⁸⁷ Harun Abacı, *Kur'an'ın Mâtürîdî Yorumu Te'vîlâtü'l-Kur'an'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 119.

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/32.

⁸⁹ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/305.

⁹⁰ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/111-112.

⁹¹ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 2/369.

5. HANEFÎ-MÂTÜRÎDÎ GELENEKTE İRFÂNÎ TE'VÎL

Mâtürîdî'nin bilgi anlayışında sezgi ve ilhamın bilgi kaynağı olarak görülmemesi nedeniyle Hanefî-Mâtürîdî gelenekteki işârî yorum anlayışının belirli sınırlar içinde ve kabul edilebilir te'vîller bağlamında olması gerektiği söylenebilir. Ancak bu yorumları tasavvufî tefsirlerde olduğu gibi sistematik işârî açıklama biçimleri olarak görmek doğru değildir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin yorumlarının, aklen ortaya konabilecek türden olduğu ve lafzın zahiri sınırlarını zorlamadığı fark edilmektedir. Onun tefsirdeki yorumları, bâtinî geleneğe veya işârî tefsir tarzına yaklaşmamakta ve aklî izahlar düzeyinde kalmaktadır. Sûfî gelenekten haberdar olması ve bu geleneğin izahlarının tefsirinde nakledilmesi de durumu değiştirmemektedir.

Mâtürîdî, "Serrâc'ın (ö. 378/988) el-Luma'sı, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) Risâle'si, Hucvîrî'nin (ö. 465/1072 [?]) Keşfü'l-Maḥcûb'u ve Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) İhyâ'sında yer alan bazı ifadelerle denk sözleri sarf etmiş ya da nakletmiştir. Böylesi bir durum, isim vermese de Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ında kimi sûfilerin bazı ifadelerine rastlanabileceğini gösterecektir. Fakat sûfilerin âyetlere yönelik işârî te'vîllerinin ya da sıra dışı yorumlarının Mâtürîdî tarafından benimsenmemiş olduğunu da belirtmek gerekir."⁹² Mâtürîdî, sûfî geleneğe benzeyen yorumları nakletse de bu yorumlara kendi bakışını yansıtmaktadır. Tasavvufî kavramlara tefsirinde zaman zaman yer vermekte ve onları açıklamaktadır. Ancak kendi sistemsel bütünlüğünü dikkate alarak bu kavramları izah etmektedir.

Tasavvufî yorum noktasında Mâtürîdî'nin üzerinde durduğu kavramlardan birisi şükürdür. O, şükürü "kulun kalben, nimetleri verenin Allah olduğunu bilmesi ve bu nimetlerden herhangi birisine bile hakkıyla şükredebeyeceğini idrak etmesi" olarak tanımlar. Şükürün lisanla değil, kalple bilinmesinin gerekliliğine vurgu yapar.⁹³ Onun bu ifadeleri bazı tasavvufî kişiliklerin ifadelerine benzemektedir.⁹⁴ Ancak Mâtürîdî, şükürü eda edilemeyecekse nimetlerden uzak durulması ve kıt kanaat geçinecek bir hayatın yaşanması gerektiği yönündeki anlayışı da hatalı bulur. O, zorunluluk olmadıkça Allah'ın verdiği nimetleri terk etmenin doğru olmadığını ortaya koyar. Her meyvenin ve her nimetin olgunluk döneminde güzel olacağından hareketle bu nimetlerin zamanında kullanılmasının önemine işaret ederek basit bir yaşamı tercih etmek için iyi olan yerine çirkinin tercih edilmesini anlaşılır bulmaz. Bu şekil bir tavrın zahitlik olarak algılanamayacağını açıklar.⁹⁵

Nesefî, *Teysîr* adlı eserinde de tasavvufî kişiliklerden biri olan Ku-

⁹² Veysel Gengil, "Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı", *Diyânet İlmî Dergi* 6/2 (2020), 313.

⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/109-110.

⁹⁴ Gengil, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı*, 321.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/291-292.

şeyrî'den çoğu zaman blok halinde bazen de muhtasar olarak alıntılar yapılmaktadır. Bu alıntılar aklen kabulü yorumlar iken bazen de eleştiriye açık yorumlardır. Örneğin Nesefî *"Onlar ki iyice pekiştirdikten sonra da Allah'a verdikleri sözden dönerler, Allah'ın birleştirilmesini emrettiğini ayırırlar, yeryüzünde fesat çıkarırlar; işte sonunda zararlı çıkacak olanlar da yalnız bunlardır."*⁹⁶ âyetiyle ilgili Kuşeyrî'nin şu değerlendirmesini nakleder: "Sırrının bir an bile olsa O'nu müşahede etmekten uzaklaşması ahdi bozma kapsamına girer. Aldığın nefeslerin arasında O'nun hakkını yerine getirmekten seni alıkoyan tek bir nefesin girmesi, birleştirmekle emrolunduğun bağı koparmanın kapsamına girer. O'nu müşahede etmeye devam etmediğin bir anın senin üzerinden geçmiş olması, yeryüzünde fesat çıkarman kapsamına girer. Dikkat et, işte bu apaçık hüsrandır."⁹⁷

Aslında mezkûr âyetin öncesinde münafıkların yaptıklarından bahsedilmekte ve bu âyette onların yaptıkları kötü davranışlar ortaya konmaktadır. Kuşeyrî, bu âyetin lafzından hareketle işârî olarak bir yorum yapar. Bu yorumunda bir kulun Allah ile olan ilişkisinin bozulmasına ve zayıflamasına neden olan durumlara dair bir değerlendirme yapmakta ve bu durumların hüsrana olduğunu söylemektedir. Açıklamasında Allah ile olan ilişkiye özen gösterilmesine dikkat çekmektedir ancak burada söyledikleri doğru kabul edilse bile âyetin tefsir bağlamında tarihsel anlamına uymamaktadır. Dolayısıyla söyledikleri tartışmaya açıktır. Çünkü insan olmanın bir gereği olarak zaman zaman hatalar yapılması mümkündür. Bu nedenle zaaf olarak zikredilen noktaların yeryüzünde fesat çıkarma kapsamında değerlendirilmesi isabetli bir yaklaşım değildir. Nesefî, Kuşeyrî'nin bu görüşünü değerlendirme yapmadan olduğu gibi nakletmiştir. Tefsirine tasavvufî bir renk katmıştır. Onun bu tutumunda, Mâtürîdî tarafından başlatılan Hanefî-Mâtürîdî geleneğini, tasavvufî gelenekle buluşturma amacına bağlamak mümkündür.

SONUÇ

Bir *Hanefî-Mâtürîdî Tefsir geleneği* olduğu kabulden hareketle inşa edilen bu çalışma, temelleri Ebû Hanîfe ile atılan ve Mâtürîdî ile sürdürülen damarın tefsir çizgisini yansıtmaya yönelik bir analizdir. Aslında söz konusu ön kabul dayanaklardan hali değildir. Zira Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın anlaşılması yolunda inşa ettiği usulünü, bazı müfessirlerin de eserlerinde takip ettiği görülmektedir. Nitekim o; tenzil, tefsir ile te'vîl ifadelerini kullanmış ve açıklamalarıyla kastettiği manaları ortaya koymuştur. Süreç içerisinde Mâtürîdî de tefsir-te'vîl ifadelerinden hareketle *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserini bu geleneğin bir halkası olarak telif etmiştir.

⁹⁶ el-Bakara 2/27.

⁹⁷ Necmüddîn Ömer en-Nesefî, *et-Tefsîr fi't-tefsîr*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019) 1/682-683.

Mâtürîdî'nin mukaddimesinde özellikle yer vermiş olduğu bu iki kavramın anlaşılması onun bilgi nazariyesinin anlaşılmasıyla yakından ilgilidir. Bilgi nazariyesi sayesinde hem Ebû Hanîfe'nin hem de Mâtürîdî'nin kastettiği anlam ortaya çıkacaktır ki bu, bilgi kaynaklarının kesinliğinden hareketle ilgili âyetten ilahi muradın ne olduğunun ortaya çıkmasını sağlamaktır.

Mâtürîdî'nin söz konusu ayrımı, Hanefî-Mâtürîdî gelenekte eser vermiş müfessirlerin mukaddimelerinde kendini göstermektedir. Her ne kadar bu âlimler, Mâtürîdî'nin sistemini yöntem olarak bütünüyle takip etmemiş olsalar da -Ömer en-Neseffî özelinde belirtecek olursak- bu yöneme yaklaşan uygulamalara yer verdiklerini belirtebiliriz. Bu bağlamda onun, eserinin hemen bütününde Mâtürîdî'nin görüşlerine ayrı ayrı yer verdiğini, bu çerçevede başta tefsir-te'vîl ayrımı olmak üzere bilgi nazariyesi, diğer bir ifade ile anlam ve bilginin kesinliği odağında düşüncelere temas ettiğini görmekteyiz. Yanı sıra vahye dayalı bilgi veya haberin bulunmaması durumunda ya da lafzın farklı anlaşılmaya elvermesi halinde Mâtürîdî'den yana tavır sergilemesi de aynı minvalde değerlendirilebilir. Ne var ki onun, Mâtürîdî'nin sorunlu gördüğü bazı rivayetlerde sessiz kaldığına da rastlanmaktadır. Onun bu tutumunu zaman zaman özgür bir yaklaşım sergilemesi şeklinde yorumlamak mümkündür. Öte yandan benzer durum, bu geleneğin, tefsirlerinde sûfî görüşlere çokça yer vermeye başlamasında da kendini göstermektedir. Nitekim Mâtürîdî eserinde Hâkim es-Semerkindî'nin ismini belirtmek suretiyle görüşüne yer vermiştir. Ömer en-Neseffî de tefsirinde kimi sûfilere mesela Kuşeyrî'ye ait ifadeleri bazen öbek öbek almıştır. Ne var ki sûfilerin işârî yorumlarına temas etmemiştir. Fakat aradan geçen iki asrın ardından Ömer en-Neseffî, bu durumu ileri denilebilecek boyutlara ulaştırmış ve ifade edildiği üzere eserinin pek çok yerinde Kuşeyrî'nin ifadelerine yer vermiştir. Böylece o, bu geleneğe, tasavvufî düşüncenin önemli temsilcilerinden Kuşeyrî'nin işârî yorumlarını da eklemiştir. Dolayısıyla Hanefî-Mâtürîdî gelenek ile tasavvufî gelenek Neseffî'de birleşmiştir. Fakat bu birleşim, bilgi nazariyesi çerçevesinde Mâtürîdî ile temeli atılan çizgiyi zedeleyici nitelikte değildir.


Giriş kısmında belirtildiği üzere konunun genişliği fakat makalenin sınırları meselenin tüm boyutlarıyla ele alınmasına mâni olmuştur. Bu nedendir ki Hanefî-Mâtürîdî tefsir geleneği başlıklı çalışma Ömer en-Neseffî, çağdaşı Alâüddîn es-Semerkindî, Ebü'l-Berekât en-Neseffî ile Osmanlı dönemi Türk müfessirler ile bir arada alınması halinde daha ileri boyutlara taşınmış olacaktır. Yanı sıra bu makalenin muhtevasına dâhil edilmeyen fikhî ve kelâmî çerçevede konu merkezli çalışmalar da üzerinde durduğumuz geleneğe dair net sonuçlara ulaşmayı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA


Abacı, Harun. *Kur'ân'ın Mâtürîdî Yorumu Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Mu'tezile Tenkidinin Dilbilimsel Temelleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2000.

- Aksoy, Soner. "Rivayetlere Yaklaşımı Bağlamında Mâtürîdî'nin Tefsirinde Bilmeye İhtiyaç Duymadığı Hususlara Dair Bir İnceleme". *Bir Mufessir Olarak İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Kitabî Yayınları, 2022.
- Aydın, Muhammed. "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri: Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/20 (2009), 1-32. <https://doi.org/10.17335/suifd.89056>.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 31.08.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ehl-i-hadis#1>.
- Aygün, Abdullah. "Tefsirlerin Rivayet ve Dirayet Ayrımının Sorunları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 140-160.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vîlât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 212-232. <https://doi.org/10.18505/cuid.520370>.
- Çakır, Erkan. "Tefsirde Bir İlke Olarak Tevakkuf -Ebû Mansûr Mâtürîdî Örneği". *İslâmî Araştırmalar* 39/3 (2018), 626-641.
- Dinç, Ömer. "Mâtürîdî Bir Tefsir Geleneğinin Kurucusu Mudur? Mâtürîdî'yi Esas Alması Bağlamında Ömer En-Nesefî'nin Tevîl Meselesine Yaklaşımı Üzerine Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 341-364. <https://doi.org/10.31121/tader.1072522>.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022.
- Dinç, Ömer. "Hanefî-Mâtürîdî Tefsir Geleneğinin Bir Temsilcisi Olarak İbn Kemal'in Nesh Meselesine Yaklaşımı". *Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu Bildirileri 2. ed. Murat Demirkol vd.* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 245-261.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-Âlim ve'l-Müteallim, (İmâm- A'zam'ın Beş Eseri içinde)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: y.y., 1981.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-Fıkhü'l-Ebsat, (İmâm- A'zam'ın Beş Eseri içinde)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: y.y., 1981.
- Gengil, Veysel. *Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı*. İstanbul, İz Yayıncılık, 2021.
- Gengil, Veysel. "Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı." *Diyanet İlmî Dergi* 54/2 (2020), 309-334.
- Gengil, Veysel. Taberî ve Mâtürîdî'den Hareketle Farklı Bir Tasnif Denemesi: Ehl-i Hadîs Ehl-i Re'y Tefsirleri. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/1 (2020), 113-152. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.639319>.
- Gürler, Kadir. "Ekolleşme Sürecinde Ehl-i Hadîs'in Dini Anlam(landırma) Yöntemi". *Dinî Araştırmalar*. 7/24 (2006), 27-58.
- Karataş, Ali. *İmâm Mâtürîdî'nin Kur'ân Anlayışı ve Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir Yöntemi*. İstanbul: Yesevi Yayıncılık, 2014.
- Karataş, Ali - Dinç, Ömer. "Rivayet Tefsirinin Bir Yöntem Olup Olmadığı Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Tefsirde Rivayet Eksenli Okumaların Kritiği*. Ed. Abdurrahman Ensari, Maşallah Turan, Kutbettin Ekinci. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Karataş, Şuayip. *Kur'ân'ın Konusu Olarak Melekler*. 2. Basım. İstanbul: İFAV Yay., 2023.
- Karataş, Şuayip. "Kur'ân'da Tevhidin Zıttı Olarak Şirk Kavramı". *Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu*. ed. Atilla Yargıcı - Mahmut Öztürk. 1/199-222. Urfa: Nida Akademi Yayınları, 2019.
- Keskin, Hasan. "Ebû Hanîfe'nin Beş Risâlesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı". *İslâmî Araştırmalar*. 15/1-2 (2002). 221-239.

- Maden, Şükrü. "Mâtürîdî'nin Müfessirlerin Çoğunluğunun Görüşüne Muhalif Yorumları ve Gerekçeleri" *Diyanet İlmî Dergi* 55 (2019), 715-749.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhamed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu, nşr. Ahmed Vanlıoğlu vd. İstanbul: Mizân Yayınları, 2005-2010.
- Neseffî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mahir Edip vd. 15 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2019.
- Neseffî, Necmüddîn Ömer. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. çev. Muhammed Coşkun vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsîr Geleneğinde Selefilik Ekolü, İlahiyat Akademi". *Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 1/1-2 (2015), 195-252.
- Semerkindî, Alâaddîn. *Şerhu Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Medine, 179, 1a-1034a.
- Tok, Fatih. *İmâmî Âzâm Ebû Hânîfe'nin Kur'an Anlayışı*. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Yıldırım, Akif. *Tefsîr Usûlü'nün Mâhiyeti*. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.


 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Ali Karataş (AK), Veyssel Gengil (VG),

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

 **Yazar Katkıları / Author Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study : AK (%60), VG (%40)
Veri Toplanması / Data Collection : AK (%60), VG (%40)
Veri Analizi / Data Analysis : AK (%60), VG (%40)
Yazım / Writing up : AK (%60), VG (%40)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision : AK (%60), VG (%40)

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi


cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 83-108

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501827

İSLÂM AİLE HUKUKUNDA KOCANIN NÜŞÛZU

The Husband's Nushûz in Islamic Family Law

Fatih ORHAN

Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Muğla, Türkiye  [ror.org/05n2cz176](https://orcid.org/05n2cz176)

*Assoc. Prof., İstanbul University Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic
Sciences Department of Islamic Law, Muğla, Türkiye*

 fatihorhan@mu.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0003-4076-9984>


Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 26.12.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 22.03.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

 **Atıf / Cite as:** Orhan, Fatih. "İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nüşûzu". *Mütefekkir* 11/21 (2024), 83-108. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501827>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İSLÂM AİLE HUKUKUNDA KOCANIN NÜŞÜZÜ

Öz

Nüşüz, eşlerin evlilik hukukuna riayet etmemesini ve birbirlerine karşı geçimsiz olmalarını ifade eden bir terimdir. Kur'ân-ı Kerîm, kadın ve erkeğin nüşüz durumlarına ayrı ayrı temas etmiş, bunlara ilişkin bazı çözüm yolları tavsiye etmiştir. Nisâ 4/34 âyetinde kadının nüşüzüyle ilgili olarak, kadına öğüt verilmesi, yatağın ayrılması ve fizikî ceza verilmesi/dayak şeklinde bir sürecin takip edilmesi tavsiye edilirken, kocanın nüşüzundan söz eden Nisâ 4/128 âyetinde eşlerin aralarında sulh etmeleri öğütlenmiştir. Kadının nüşüzuna ilişkin daha fazla detayın zikredilmesinden kaynaklı olsa gerek hem klasik fıkıh kitaplarında hem de günümüz akademik çalışmalarda genellikle kadının nüşüzü üzerinde durulmuş, kocanın nüşüzuna fazla temas edilmemiştir. Oysa aile bütünlüğüne karşı oluşturduğu tehdit bakımından kadın ve erkeğin nüşüzü arasında bir fark yoktur. Ancak mahiyetlerindeki farklılık sebebiyle, çözüm yöntemleri bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Bu çalışma, nüşüzün tanımını, kocanın nüşüz sayılacak davranışlarını ve bunların çözüm yollarını ele almaktadır. Fetva ve içtihatların esas alındığı çalışmada, kocadan kaynaklı nüşüzların genellikle sorumluluğun terki ya da eziyet kaynaklı olduğu ortaya konulmuş; kocanın nüşüzlarına karşı uygulanacak çözüm yolları ise sulh, icbar ve tefrik şeklinde üç aşamada ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Aile, Nüşüz, Koca, Aile İçi Şiddet.

The Husband's Nushûz in Islamic Family Law

Abstract

Nushûz is a term that refers to the spouses' disregard for marital law and their incompatibility between. The Holy Qur'ân has addressed to the cases of nushûz for men and women separately and recommended some solutions. In Nisâ' 34, that mentions the nushûz of the wife, the husband is advised to follow a process of admonishing, separating the bed and physical punishment/beatings, while in Nisâ' 128 that mentions the nushûz of the husband, the spouses are advised to make amends. Due to the fact that more details are mentioned regarding the wife's nushûz, both classical fiqh books and contemporary academic studies generally focus on the wife's nushûz and do not touch upon the husband's nushûz upon much. However, there is no difference between male and female nushûz in terms of the threat it poses to the integrity of the family. Due to the difference in nature, they differ from each other in terms of their methods of resolution. This study deals with the definition of nushûz, the behaviors of the husband that are considered nushûz and the solutions to these behaviors. In the study, based on fatwas and jurisprudence, found that the husband's nushûz usually takes the form of abandonment of responsibility or oppression of the wife; the remedies that are *şulh*, *icbar* and *tafrîq* to be applied against these nushûzes are discussed in three stages.

Keywords: Islamic Law, Family, Nushûz, Husband, Domestic Violence.

GİRİŞ

Allah (c.c.) cinsiyetlerini farklı yaratmak suretiyle kadın ve erkeğin mi-zacını farklı kılmıştır. Ancak buna rağmen bu iki cinse uyumlu birliktelik kurabilme özelliği de lütfetmiştir. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde ifade edilmektedir: *"Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum*

için elbette ibretler vardır.”¹

İslâm dini, yabancı bir erkek ile yabancı bir kadın arasında kurulacak birlikteliğin meşruiyetini nikâh akdine bağlamıştır.² Klasik kaynaklarda nikâh akdi milk-i müt’a (cinsel yararlanma) üzerinden tarif edilmiştir.³ Ancak bazı çağdaş İslâm hukukçuları nikâh akdini hayat birlikteliği üzerinden tanımlamayı tercih etmiştir. Buna göre nikâh akdi, birbirleriyle evlenmelerine hukuken bir engel bulunmayan bir erkek ile bir kadının sürekli bir hayat ortaklığı kurmak üzere aralarını birleştirmelerini sağlayan bağdır.⁴

İslâm, mutlu bir aile ve sağlıklı bir toplum kurmak adına eşler arasındaki nikâh bağına büyük önem vermiş, bu bağı koparılması olan talâki ise hoş karşılamamıştır. Evlilik bağına güçlendirilmesi ve devamı için eşlere, birbirleriyle iyi ilişkiler kurmalarını; birbirlerine karşı sabırlı, affedici, hoş görülü davranmalarını; sevgi ve saygıya dayalı bir ilişki kurmalarını emretmiştir. Bu emir ve tavsiyelere ilave olarak, eşler arasında uyum ve düzeni sağlamak adına hem kadına hem de erkeğe bazı sorumluluklar da yüklemiştir.

Bir eşe yüklenen sorumluluklar aynı zamanda diğer eşin hakkı olduğu için her bir eş evlilik süresince, diğerini hak istemeye mecbur bırakmayacak şekilde görevini eksiksiz ve zamanında yerine getirmelidir. Karşılıklı sevgi ve saygının tesis edilmesi buna bağlıdır. Ancak dinin tüm bu emir ve tavsiyelerine rağmen eşler, sorumluluklarını yerine getirme hususunda bazen kusurlu davranabilmektedir. İşte eşlerin bu kusurlu davranışları Kur’ân-ı Kerîm’de *nüşûz* kavramıyla ifade edilmiş ve kimden kaynaklandığına bağlı olarak farklı düzenlemelere tabi tutulmuştur. Kadından kaynaklanan *nüşûz* şu şekilde ifade edilmektedir:

“Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar. İyi kadınlar, itaatkârdırlar. Allah’ın (kendilerini) koruması sayesinde onlar da “gayb”ı korurlar. (Evlilik yükümlülüklerini reddederek) başkaldırıklarını gördüğünüz kadınlara öğüt verin, onları yataklarında yalnız bırakın. (Bunlar fayda vermez de mecbur kalırsanız) onları (hafifçe) dövün. Eğer itaat ederlerse, artık onların aleyhine başka bir yol arama-

¹ *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), er-Rûm 30/21.

² Ebü'l-Hasen (Hüseyn) Rükniüslâm Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Salahuddîn en-Nâhî (Beyrut-Ummân: Müessesetü'r-Risâle-Dârü'l-Furkân, 1984), 1/251.

³ bk. Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 4/200; Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrâhîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 177.

⁴ bk. Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 27; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 39.

yın. Şüphesiz Allah, çok yücedir, çok büyüktür.”⁵

Kocadan kaynaklanan nüşûz ise yine aynı sûrenin ilerleyen âyetinde ifade edilmiş olup âyetin tercümesi şu şekildedir:

“Eğer bir kadın kocasının, kendisine kötü davranmasından yahut yüz çevirmesinden endişe ederse, uzlaşarak aralarını düzeltmelerinde ikisine de bir günah yoktur. Uzlaşmak daha hayırlıdır. Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır. Eğer iyilik eder ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır.”⁶

Her iki âyetle ilgili olarak dikkati çeken iki husus vardır. Birincisi, nüşûzun henüz gerçekleşmeden giderilmesinin istenmesidir. Her iki âyette de nüşûzundan endişe edilen döneme hitap edilmekte, gerçekleşmeden önce nüşûzun çözülmesi istenmektedir. Âyetlerle ilgili dikkat çeken ikinci husus, kadından kaynaklı nüşûz durumunda ona karşı uygulanacak müeyyideler zikredilmesine karşın kocadan kaynaklı nüşûzda bir yaptırımdan söz edilmemesidir. Kocanın nüşûzunda sadece eşlerin aralarını uzlaşa (sulh) ile düzeltmeleri tavsiye edilmiştir.

1. NÜŞÛZ KELİMESİNİN ANLAMI

Nüşûz, kalkmak, yükselmek, çıkıntı anlamlarına gelen n-ş-z (نشز) mas-tarının çoğuludur.⁷ Yeryüzü, yayılmış bir düzlük kabul edildiğinden oradaki çıkıntıya, tümseğe de nüşûz denilmiştir.⁸ Istilahta ise nüşûz, eşlerden birisinin evlilik hukukuna riayet etmeyerek diğerine diklenmesi/yükselmesidir.⁹ Evlilik hukuku, kadın ve erkek için farklı sorumluluklar yüklediği için karı ve kocanın nüşûzu farklı şekillerde gerçekleşir.

Evlilik hukuku açısından kadının sorumlulukları, karı-koca münasebetinde ve dışarı çıkma hususunda kocaya itaat etmesi, iffetini koruma hususunda kocaya sadık kalması, ona hüsnü muaşeret ile davranması ve kocanın mallarını koruma noktasında özenli olmasıdır.¹⁰ Dolayısıyla kadının nüşûzu kocasına üstünlük taslaması, kocasının yatak davetini haklı bir gerekçe yokken geri çevirmesi, kocasına itaat etmekle yükümlü olduğu hususlarda ona muhalefet/isyan etmesidir.¹¹

Evlilik hukuku açısından kocanın karısına karşı görevleri ise, malî so-

⁵ en-Nisâ 4/34.

⁶ en-Nisâ 4/128.

⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed Avd Mur'ab (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 11/209; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (İskenderiye: Dârü'l-Hidâye, 1965), 15/353.

⁸ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîrû's-Şa'râvî* (Cîze: Metâbi'u Ahbâri'l-Yevm, ts.), 5/2673.

⁹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 460.

¹⁰ Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletühû* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1989), 7/334-338.

¹¹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 6/697; Muhammed b. İbrahim b. Abdillâh et-Tüveycirî, *Mevsû'atü'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyeye, 2009), 4/162.

rumluklar ve malî olmayan sorumluluklar şeklinde iki çeşittir. Malî sorumluluklar, mehir ve nafakadır. Malî olmayan sorumlulukları ise güzel geçim, iyi muamele ve çok eşli ise yanlarında geceleme hususunda adalettir.¹² Dolayısıyla kocanın nüşûzu, tıpkı kadında olduğu gibi evlilik akdinin kendine yüklediği bu sorumlulukları yerine getirme hususunda eksik ya da kusurlu davranmasıdır. Ancak kocanın nüşûzu sadece sorumluluğunu ihmal ile sınırlı değildir. Kocanın karısına karşı şiddet kullanması da bir nüşûzdur. Dolayısıyla kocadan kaynaklanan nüşûz hallerini, *terk şeklindeki nüşûzlar* ve *eziyet şeklindeki nüşûzlar* diye iki başlıkta ele almak uygun olacaktır.¹³

2. TERK ŞEKLİNDEKİ NÜŞÜZLAR

Terk ile kastedilen kocanın, evlilik akdinin kendine yüklediği sorumlulukları yerine getirmekten imtina etmesidir. Terkin en alt düzeyi kocanın karısından hoşlanmaması ve ona iltifat etmemesi olan i'râzdır.¹⁴ Kocanın karısına iltifat etmemesi, onunla sohbet etmemek, bir arada bulunmamak şeklinde sosyal ilişki düzeyinde olabileceği gibi cinsel düzeyde de olabilir.¹⁵ İ'râz yani kocanın sosyal ve cinsel anlamda karısıyla ilişkisini kesmesi, evlilik hukukunun kocaya yüklediği sorumluluklardan birisi olan hüsnü muâşereye aykırı olduğu için nüşûz kabul edilmiştir.

Terk şeklindeki nüşûzun ikincisi, kocanın malî sorumluluklarını yerine getirmekten imtina etmesidir. Evlilik hukukunun gereği olarak kocanın malî yükümlülükleri, nafaka ve mehirdir. Kocanın bu sorumlulukları yerine getirmekte kusurlu davranması kadına maddi anlamda zarar verdiği için nüşûz kabul edilmiştir.

Terk şeklinde nüşûzun sonuncusu ise kocanın nikâh akdinde vermiş olduğu sözü terk etmesidir. Bir diğer ifadeyle kocanın sebepsiz olarak karısını boşamak istemesidir. İslâm dini, talâk yetkisini kocaya vermiştir.¹⁶ Ancak kocanın bu yetkiyi keyfi olarak kullanmasını ise hoş görmemiştir.¹⁷ Hz. Peygamber (s.a.v.) bu şekildeki boşamaların Allah (c.c.) katındaki durumunu, *"Zevkine düşkün olup (yeni birisiyle evlenebilmek için) boşanan erkek ve kadını Allah (c.c.) sevmez."*¹⁸ hadisi ile haber vermiştir. *"Eğer bir eşin yerine*

¹² Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/327.

¹³ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431), 4/83.

¹⁴ Şa'râvî, *Tefsîrüş-Şa'râvî*, 5/2673.

¹⁵ Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416), 2/509; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 7/53.

¹⁶ İlgili âyetler için bk. el-Bakara 2/227, 236, 237; el-Ahzâb 33/49; et-Talâk 65/1.

¹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mesûât* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 6/2.

¹⁸ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dârü't-Tâc, 1989), 4/187.

başka bir eş almak isterseniz, öbürüne (mehir olarak) yüklerle mal vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın."¹⁹ Âyeti ise, kocanın sebepsiz yere karısını değiştirmek istemesini, kocadan kaynaklı bir nüşûz kabul etmiş, bu sebeple de boşanan kadından bir bedel alınmasını haram kılmıştır.²⁰

Evlilik, çift taraflı bir sözleşme olduğu için sebepsiz yere boşanma isteği kadın için de bir nüşûzdur.²¹ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) kadının bu tür isteğini "*Ciddi bir sebep olmadan, kocasından hul' yoluyla boşanan kadın, cennetin kokusunu alamaz.*"²² hadisi ile kınanmış,²³ nüşûzun kendisinden kaynaklanması sebebiyle de muhâlea şeklindeki boşamalarda kadından bedel alınması helâl kılınmıştır.²⁴

3. EZİYET ŞEKLİNDEKİ NÜŞÛZLAR

Eziyet şeklindeki nüşûzlar, kocanın kadına karşı şiddet uygulamasıdır.²⁵ Kocadan kaynaklanan ve kadının emniyetini, haysiyetini, onurunu ve izzetini tehdit eden her türlü kaba davranış şiddet kabul edilir. Dolayısıyla kocanın şiddeti dövmek gibi sadece fiziksel eylemlerden ibaret değildir. Kocanın kadına hakaret ve küfretmesi de mutlak surette şiddet kabul edilir. Fakat kocanın karısına sarf ettiği incitici sözlerin şiddet olarak nitelenebilmesi için haksız bir nedene dayanması, ceza gerektirmesi veya dinen günah sayılıyor olması şarttır. Kocanın karısını açık bir haramdan/kötülükten ya da evlilik hukukuna aykırı davranıştan menetmek için kullandığı uyarı amaçlı sözler duygusal yönden kadına zarar verici olsalar bile şiddet olarak değerlendirilmez.²⁶

Eziyet şeklindeki nüşûzlarda, öncelikle koca hâkim tarafından uyarılır. Karısına iyi davranması yönünde nasihat edilir. Şayet koca, bu uyarıları dikkate almaz, eşine karşı eziyete devam ederse kocaya ta'zîr cezası uygu-

¹⁹ en-Nisâ 4/20.

²⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fıkhi'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye-Dârü's-Sirâc, 2010), 4/ 455; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/200.

²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/2; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye* (Lübnan: Şirketü Mektebe ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 1970), 4/210.

²² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vdğ (Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 1975), Talâk 11; Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnâvât vd. (Dimâşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), Talâk 18.

²³ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/280.

²⁴ Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed Azzu İnâye (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/436.

²⁵ Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 2/509.

²⁶ Muharrem Midilli, "Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddetin Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 132.

lanır.²⁷ Şayet koca bu davranışları, mehri kendisine hibe etmeye zorlamak gibi kötü bir amaca ulaşmak maksadıyla yapmışsa söz konusu ceza ağırlaştırılır ve kocaya ta'zîr-i şedîd tatbik edilir. Çünkü bu durumda suç, sövme ve vurmanın yanında kadını, kendisine ait bir haktan zorla feragat ettirmeyi de kapsayan nitelikli bir suça dönüşmüştür.²⁸

4. KOCADAN KAYNAKLI NÜŞÜZUN SEBEPLERİ

Terk ve eziyet şeklinde tasnif edilen kocadan kaynaklı nüşüz hallerinin farklı sebepleri vardır. Bu sebeplerin bir kısmı duygusal iken bir kısmı ekonomiktir. Kocayı nüşûza sevk eden duygusal sebeplerin başında kocanın psikolojik olarak evliliğe hazır olmaması gelir. Evlilik akdi ve eşlerin birlikte yaşamaları, karı ve kocaya bazı sınırlamalar getirdiği gibi bazı sorumluluklar da yükler. Bireysel hayat yaşamaya alışkın bir erkek, evlilik fikrine hazır olmadan evlenirse, evliliğin getirdiği sınırlama ve sorumlulukları kabullenmekte zorlanabilir. Alışkın olduğu eski özgür hayatı devam ettirme yönünde direnç gösterebilir. Elbette böyle bir direnç, karı-koca ilişkisinde olumsuz sonuçlar doğurur. Aslında bu durum sadece erkeğe özgü değildir. Aynı sorun kadın için de geçerlidir. Bu sebeple evlenecek olan çiftlerin, evlilik hukukuna riayet edebilmeleri adına zihnî hazırlıklarını tamamlamış olmaları büyük önem arz etmektedir.

Nüşûzun duygusal sebeplerinin ikincisi sevgisizliktir. Sevgisizlik, kocanın karısıyla olan sosyal ve cinsel ilişkiyi terk etmesi şeklindeki nüşûza sebeptir. Kocanın eşine sevgi duymaması genelde onda gördüğü bir kusur ya da eksiklikten kaynaklanır. Kocanın gözlemlediği bu kusur ve eksiklik bazen kadının iradesine bağlı olarak zuhur ederken bazen de kadının iradesi dışında gerçekleşir. Kadının iradesine bağlı olan kusurlar, kadının kaba ve kırıcı olması, evine, çocuklarına karşı olan sorumluluğunda kusurlu davranması ve evin bütçesini koruma hususunda müsrif davranması gibi davranışlardır. Kadının iradesi dışında gerçekleşen kusurlar ise, kadının yaşlanması, çekiciliğini ve güzelliğini kaybetmesi, çirkin olması ya da kısır olması gibi kendiliğinden zuhur eden durumlardır.²⁹

Nüşûzun duygusal sebeplerinin üçüncüsü nefrettir. Nefret, olumsuz etkileri bakımından sevgisizliğin ötesinde bir duygudur. Kocanın eşine karşı nefret duyması hem hakaret ve küfür şeklindeki sözlü şiddetin hem de darp şeklindeki fiili şiddetin sebebidir. Bunların yanında nefret, cinsel şiddetin de sebebidir. Kocanın karısına karşı uyguladığı cinsel şiddet İslâm'da "îlâ"

²⁷ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Mısır: Matbaatü Şirketi'l-Matbûâtî'l-İlmiyye-Matbaatü'l-Cemâliye, 1328), 4/23; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/427.

²⁸ Midilli, "Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddet", 151.

²⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Kâfi fi fihhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 3/93.

kavramı ile ifade edilmiş ve düzenlenmiştir. Bir boşama şekli olan îlâ, kocanın eşiyile cinsel ilişkide bulunmamak üzere yemin etmesidir.³⁰ İslâm öncesi Arap toplumunda îlâ, süresiz olarak yapılırdı. Herhangi bir sebeple eşine kızan koca, bir-iki yıl veya daha uzun bir süre eşine yaklaşmamaya yemin eder, süre bitiminde kadını boşamak yerine yeni bir yeminle bu süreyi uzatırdı. Bu durumu sınırlandıran bir şey olmadığı için koca, îlâ süresini istediği kadar uzatarak hem kadının cinsel tecridini sürdürmüş hem de henüz boşama gerçekleşmediği için kadının bir başkasıyla evlenmesinin önüne geçmiş olurdu. İşte bu özelliği sebebiyle câhiliye Arap toplumunda îlâ, kadını baskı altına almak ve ona zarar vermek amacıyla kullanılmıştır.³¹ İslâm, câhiliye döneminde kadınlara zulmetme aracına dönüşen bu talâk şeklini dört ay ile sınırlandırarak îlânın kötü amaçlı kullanımının önüne geçmiş ve kadını bu eziyetten kurtarmıştır.³²

Nüşûzun ekonomik sebepleri ise ya malî yetersizlik ya da açgözlülüktür. Malî yetersizlik, kocanın evi geçindirecek kazanca sahip olmamasıdır. Bu durum her zaman olmasa da bazen aile huzurunu ve düzenini olumsuz yönde etkiler. Aile fertlerinin ihtiyaçlarına ve taleplerine cevap veremeyen koca, ekonomik anlamdaki bu yetersizliğini öfke olarak dışa vurur. Karısına ya da çocuklarına karşı kaba ve kırıcı davranır. Bazen bu durum şiddete kadar da uzanabilir.

Açgözlülük ise kocanın, kadına ait mal varlığına el koymak istemesidir. İslâm hukukunda eşler arasında mal ayrılığı esası bulunur. Buna göre tarafların evlilikten önce veya sonra sahip oldukları malların mülkiyeti ve yönetimi kendilerine ait olup her bir eş diğerinin onayına ihtiyaç duymaksızın malları üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunabilir.³³ Ancak bazı tamahkar kocalar verdikleri mehri geri almak ya da borçlu oldukları mehri teslim etmemek istemekte ve bunun için kadına baskı uygulamaktadır. Bu baskı açıktan olabileceği gibi dolaylı da olmaktadır. Açıktan yapılan baskı tehdit, küfür ve dayak şeklindeki zorlamalardır. İslâm hukukunda zorlama (ikrah), rızayı sakatlayan bir durum olduğu için ikrah altındaki kadının hibesi sahih değildir. Koca hibeden sonra boşamış olsa dahi mahkeme yoluyla kadın mehrini geri alır, kocaya da ta'zîr cezası uygulanır.³⁴

Mehir sebebiyle kadına yapılan dolaylı baskı ise, evliliği kadın için çe-

³⁰ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/203.

³¹ Hamdi Döndüren, "İlâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/61.

³² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/203; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 3/161; Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, 4/210.

³³ Sena Taş, *İslâm Aile Hukukunda Evliliğin Sona Ermesinin Malî Sonuçları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 71.

³⁴ Süleyman b. Veli el-Ankaravî, *Tercümetü'l-Gurer ve'd-dürer* (İstanbul: Dârü't-Tıbbâ'ti'l-Âmire, 1292), 2/145; Midilli, "Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddet", 151.

kilmez kılarak kadını muhâlea yapmaya zorlamaktır. İslâm'a göre koca, boşanma sebebiyle ancak iki durumda kadından mal alabilir. Bunlar sulh ve muhâleadır.³⁵ Sulh, kadının koca üzerindeki bazı haklarından feragat ederek ya da kocaya mal vererek, boşama niyeti olan kocayı bu fikrinden vazgeçirmeye çalışmasıdır. Muhâlea ise, vereceği bir bedelle kocayı ayrılmaya razı ederek kadının evlilik bağından kurtulmasıdır.³⁶ Kocanın muhâlea şeklindeki ayrılıkta kadından mal almasının mubah oluşunun³⁷ nedeni, ayrılmayı istemesi sebebiyle nüşûzun kadından kaynaklanmasıdır.³⁸ Fakat kadının ayrılmak gibi bir niyeti olmadığı halde kocanın ona eziyet ederek kendisinden soğutmaya çalışması ve onu muhâleaya zorlaması ise caiz görülmemiştir. Fakihler kadından bu şekilde alınan malın haram olacağı hususunda ittifak etmişlerdir.³⁹

Nüşûza dair zikredilen tüm bu sebepler kocanın, hak ve sorumluluk esaslı değil nefsin arzularına uygun olacak şekilde hareket etmesinden kaynaklanmaktadır.⁴⁰ Ailede düzen, istikrar ve emniyetin sağlanabilmesi için sadece kocanın değil kadının da nefsinin eğitilmesi şarttır. Eşler, birbirlerine karşı sorumluluk bilinci ve hakşinaslık ile davranmalıdır. Herkes kendi sorumluluğunu bilir ve buna göre davranabilirse çatışma kapısı, açılması zor olacak şekilde kapanır. Müslümanlık zihniyetinde “Hak verilemez alınır.” değil “Her hak sahibine hakkını ver.” ilkesi hâkimdir. İlişkilerde derinliği sağlayan ve kalıcılığı getiren de işte budur.⁴¹

5. KOCADAN KAYNAKLI NÜŞÜZUN GİDERİLME YOLLARI

Karı ve kocanın nüşûzuna ilişkin âyetler birlikte incelendiğinde öncelikle sorunun eşler arasında halledilmesi istenmekte, eşlerin hemen ayrılma seçeneğine yönelmeleri tavsiye edilmemektedir. Bu minvalde sulh, her iki nüşûz durumunda ilk başvurulacak yöntemdir.

5.1. Sulh

Sözlükte “barışma, barış, uzlaşma, anlaşma; barıştırma” gibi anlamlara gelen sulh kelimesi, ıstilahta iki tarafın rızalarıyla anlaşmazlığı ortadan kaldırmasını ifade etmek için kullanılır.⁴² Sulh kavramı fıkıhta oldukça farklı

³⁵ Muhammed Ali es-Sâys, *Tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, thk. Naci Süveydan (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2002), 332.

³⁶ Fahrettin Atar, “Muhâlea”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2020), 30/397.

³⁷ Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*, 4/210.

³⁸ İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 2/436.

³⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/455; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/200.

⁴⁰ Tüveycirî, *Mevsû'atü'l-fikhi'l-İslâmî*, 4/162.

⁴¹ Saffet Köse, “Ailede Birlikte Yaşama Hukuku”, *Kutlu Doğum Haftası “Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku” Sempozyumu* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 395.

⁴² Ömer Nasuhi Bilmen, *Fıkıh İlmî & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*, haz. Abdullah Kahraman (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016), 183; Mahmud Abdurrahman Abdülmün'im, *Mu'cemü'l-mustalahât ve'l-elfâzî'l-fikhiyye* (Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.), 2/389.

konu başlıklarında ele alınmıştır. Sulh, devletlerle ya da isyankarla yapılan anlaşmalar bağlamında siyer bölümünde; davalı ve davacı arasındaki husumetin giderilmesi noktasında cinayât ve diyet bölümlerinde; alacak davalarıyla ilgili olarak da müstakil sulh bölümünde karşımıza çıkar. Aile hukuku özelinde ise sulh kavramı, karı-koca arasındaki anlaşmazlıkların giderilmesiyle ilgilidir.⁴³

İslâm, karı-koca arasındaki her türlü anlaşmazlıkta ilk başvurulacak yöntem olarak sulhu emretmiş ve sulhun ayrılıktan daha hayırlı olduğunu bildirmiştir.⁴⁴ Çünkü boşanmak Allah (c.c.) katında hiç hoş karşılanmayan bir durumdur. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu durumu “Allah (c.c.)’ın en çok buğ-zettiği helâl, talâktır”⁴⁵ hadisi ile haber vermiştir.

Karı-koca arasındaki anlaşmazlıklardaki sulh, nüşûzun kimden kaynaklandığına bağlı olarak farklı şekillerde gerçekleşir. Kadından kaynaklı nüşûz durumunda sulh, kocanın karısına öğüt vermesi ile gerçekleşir. Kadının nüşûzunu düzenleyen Nisâ 34 âyeti, “...الْرَجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ...” ifadesiyle kocayı, karısının tedibi konusunda sorumlu tutmuş ve kadından kaynaklı nüşûzun giderilme sorumluluğunu ona yüklemiştir. Bu minvalde henüz nüşûz gerçekleşmemiş ancak gerçekleşmesinden endişe duyulan durumlarda konuşarak, sulh yoluyla nüşûzun önüne geçilmesi tavsiye edilmiştir. Ancak bu tedbir sonuç vermeyecek olur ve nüşûz gerçekleşirse bu durumda yatağın ayrılması emredilmiş, hatada ısrar edilmesi durumunda ise son çare olarak fiili yaptırım/dayak, bir seçenek olarak zikredilmiştir.⁴⁶

Nüşûzun kimden kaynaklandığının bilinmediği durumlarda sulh, hâkimin eşlere yapacağı nasihat ile gerçekleşir. Tarafların şikayetçi olmaları üzerine hâkim öncelikle nüşûzun kimden kaynaklandığını anlamaya çalışır. Bunun için karı ve kocaya yakın ve güvenilir olan bir kişi ile görüşür. Bu sayede nâşiz olan tarafın kim olduğunu tespit eder ve zulmeden tarafı bu davranıştan vazgeçirmek adına nasihatte bulunur.⁴⁷

Hem kadın hem de erkekten kaynaklanan nüşûz durumunda ise sulh, hakemlerin aracılığıyla gerçekleşir.⁴⁸ Çünkü her iki tarafın nâşiz olduğu

⁴³ Fahrettin Atar, “Sulh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/481.

⁴⁴ en-Nisâ 4/128.

⁴⁵ İbn Mâce, Talâk, 1.

⁴⁶ Tüveycirî, *Mevsû'atü'l-fıkhi'l-İslâmî*, 4/162.

⁴⁷ Ebü'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb fi furû'î mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, thk. Târik Fethi es-Seyyid (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 9/563-564; Ebü'l-Hasen Alf b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Muavvad (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 9/595-596.

⁴⁸ Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alf el-İsnevî, *el-Mühimmât fi şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza* (Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2009), 7/350-351; Ebü Abdilâziz Kutbüddîn Ahmed b. Abdürrahîm b. Vecîhiddîn Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, thk. Seyyid Sâbık (Beirut: Dârü'l-Cil, 2005), 3/310.

durumlarda eşler genellikle birbirlerini suçladıklarından sulha kendi kendilerine ulaşmaları mümkün değildir. Bu sebeple, söz konusu durumlarda sulh, ancak üçüncü şahısların/hakemlerin devreye girmesi ile tesis edilebilir. Bunun için de iki hakem tayin edilir.⁴⁹ Hakemlerin Müslüman, hür, erkek, âdil ve eşler arasındaki ilişkilere dair malumatı olan kimselerden olması zorunludur. Hakemlerin, aile üyelerinden olması ve birinin erkek tarafından diğerinin kadın tarafından olması daha uygun olmakla birlikte yabancı iki kişinin hakem olması mümkündür. Hakemlerin görevi eşlerin yararına olan şey ne ise onu yapmaktır. Bu yarar, eşlerden birisinin bazı haklarından feragat etmesi olabileceği gibi bir bedel karşılığı eşleri ayırmak da olabilir.⁵⁰ Hanbelî ve Şâfiî mezheplerinde hakemler, kadın ve erkeğin vekilleri oldukları için alacakları karar, karı ve kocanın izni ile bağlayıcı olur.⁵¹ Fakat Mâlikî mezhebine göre hakemlerin alacakları kararlar, buna boşama da dahildir, kocanın iznine ya da hâkimin onayına tâbi değildir. Hakemlerin kararı ile eşler bâin talâkla ayrılırlar.⁵² Hanefîler'e göre ise hakemler uygun gördükleri kararı hâkime götürürler ve hâkim bu kararı onaylar. Şayet karar talâk ise, hâkimin kararı ile eşler bâin talâkla ayrılır. Şayet hâkim, hakemlere ayırma yetkisi vermişse, Hanefîler'e göre hakemler ancak bu durumda eşleri ayırabilirler.⁵³

Kocadan kaynaklı nüşûz durumunda ise sulh, nüşûzun mahiyetine bağlı olarak ya hâkim tarafından ya da eşler tarafından sağlanır. Şiddet ve kötü muamele gibi suç niteliği taşıyan ve mahkemeye intikal eden nüşûz durumlarında hâkim, kocaya ceza vermeden önce sorunu sulh yoluyla çözmeye çalışır. Bunun için kocaya nasihatle bulunarak kötü davranışlarını terk etmesini öğütler.⁵⁴ Örneğin Şanlıurfa Şeriye sicilinde yer alan bir kayıta Fatma isimli bir kadının, mehrini vermediği, nafakayı temin etmediği ve kendisini dövdüğü için kocasından şikayetçi olması üzerine kadı, kocayı cezalandırmak yerine kocanın bir daha karısını dövmeyeceğine dair söz vermesine ve mehrin üç ay içinde teslim edilmesine karar vererek eşlerin arasını sulha çalışmıştır.⁵⁵

⁴⁹ İsnevî, *el-Mühimmât*, 7/350-351; Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, 3/310.

⁵⁰ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Kâfi*, 3/93; Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr ale'l-mukni'*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1995), 31/476.

⁵¹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Suudi Arabistan: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 10/263; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî Zekerîyyâ el-Ensârî, *Fethu'l-vehhâb bi-şerhi Menhecî't-tullâb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 2/78.

⁵² Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber, *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-Medîne*, thk. Muhammed el-Morîtânî (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, 1980), 2/596.

⁵³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/239; Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 7/340-341.

⁵⁴ İsnevî, *el-Mühimmât*, 7/350-351; Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, 3/310.

⁵⁵ Ömer Cide, *205/2 nolu Şanlıurfa Şer'iyye Sicili (h. 1272-1282/m.1856-1865)* (Kayseri: Erciyes

Talâk ve i'râz şeklindeki kocadan kaynaklı nüşûzlarda ise sulh, eşler arasında gerçekleşir. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de şu şekilde ifade edilmiştir: "Eğer bir kadın kocasının kötü muamelesinden yahut yüz çevirmesinden endişe ederse aralarında bir uzlaşmaya varmalarında onlara günah yoktur ve sulh daha hayırlıdır. Nefisler de cimriliğe meyillidir. Eğer güzel davranır ve Allah'a itaatsizlikten sakınırsanız bilin ki Allah yaptıklarınızdan haberdardır."⁵⁶

Âyette geçen nüşûzun sadece talâk ve i'râza hasredilme nedeni Hz. Âişe'den nakledilen şu rivayettir: "Âyette sözü geçen kadın şudur: Kocasının yanında olmakla birlikte kocasının onunla fazla ilgilenmediği, boşayıp yerine başka biriyle evlenmek istediği kadındır. Bu kadın kocasına şöyle der: 'Beni boşama, başkasıyla evlen, bana nafaka verme ve yanımda geceleme konusunda serbestsin.'⁵⁷

Talâk ve i'râz durumunda sadece sulh çözümü ile yetinilme nedeni, söz konusu nüşûz durumlarının kocayı icbar etmeye uygun olmamalarıdır. Çünkü kocanın, hasta ya da yaşlı olan karısına bir sevgi beslememesi, ondan hoşlanmaması ve bu sebeple ondan uzak durması, hatta cinsel ilişki kurmaktan imtina etmesi duygusal bir tepkidir. Bu nedenle koca, içten gelen bu duygularını değiştirmeye icbar edilemez.⁵⁸ Talâk ise, kocanın yetki alanına giren bir tasarruftur. Hiç kimse hak sahibi olduğu bir şeyde istemediği bir tasarrufa zorlanamayacağı için koca karısını boşamaması hususunda icbar edilemez.⁵⁹ Ancak koca, boşama kararından vazgeçmeye ikna edilebilir. Bunun için de ayrılmak istemeyen kadının bazı haklarından feragat etmesi gerekebilir. Nitekim âyette yer alan "*nefisler cimriliğe karşı meyilli yaratılmıştır.*" ifadesi sulh konusunda bu tür fedakarlıkların yapılmasına yönelik bir teşviiktir. Müfessirlere göre âyette sözü edilen fedakârlık, kadının geceleme hakkından vazgeçmesidir. Onları bu yoruma götüren ise Hz. Âişe'den gelen şu rivayettir:

"Sevde binti Zem'â yaşlanıp da Hz. Peygamber'in kendisini boşayacağından endişelendiği zaman Resûl-i Ekrem'e hitaben; 'Ey Allah'ın Resûlü, (geceleme konusundaki) benim sıram Âişe'nin olsun' dedi. Resûlullah (s.a.v.) de onun bu teklifini kabul etti. Hz. Âişe haberin devamında şöyle demiştir: 'Biz, Allah'ın (Eğer bir kadın kocasının nüşûzundan çekinirse...) âyetini, bu ve buna benzer durumlar hakkında indirdiğini söyledik.'⁶⁰

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 320.

⁵⁶ en-Nisâ 4/128.

⁵⁷ Buhârî, "Nikâh", 94.

⁵⁸ Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed er-Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 8/390.

⁵⁹ Süleyman b. Muhammed b. Ömer el-Büceyremî, *Tuhfetü'l-habîb alâ Şerhi'l-Hatîb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995), 3/479.

⁶⁰ Ebû Dâvud, Nikâh, 39; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-*

Sulh tarafları ilzam eden bir sözleşme değildir. Bu sebeple sulh için verilen imtiyazlar kadın açısından bağlayıcı değildir. Daha sonra isterse bu sözünden ve sulhtan dönebilir.⁶¹

5.2. İcbar

Şiddet ve küfür şeklindeki nüşûz, mahkemeye intikal ettiğinde hâkimin öncelikle kocaya nasihat edeceğini, sorunu uzlaşa ile çözmeye çalışacağını daha önce ifade etmiştik. Ancak bu çaba her zaman olumlu sonuç vermez. Şayet koca, kendisine tanınan süre zarfında davranışlarını değiştirmez ve eşine karşı kötü muameleye devam edecek olursa, bazı cezai yaptırımlarla davranışlarını değiştirmeye icbar edilir. Kocaya uygulanacak bu yaptırımlar, kadının şikâyeti üzerine, kamu otoritesi adına hâkim tarafından takdir ve infaz edilir. Zira risâlet sürecinde de kocalarının şiddetinden şikayetçi olan kadınlar, sorunun halli için Hz. Peygamber'e (s.a.v.) müracaat etmişlerdir.⁶²

5.2.1. Terk Şeklindeki Nüşûzlarda İcbar

Terk şeklindeki nüşûzun farklı tezahürleri olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bunlardan birisi, birden fazla eşi olan kocanın herhangi birisi yanında geceleme (kasm) terk etmesidir. Âlimler, kocanın eşleri arasında eşit taksim yapmaya cebredileceği görüşünde hem fikirdir. Bu konudaki delilleri ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) eşlerine ait olan gün sırasına, vefatından öncesine kadar eşit şekilde riayet etmiş olmasıdır.⁶³

Eşiyile cinsel ilişkiyi terk eden kocanın bu konuda icbar edilmesi ise, cinselliğin koca üzerine bir sorumluluk olup olmadığı ihtilafına bağlı olarak farklı yorumlanmıştır. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre herhangi bir özür yoksa cinsel ilişki, kadının koca üzerindeki hakkıdır. Kocanın bu sorumluluğu yerine getirmesi ise vaciptir. Ancak Mâlikî mezhebine göre kocanın bu sorumluluğu dört günde bir ile sınırlı iken Hanbelî mezhebine göre bu süre dört ayda bir ile sınırlıdır.⁶⁴ Cinsel ilişkiyi kadının hakkı, kocanın da sorumluluğu kabul eden Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre kocanın eşiy-

Kur'ânî'l-'Azîm, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 3/380.

⁶¹ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/263.

⁶² Hz. Peygamber'e (s.a.v.) bir adam karısını getirdi. Kadın, Ensar'dan olan kocası filan oğlu filanın kendisini dövdüğünü ve yüzünü yaraladığını anlattı. Hz. Peygamber (s.a.v.) de kocanın böyle bir hakkı olmadığını söyledi. Fakat "Erkekler kadınlar üzerine hâkimdirler." âyeti nazil olunca Hz. Peygamber (s.a.v.) "Biz bir emri murat ettik ama Allah onun dışında başka bir emri murat etti." dedi. bk. Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Cem 'u'l-cevâmi'*, thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic vd. (Kahire: el-Ezherü's-Şerîf, 2005), 17/817.

⁶³ Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *el-Muhtasar*, thk. Ebû Âmir Abdullâh Şerefüddin ed-Dâğistanî (Riyad: Dâru Medâric, 2019), 2/109.

⁶⁴ Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 10/237-239; Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*, thk. Komisyon (Suudi Arabistan: Vizaratü'l-Adl, 2000), 12/86; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî, *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl* (Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317), 4/3.

le cinsel ilişkiyi terk etmesi nüşûzdur. Dolayısıyla sorumluluğunu yerine getirmesi noktasında koca icbar edilir.⁶⁵

Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre de cinsel ilişki kadının hakkıdır. Ancak bu hak, diğer mezheplerde olduğu gibi evlilik süresince devam eden bir hak değildir. Kocanın karısına karşı olan cinsel sorumluluğu ilk zifaf ile sınırlıdır. İlk zifaf gerçekleştiğinde kocanın artık karısına karşı böyle bir sorumluluğu kalmaz. Bu sebeple bu iki mezhebe göre bir kadın ancak cinsel bir kusur bulunduğu için hiç ilişkiye giremediği koca hakkında tefrik talebinde bulunabilir. Fakat daha öncesinde ilişkiye girdiği koca hakkında tefrik talebinde bulunamaz.⁶⁶ Cinsel ilişki sorumluluğunu ilk zifaf ile sınırlandıran Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre kocanın ilk zifaftan sonra cinsel ilişkiyi terk etmesi nüşûz değildir. Çünkü cinsel ilişki, gayri ihtiyari uyanan cinsel arzunun bir sonucudur. Cinsel arzu ise erkeğin elinde olmayan bir durum olduğu için koca bu konuda sorumlu tutulamaz ve icbar edilemez.⁶⁷ Ancak karısının yanında gecelemeği terk etmesi nüşûzdur. Çünkü kocanın karısı yanında gecelemedeki amaç cinsel ilişki değil ünsiyet kurmaktır. Bu nedenle kadın hasta ya da hayız olduğu için ilişkiye giremese dahi kocanın karısı yanında gecelemeği gerekir.⁶⁸

Kocanın zihâr yoluyla cinselliği terk etmesi ise farklı bir durumdur. Zihâr, Hanefî mezhebinde de bir icbar sebebidir. Zihâr yapan koca, eşine dönmesi ya da onu boşaması yönünde icbar edilir.⁶⁹ Çünkü bir kocanın hem ilişkiye girmeyip hem de karısını yanında tutması, eşine karşı iyi davranması yönündeki emre muhalif olduğu için haramdır. İslâm hukukuna göre de had, kısas veya kefarete gerektirmeyecek düzeydeki haram bir fiili işleyen kişi, o fiilden darp veya hapis yoluyla menedilir. Nitekim birçok mecmuada yer alan bir fetvaya göre karısına “Başın anam başına benzer.” diyerek zihâr yapmasına rağmen kefarete ya da boşamadan birini yerine getirmeden ve takarrüp etmeden nikâhında tutan kocaya hâkimin darp veya hapisle ta’zîr uygulaması gerektiği belirtilir.⁷⁰

Kocanın nüşûzu, kadının nafaka hakkının verilmemesi şeklinde ise hâkim, tıpkı diğer haklar gibi bu hakkı da yerine getirmesi hususunda kocayı zorlar.⁷¹ Kocanın nafakayı temin etmemesi iki sebeple olabilir. Bunlar,

⁶⁵ Zühaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, 7/329.

⁶⁶ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/373.

⁶⁷ Müzenî, *el-Muhtasar*, 2/109; Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübedâî*, thk. Talâl Yusuf (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/316.

⁶⁸ Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-vehhâb*, 2/75.

⁶⁹ Ebü'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed Burhânüddîn el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3/433.

⁷⁰ Midilli, “Osmanlı Toplumunda Evlilik İçerisinde”, 143.

⁷¹ Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî, *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'î*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000), 9/532; Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, 8/389.

kocanın fakir olması ya da zengin olmasına karşın cimri olmasıdır. Cumhura göre fakir olmak kocanın nafaka sorumluluğunu düşürmez. Koca zenginleşinceye kadar üzerine borç olarak kalmaya devam eder. Fakat bu borcu hemen ödemesi için zorlanmaz.⁷² Mâlikîler'e göre kocanın nafaka sorumluluğu fakirlik süresince kalkar. Dolayısıyla koca zengin olduğunda nafaka geriye dönük olarak kocadan talep edilemez.⁷³

Fakirlik sebebiyle nafaka temin edememenin tefrik sebebi olup olmadığı konusu ise ihtilaflıdır. Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre nafakanın kısmen ya da tamamen temin edilememesi tefrik sebebidir.⁷⁴ Bu mezheplerin görüşlerine mesnet yaptıkları delillerinden birisi, karısına nafaka temin edemeyen bir kişi hakkında görüşü sorulan Saîd b. Müseyyeb'in, "Karı kocanın arası ayrılır." demesi, "Bu sünnet midir?" diye sorulması üzerine de "Evet, sünnettir." demesidir.⁷⁵ Diğer delilleri ise, evleviyet kuralıdır. Şöyle ki, cinsel anlamda aciz olan koca hakkında kadının tefrik talebinde bulunabileceği hususunda ulemâ ittifak etmiştir. Nafaka ise, hayatın idamesi bakımından kendine daha fazla ihtiyaç duyulması sebebiyle cinsellikten daha önemlidir. Dolayısıyla kadına daha az zarar veren bir konuda kadına tefrik talebi hak olarak tanındığına göre, kadına daha fazla zarar veren nafaka konusunda bu hakkın evleviyetle tanınması gerekir.⁷⁶

Hanefiler evlilik akdinde asli amacın mal olmamasını, nafakanın tali bir unsur olarak evlilikte talep edildiğini gerekçe göstererek, nafaka konusunda kocanın aciz oluşunu tefrik nedeni görmemişlerdir.⁷⁷ Onlara göre nafakanın temin edilememesi, hak açısından kadından bir şey eksiltmez. Çünkü nafaka temin edilemediği dönemde kadının yapacağı harcamalar kocanın zimmetine borç olarak yazılır. Dolayısıyla hakkın iptali değil ertelenmesi söz konusudur. Fakat cinsel kusur sebebiyle kadının tefrik talebinde bulunması bundan farklıdır. Çünkü bu durumda hem nikâh akdinin asli unsuru temin edilememektir hem de bu hakkın zimmette borç olarak yazılması mümkün değildir. Kadının hakkının iptali söz konusu olduğu için cinsel kusurda eşler ayrılır.⁷⁸

Koca zengin olduğu halde nafakanın verilmemesi durumunda ise, ka-

⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 5/115; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/398; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4/200.

⁷³ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali el-Lahmî, *et-Tebşıra*, thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb (Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî, 2011), 5/2031; Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 7/811.

⁷⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/115; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/362.

⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Müsned'ü's-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400), 266; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 7/773.

⁷⁶ Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 7/812.

⁷⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4/200.

⁷⁸ Serahsî, *el-Mebûât*, 5/191, 192.

dının kendine yetecek kadar malı izinsiz olarak kocasından alma hakkı vardır.⁷⁹ Bunun delili şu rivayettir:

“Âişe’den nakledilmiştir. Ebû Süfyan’ın karısı Hind binti Utbe şöyle dedi; ‘Ey Allah’ın Resûlü! Ebû Süfyan cimri bir adamdır. Bana ve çocuklarıma yetecek miktarda (nafaka) vermiyor. Ben de onun haberi olmadan malından aldım. Bundan dolayı bana bir günah var mıdır?’ Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Maruf ölçüde sana ve çocuklarına yetecek miktarda al.’”⁸⁰

Fakat kadın bunu yapmaya muktedir değilse durumu mahkemeye taşır. Hâkim öncelikle evin nafakasını karşılama konusunda kocayı uyarır ve şikâyetin devam etmesi durumunda kendisine ceza verileceği hususunda onu ikaz eder. Eğer adam tavrını değiştirmemekte ısrar ederse hâkim, tedip maksadıyla adama uygun bir ta’zîr cezası verir.⁸¹ Hanefîler’e göre nafaka konusunda verilecek en uygun ceza, kocanın hapse atılmasıdır. Süre konusunda bir ila altı ay arasında farklı rivayetler yer almakla birlikte, kocanın hapsedilme amacı dikkate alındığında takdir yetkisinin hâkime ait olması daha uygundur.⁸²

5.2.2. Eziyet Şeklindeki Nüşûzlarda İcbar

İslâm, “Allah’ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar.”⁸³ âyeti ile ailede yönetici olarak kocayı yetkili kılmıştır. Bu âyeti dikkate alan fakihler ise, aile reisi olarak kocanın hem kadının hem de çocukların tedibinden mesul olduğu hususunda fikir birliği etmişlerdir.⁸⁴

Ancak bu sorumluluğunun yerine getirilmesinde koca mutlak özgür değildir. Yapacağı her eylemde ya da alacağı her kararda şeran ve örfen meşru olana uymakla yükümlüdür. Nitekim Allah (c.c.) “Onlarla güzelliikle geçinin.”⁸⁵ emr-i ilâhîsi ile kocanın yetki alanını hüsnü muâşeret ile sınırlandırmıştır. Şayet koca bu sorumluluğunun yerine getirilmesinde aşırılığa kaçacak olursa eyleminin mahiyetine göre bedeni ya da malî olarak cezalandırılır. Örneğin sebepsiz yere çocuğunu dövecek olursa ta’zîr cezasına çarptırılırken hamile eşinin düşük yapmasına neden olacak olursa, ölen çocuğun diyetini/gurre ödemekle cezalandırılır.⁸⁶ Günümüzde aile içi şiddet kavramı ile ifade edilen bu davranışlar, kadın özelinde nüşûz kavramı ile

⁷⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/114; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 11/357.

⁸⁰ Buhârî, “Nafakât”, 9.

⁸¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *el-İknâ’ fi halli elfâzi Ebî Şücâ’* (Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.), 2/433; Büceyremî, *Tuhfetü'l-habîb*, 3/479.

⁸² Serahsî, *el-Mebsût*, 5/187-188.

⁸³ en-Nisâ 4/34.

⁸⁴ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, 3/310.

⁸⁵ en-Nisâ 4/19.

⁸⁶ Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn el-Buhûtî, *er-Ravdü'l-mürbi'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 647.

ifade edilir. Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere bu davranışlara uygulanacak yaptırımın merci devlet/hâkimdir. Hâkimin konuya müdahil olması için kadının nüşûzu hâkime taşıması şarttır.

Kocanın nüşûzu konusunda hâkimin genel tavrı, daha önce ifade edildiği üzere ilk kez şikâyet edilen kocaya kötü davranışlarından vazgeçmesi yönünde nasihat etmek şeklindedir. Çünkü eşler arasında huzursuzluklar çıkması ve buna bağlı olarak kocanın eşine kötü söz söylemesi ya da bazen şiddet uygulaması yaygın olan bir durumdur. Öfkeye bağlı olarak sadır olan ve uyarı ile düzelmesi muhtemel olan bu tür davranışa hemen ilk seferde ceza vermek, sorunun çözümü yerine eşlerin arasının daha da açılmasına neden olabilir. Bu sebeple hâkim, ilk şikâyette sadece kocayı uyarmakla yetinir. Sorunun mahkeme yerine karı-koca arasında uzlaşa ile çözülebilmemesi için eşlere bir fırsat tanır.⁸⁷

Hâkimin uyarısından sonra kocanın davranışlarında bir düzelme olup olmadığı hususunda kocanın beyanı geçerli değildir. Hâkim, kadının beyanını ve karineleri dikkate alarak kararını verir. Şayet kocanın kendini düzeltmeyip şikâyet edilen davranışı sürdürdüğü tespit edilecek olursa, kocanın nüşûz şekline uygun olarak kocaya bir ta'zîr cezası takdir edilir.⁸⁸ Şeriye sicillerinde Osmanlı döneminde nâşiz kocaların ta'zîr cezasına çarptırıldıklarına dair oldukça fazla örnek mevcuttur.⁸⁹

Kocaya verilecek ta'zîr cezası ve miktarı, nüşûz konusu olan fiilin mahiyetine, tekrar sıklığına ve kocanın durumuna göre değişkenlik gösterir. Bu sebeple mutlak bir ta'zîr cezasından söz etmek mümkün değildir. Osmanlı devletinde kocanın nüşûzuna yönelik çeşitli ta'zîr cezaları ön görülmüştür. Bunların başında kocanın dövülmesi ya da hapse atılması gibi fizikî cezalar gelmektedir. Elbette bu cezalar, kocanın hali ve nüşûzun mahiyetine göre ağırlaştırılmakta ya da hafifletilmektedir. Örneğin Ebussûud Efendi karısıyla cebren ters ilişkiye giren kocaya hem ağır dayak cezası hem de uzun süreli hapis cezası lazım geleceğini ifade etmiştir.⁹⁰

Karısına şiddet uygulayan kocaya uygulanacak ta'zîr cezalarından bir diğeri de kocanın evden uzaklaştırılmasıdır. Örneğin Bursa Şeriye sicillerinde yer alan bir kayıтта sarhoş olup sürekli karısını döven bir kişiye mahallesinden uzaklaştırma cezası verildiği ifade edilmektedir.⁹¹

⁸⁷ Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'l-vehhâb*, 2/78; Şirbînî, *el-İknâ'*, 2/733; Büceyremî, *Tuhfetü'l-habîb*, 3/479.

⁸⁸ Râfi'î, *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*, 8/389-390; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 4/438.

⁸⁹ bk. Nevin Ünal Özkorkut, "İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Koca Şiddetine Karşı Kadının Başvurabileceği Hukuk Yolları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/1 (2016), 231-248.

⁹⁰ Midilli, "Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddet", 147.

⁹¹ Ünal Özkorkut, "İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Koca Şiddetine Karşı Kadının Başvurabileceği Hukuk Yolları", 239.

Osmanlı hukukunda aile içi şiddet sebebiyle kocaya para cezası takdir etmek, o dönemdeki kanunlara aykırı bir durumdur. Çünkü para cezası Kanunnamede, sadece yabancı kadınlara yönelik şiddet için takdir edilmiştir. Kişinin karısına yönelik şiddeti para cezasının kapsamı dışında tutulmuştur. Fakat buna rağmen şiddet uygulayan kocalara örfi yetkililer tarafından bazen para cezaları da takdir edilmiştir.⁹²

5.3. Tefrik

Ta'zîr cezasına rağmen koca durumunu düzelmeyecek olursa artık son çare eşlerin ayrılmasıdır. Bu ise ya kocanın boşaması ya da hâkimin ayırması/tefrik ile olur. Hâkimin hangi sebeplerle eşleri tefrik edebileceği konusu mezheplere göre farklılık arz eder. Nafaka temin etmemek Hanefîlere göre tefrik sebebi değilken cumhura göre tefrik sebebi kabul edilmiştir.⁹³ Buna mukabil şiddet ve kötü muamele Mâlikîler'e göre tefrik sebebi iken cumhura göre tefrik sebebi değildir.⁹⁴

Bazı nüşûzlar taşıdıkları özel nitelikler sebebiyle tüm mezheplere göre tefrik ya da fesih sebebi kabul edilir. Örneğin kocanın karısına küfretmesi tefrik açısından ihtilafı bir nüşûz iken bu küfrün kadına zina ithamı taşıması ittifakla tefrik sebebi kabul edilir. Çünkü İslâm hukukuna göre kocanın karısına zina isnat etmesi (Liân) bir ayrılık sebebidir.⁹⁵ Bu bağlamda kendisine "Bre kahbe" şeklinde küfredilen bir kadın kocasından davacı olursa hâkim, mülâane prosedürünü işleterek usulüne uygun bir şekilde taraflara yemin ettirir ve sonrasında eşleri tefrik eder. Bu tefrik bir bâin boşama sayılır.⁹⁶ Ancak koca, liân yapmaya ya da şahit getirmeye yanaşmazsa, liân yapmaya ya da yalan söylediğini kabul edinceye kadar hapsedilir. Şayet liân yapmayı kabul ederse hâkim yine eşleri tefrik eder. Fakat koca iddiasının doğru olmadığını itiraf edecek olursa yapmış olduğu zina iftirası sebebiyle kendisine had cezası uygulanır.⁹⁷

Taşıdığı özel nitelik sebebiyle tüm mezheplere göre evliliğin feshini gerektiren bir diğer nüşûz şekli kocanın, küfrü gerektiren sözlerle eşine sövmesidir. İslam hukukuna göre din farkı, evliliğe mâni bir durumdur. Bu bağlamda Müslüman bir kadının gayri müslim bir erkekle evlenmesi caiz olma-

⁹² Midilli, "Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddet", 139-140.

⁹³ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/115; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/362; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 4/200.

⁹⁴ Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 7/527, 528.

⁹⁵ Lahmî, *et-Tebşıra*, 5/3435; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/39; Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *el-Muğni*, 11/130; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991), 8/311.

⁹⁶ Suğdı, *en-Nüeffi'l-fetâvâ*, 1/377, 378; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/42; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î*, 3/237; Ebü'l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Mahmûd Ebû Dekîka (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937), 3/169.

⁹⁷ Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekkî el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Şerhu Mecma'î'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn* (Kahire: Dârü'l-Felâh, 2010), 7/399.

dığı gibi evlilik sürecinde kocanın dinden çıkması da evliliği kendiliğinden sonlandırır.⁹⁸ Kocanın dinden çıkması, güneş veya bir puta secde etmek gibi bir fiil ile olabileceği gibi Allah'ı (c.c.) inkâr etmek ya da dini değerlere küfretmek gibi bir sözle de olabilir.⁹⁹ Bu minvalde Ebüssuûd ve Sun'ullah Efendi (ö. 1021/1612) gibi Osmanlı müftüleri karısının imanına, dinine galiz küfürler sarf eden kocaya ta'zîr-i şedid uygulanacağı; bu kişinin, dinden çıktığı için imanını, nikâh akdi sona erdiği için de nikahını yenilemesi gerektiği yönünde fetva vermişlerdir. Eşlerin ayrılması bâin talâk ile gerçekleştiğinden kocanın nikâhı yenilenmesi ancak kadının kabulü ile gerçekleşir. Bu sebeple kendisine küfredilen kadın, o kocayla yeniden nikâhlanma ya da başka biriyle evlenme hususunda serbesttir.¹⁰⁰ Silistre Şeriye Sicil defterinde yer alan şu kayıta kadın yeniden nikâhlanmayı kabul etmeyerek kocadan ayrılmayı tercih etmiştir:

“Seyyid Osman Ağa, eşi Zübeyde Hanım tarafından kendisinin hayatına kastettiği ve küfrettiği yönünde suçlaması ile Silistre mahkemesinde kadı huzuruna çıkarılmıştır. Zübeyde Hatun eşinin birkaç defa elinde bıçakla üzerine saldırdığını ve akabinde kendisine küfrettiğini vekili vasıtasıyla mahkemeye bildirmiştir. Osman Ağa'ya bu durum sorulduğunda inkâr etmiştir. Fakat olayın geçtiği mahalde bulunan Hüseyin Abdullah, Emine Hatun ve Hatice Hatun Osman Ağa'nın eşine küfrettiğini ve bıçakla canına kastettiğine şahitlik etmişlerdir. Osman Ağa eşine küfrettiği için hem nikâhını hem de imanını tazelemesi gerekmektedir. Bu konu ile ilgili fetvada şu şekildedir: Zeyd zevcesi Hindin cima lafzıyla din ve imanına şetm eylese Zeyd'e ne lazım olur? -el-cevap: Tecdidi- iman ve tecdidi-i nikah lazım olur. Bu surette Hind razı olmazsa beyinlerinde tefrik olur mu? el-cevap: Olur. Bu fetva üzerine Zübeyde Hatun tekrar nikahı kabul etmeyerek eşinden boşanmıştır. 11 Receb 1206 (5 Mart 1792).”¹⁰¹

Bu iki nüşûz dışındaki şiddet ve kötü muamele şeklindeki nüşûzlar fâkihlerin çoğunluğuna göre tefrik sebebi değildir. Sadece Mâlikî mezhebi, kocanın kötü muamelede bulunmasını tefrik sebebi kabul etmiştir.¹⁰² Mâlikî mezhebine göre, şiddet uygulamak ya da hakaret etmek kocaya ta'zîr cezası gerektireceği gibi kadına da tefrik sebebiyle mahkemeye başvurma hakkı da verir. Kadının talebi ile hâkim, isterse kötü muamele sadece bir kere gerçekleşmiş olsun, eşleri tefrik eder.¹⁰³

⁹⁸ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/8129; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/335; Kâsânî, *Bedâ'i' u's-sanâ'i*, 2/270.

⁹⁹ Fatih Orhan, *Fıkah ve Özgürlükler Bağlamında İrtidad* (Ankara: Gece Akademi, 2018), 35-44.

¹⁰⁰ Midilli, “Osmanlı Toplumunda Evlilik İçerisinde Şiddet”, 134-135.

¹⁰¹ Hava Selçuk, “Kadına Uygulanan Şiddetin Osmanlı Mahkeme Tutanaklarına Yansımaları”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 114.

¹⁰² Halil İbrahim Acar, “Tefrik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/279.

¹⁰³ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafê ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-*

Hanefî mezhebi, tefrik sebebini sadece kocada bulunan cinsel kusurlara hasretmiştir.¹⁰⁴ Nafaka temin etmemeyi ve şiddet kullanmayı tefrik sebebi kabul etmemiştir. Elbette bu içtihat, aile içi şiddet davalarında Hanefî kadıların hareket alanını daraltmıştır. Ancak Hanefî kadılar hem mezhep görüşünü ihlal etmeyecek hem de şiddet gören kadını mağdur etmeyecek bazı alternatif uygulamalara başvurarak bu sorunu aşmaya çalışmışlardır. Bu pratiklerden birisi eşleri muhâlea yapmaya zorlamaktır.¹⁰⁵

Sözlükte elbiseyi çıkarmak, soyunmak; ayırmak gibi anlamlara gelen hul' lafzından müştak olan muhâlea kadının, belli bir bedel vererek kocayı ayrılmaya razı etmesi ve bu sayede evlilik bağından kurtulmasıdır. Ayrılık karşılıklı anlaşmayla gerçekleştiği için bu işleme muhâlea adı verilir.¹⁰⁶ Muhâlea Osmanlı mahkemelerinde sık kullanılan bir ayrılık şeklidir. Öyle ki mahkeme kayıtlarında, talâktan çok muhâlea şeklindeki ayrılığa rastlamak mümkündür. Farklı nedenleri olmakla birlikte bu denli çok muhâlea kaydının olmasının temel nedeni ileride çıkabilecek ihtilafları bertaraf etmek amacıyla muhâlea şartlarının kayıt altına alınmasıdır.¹⁰⁷

Muhâlea karı-kocanın rızasıyla gerçekleşen ve geçerli olması için hâkimin hükmüne ihtiyaç duymayan bir ayrılık şekli olduğu için kadılar, muhâlea sürecine doğrudan dahil değildir. Bu sebeple kötü muamele sebebiyle tefrike hükmedemeyen Hanefî kadılar, koca üzerinde manevi baskı kurarak muhâlea yapmaya zorlamışlardır. 1906 tarihli bir dava kaydında kocasından şikayetçi olan bir kadının Rumeli Müfettişliğine başvurarak, 20 yıllık kocasından iki yıldır şiddet gördüğünü ve evden atıldığını, son olarak iki gün önce gece sokakta kaldığını; kocasının geçimini sağlamadığını, geçimini sağlayacak bir yakını da bulunmadığı için bakım ve barınmasının sağlanmasını, kocası razı olmaz ise de boşanmaya zorlanmasını istemesi, dava sürecinde koca üzerinde manevi baskı kurulduğuna işaret etmektedir.¹⁰⁸

Muhâleaya ilişkin mahkeme kayıtlarına bakıldığında kadının kocasını muhâlea yapmaya ikna etmek için genellikle mehirlerini kocalarına geri verdikleri görülmektedir. Ancak bazen buna ilave olarak iddet ve çocuk nafakasından da vazgeçtikleri bazen de tüm bunlara ilave olarak şahsi mallarından da verdikleri durumlar olmuştur.¹⁰⁹ Fakat tüm bu tekliflere rağmen

Şerhi'l-kebîr (Kahire: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/345.

¹⁰⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/373; Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 2/225; Kâsânî, *Bedâ'i u's-sanâ'i*, 2/327.

¹⁰⁵ M. Akif Aydın, "Osmanlı Hukukunda Kazai Boşanma "Tefrik", *Osmanlı Araştırmaları (Dergi)* 5 (1986), 6-7.

¹⁰⁶ Atar, "Muhâlea", 30/397.

¹⁰⁷ Ömer Korkmaz, "18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşılabilir Boşanma (Muhâle'a)", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 668.

¹⁰⁸ Ünal Özkorkut, "İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Koca Şiddetine Karşı Kadının Başvurabileceği Hukuk Yolları", 240.

¹⁰⁹ İzzet Sak - Alaeddin Aköz, "Osmanlı Toplumunda Evliliğin Karşılıklı Anlaşma ile Sona

men koca muhâlea yapmayı kabul etmeyebilir. İşte böyle bir durumda Hanefî kadılar, nüşûz sebebiyle tefriki kabul etmeyen mezhep görüşünü ihlal etmeden eşleri ayıracak ikinci bir pratiğe başvurmuşlardır. O da kocaya “Bir daha döversem karım boş olsun!” şeklinde talâk üzerine yemin ettirmektir. Bu yöntemde talâk kocanın dayak fiiline izafe edildiği için hâkimin, mezhep görüşüne muhalefet ederek kötü muamele sebebiyle eşleri tefrik etmesine gerek kalmamaktadır. Talâk şiddete izafe edildiğinden kocanın karısına yönelik ilk şiddeti ile boşama kendiliğinden gerçekleşir.¹¹⁰ Bu ayrılık şekline dair Şeriye Sicillerinde yer alan kayıtlar, mahkemenin bu tür boşamaları da kayıt altına aldıklarını göstermektedir. Nitekim Balıkesir şeriye sicilinde yer alan kayıttta Güldalı isimli bir kadının dayak sebebiyle kocasından birkaç defa şikayetçi olduğu, uyarılara rağmen kocanın şiddet uygulamakta ısrarcı olduğu, bunun üzerine kocanın dayak atmayacağına dair şartlı talâk yemini ettirildiği; yeminden sonra kocanın dayak attığının şahitlerle tespit edildiği ve bu nedenle eşlerin boşandığının kayda alındığı haber verilmektedir.¹¹¹

Osmanlı'nın son döneminde yürürlüğü giren Hukuku Aile Kararnamesi, şiddet ve kötü muamele davalarında Hanefî kadılara tefrik yetkisi vererek eski uygulamayı kaldırmıştır. Mâlikî mezhebine ait içtihadın esas alındığı bu karar, Osmanlı Aile hukuku açısından kadın lehine getirilen çok önemli yeniliktir. Çünkü önceki uygulamada şiddet gören kadının nikâh bağına kopması kocanın rızasına bağlı iken bu yeni uygulama kocasının iradesinden bağımsız olarak kadının evlilik bağından kurtulmasının yolu açmıştır.

SONUÇ

Aile, toplumun temel yapı taşıdır. İslâm, üstlenmiş olduğu bu önemli rol sebebiyle aileye özel bir ilgi göstermiş, bu minvalde ailenin kuruluş merhalesi olan evlilik akdinden ailenin dağılması olan talâka kadar her sürece ilişkin tüm düzenlemeleri getirmiştir. Bu minvalde mutlu ve huzurlu bir yuvanın tesisi ve devamı için evlilik akdinin gereği olarak karı ve kocaya bazı hak ve sorumluluklar yüklemiş ve eşlerin bu sınırlara riayet etmesini emretmiştir. Ancak her ailede eşler bu sorumluluklarının bilincinde olarak hareket etmez. Bazen eşlerden birisi ya da her ikisi, diğerinin hakkını gasp edecek şekilde davranabilir. İşte bu durum fıkıhta nüşûz kavramı ile ifade edilmiştir.

Kadından kaynaklı nüşûz durumunda sorunun giderilmesi kocanın uhdesine bırakılmıştır. Koca, İslâm dininde evin reisi kabul edildiği için kadın da dahil tüm aile fertlerinin tedibinden sorumludur. Bu minvalde koca, evlilik akdinin gerektirdiği sorumluluklara aykırı hareket eden karısını, evlilik

Erdirilme”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2004), 98-99.

¹¹⁰ Aydın, “Osmanlı Hukukunda Kazai Boşanma “Tefrik”, 9.

¹¹¹ Abdülmecit Mutaf, *XVII. Yüzyılda Balıkesirde Kadın* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 14.

hukukuna riayet etmeye zorlama noktasında yetkilidir. Ancak bunu, aşırılığa kaçmadan ve âyette ifade edildiği sıralamaya uygun olarak yapmalıdır. Öncelikle konuşma ve uzlaşma yolunu denemeli, şayet bu çare olmazsa yatağı ayırma ve fiili ceza/darp şeklindeki diğer yaptırımlara müracaat etmelidir. Tüm bunlara rağmen kadın sorumluluklarını yerine getirmemekte ısrar edecek olursa, uyumlu bir birlikteliğin imkânı kalmadığı için kocanın karısını boşamasında bir sakınca yoktur.

Kocadan kaynaklı nüşûz durumunda ise, sorunun giderilmesi bazen eşler arasında bazen de mahkeme kanalıyla mümkün olur. Kocanın karısını boşamak istemesi (talâk) ve kocanın kadından sosyal ya da cinsel olarak yüz çevirmesi (î'râz) şeklindeki nüşûzlar, suç nitelini taşımayan ve yaptırım gerektirmeyen nüşûzlar olduğu için sorunun çözüm merci eşlerdir. Boşanmak istemeyen kadın, bazı haklarından feragat ederek kocasını boşamaktan vazgeçmeye ikna eder.

Kocadan kaynaklı nüşûz, kötü muamele ve şiddet gibi suç niteliği taşıyan ve yaptırım gerektiren bir davranış ise çözüm eşleri aşan bir durum olduğu için kocayı tedip konusunda yetki, kamu otoritesi adına hâkime aittir. Hâkim öncelikle kocayı uyarmakla ve nasihat etmekle yetinir. Koca, nüşûz olan davranışı yapmakta ısrar edecek olursa, hâkim kocanın suçuna uygun bir ta'zîr cezası ile kocayı cezalandırır. Fiziksel olan bu müeyyide de kocanın ıslahında sonuç vermeyecek olursa son çare eşlerin ayrılmasıdır.

İslâm'a göre, nüşûz durumunda başvurulacak en son çare talâktir. Çünkü eşlerin yaşanan ilk geçimsizlik durumunda farklı çözüm yollarına başvurmadan hemen ayrılığa yönelmeleri, toplumun yapı taşı olan aile kurumunu değersizleştirir. Elbette talâkın aile kurumuna yönelttiği ciddi tehdidin vahametini fark edemeyenler, İslâm dininin nüşûz durumunda eşlere ilişkin getirdiği bu yaptırımları ağır bulacaktır. Oysa bir yuva için asıl ağır olan durum, hatalı eşin tedip edilmesi değil karı kocanın ayrılmasıdır. Sağlıklı toplum için tehlikeli olan ise bu ayrılıkların yaygınlaşmasıdır. İslâm, kadın ve erkekten kaynaklanan nüşûzun derecesine uygun olarak sulthan icbara doğru ağırlaşan farklı düzenlemeler getirerek sağlıklı toplumun temeli olan yuva bütünlüğünü korumayı gaye edinmiştir.

KAYNAKÇA


- Abdülün'im, Mahmud Abdurrahman. *Mu'cemü'l-mustalahât ve'l-elfâzi'l-fikhîyye*. Kahire: Dârü'l-Fazile, ts.
- Acar, Halil İbrahim. "Tefrîk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/277-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Ankaravî, Süleyman b. Veli. *Tercümetü'l-Gurer ve'd-dürer*. 2 Cilt. İstanbul: Dârü't-Tıbâ'atî'l-Âmire, 1292.
- Atar, Fahrettin. "Muhâlea". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/397-401. TDV Yayınları, 2020.

- Atar, Fahrettin. "Sulh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/481-485. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aydın, M. Akif. "Osmanlı Hukukunda Kazai Boşanma 'Tefrik'". *Osmanlı Araştırmaları (Dergi)* 5 (1986), 001-012.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Lübnan: Şirketü Mektebe ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 1970.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Fıkıh İlmi & İslâm Hukuku Terimleri Sözlüğü*. haz. Abdullah Kahraman. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2016.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâne, 1993.
- Buhâtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *er-Ravdü'l-mürbi'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. *Keşşâfü'l-kınâ' 'an metni'l-İknâ'*. thk. Komisyon. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Vizaratü'l-Adl, 2000.
- Burhânüddîn el-Buhârî, Ebü'l-Me'âlî Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Büceyremî, Süleyman b. Muhammed b. Ömer. *Tuhfetü'l-habîb alâ Şerhi'l-Hatîb*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Alî Şâhîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fî'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye - Dârü's-Sirâc, 1431.
- Cide, Ömer. *205/2 nolu Şanlıurfa Şer'iyye Sicili (h. 1272-1282/m.1856-1865)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü'd-Desûkî 'ale's-Şerhi'l-kebîr*. Kahire: Dârü'l-Fikr, ts.
- Döndüren, Hamdi. "Îlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. 7 Cilt. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebü'l-Ferec İbn Kudâme, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *eş-Şerhu'l-kebîr ale'l-muknî'*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 30 Cilt. Kahire: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1995.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed Avd Mur'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'l-Haraşî 'alâ Muhatasari Halîl*. Bulak: Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1317.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *ed-Dürü'l-muhtâr şerhu Tenviri'l-ebşâr*. thk. Abdülmün'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Kâfî fî fikhi*


- ehli'l-Medîne*. thk. Muhammed el-Morîtanî. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, 1980.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avviz. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dârü't-Tâc, 1989.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed Azzu İnâye. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1431.
- İbnü's-Sââtî, Ebü'l-Abbâs Muzafferüddîn Ahmed b. Alî b. Tağlib el-Ba'lebekî el-Bağdâdî. *Şerhu Mecma'î'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Felâh, 2010.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*. thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2000.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî. *el-Mühimmât fî şerhi'r-Râfi'î ve'r-Ravza*. 10 Cilt. Lübnan: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î u's-sanâ'î fî tertîbi's-şerâ'î*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü Şirketi'l-Matbûâtî'l-İlmiyye-Matbaatü'l-Cemâliye, 1328.
- Korkmaz, Ömer. "18. Yüzyıl Adana Kadı Sicillerine Göre Anlaşılabilir Boşanma (Muhâle'a)". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2019), 662-684.
- Köse, Saffet. "Ailede Birlikte Yaşama Hukuku". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve Birlikte Yaşama Hukuku" Sempozyumu*. 373-409. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Lahmî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali. *et-Tebşıra*. thk. Ahmed Abdülkerîm Necîb. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî, 2011.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavvad. 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Merginânî, Ebü'l-Hasan Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Talâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmûd Ebû Dekîka. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Midilli, Muharrem. "Osmanlı Toplumunda Evlilik İçerisindeki Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (2021), 129-159.
- Mutaf, Abdülmecit. *XVII. Yüzyılda Bahkesirde Kadın*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kâfi fî fıkhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Muvaffakuddîn İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-*

- Muğnî*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *el-Muhtasar*. thk. Ebû Âmir Abdullâh Şerefüddin ed-Dâğistanî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Medâric, 2019.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri en-. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttakîn*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1991.
- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. thk. Zekeriya Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416.
- Orhan, Fatih. *Fıkıh ve Özgürlükler Bağlamında İrtidad*. Ankara: Gece Akademi, 2018.
- Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed. *el-'Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed Mu'avviz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Fahrülsîlâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed. *Bahrü'l-mezheb fi fûrû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Târik Fethi es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Sak, İzzet - Aköz, Alaeddin. "Osmanlı Toplumunda Evliliğin Karşılıklı Anlaşma ile Sona Erdirilmesi". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 15 (2004), 91-140.
- Sâyis, Muhammed Ali. *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*. thk. Naci Süveydan. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Selçuk, Hava. "Kadına Uygulanan Şiddetin Osmanlı Mahkeme Tutanaklarına Yansımaları". *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2013), 109-126.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Tuhfetü'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Suğdî, Ebü'l-Hasen (Hüseyin) Rüknelislâm Alî b. el-Hüseyin b. Muhammed. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. thk. Salahuddîn en-Nâhî. 2 Cilt. Beyrut-Umman: Müessesetü'r-Risâle-Dâru'l-Furkân, 1984.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Cem' u'l-cevâmi'*. thk. Muhtâr İbrâhîm el-Hâic vd. 25 Cilt. Kahire: el-Ezherü's-Şerîf, 2005.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Müsned'ü's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400.
- Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *Hüccetullâhi'l-bâliga*. thk. Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2005.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîrüs-Şa'râvî*. 20 Cilt. Cîze: Metâbi'u Ahbâri'l-Yevm, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebî Şücâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi' u'l-beyân an Te'vili âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.

- Taş, Sena. *İslâm Aile Hukukunda Evliliğin Sona Ermesinin Malî Sonuçları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühû, 1975.
- Tüveycirî, Muhammed b. İbrahim b. Abdillâh. *Mevsû 'atü'l-fikhi'l-İslâmî*. 5 Cilt. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Düveliyye, 2009.
- Ünal Özkorkut, Nevin. "İslam Hukukunda ve Osmanlı Uygulamasında Koca Şiddetine Karşı Kadının Başvurabileceği Hukuk Yolları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 65/1 (2016), 231-248.
- Yaman, Ahmet. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. İskenderiye: Dârü'l-Hidâye, 1965.
- Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî. *Fethu'l-vehhâb bi-şerhi Menhecî't-tullâb*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1989.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Fatih Orhan.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 109-138

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501158

SÜYÛTÎ'NİN MEVZÛÂT LİTERATÜRÜNE KATKISI

al-Suyûtî's Contribution to Literature of Mawdû'ât

Mustafa Yasin AKBAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Afyon, Türkiye [ORCID](https://orcid.org/03a1crh56) [ror.org/03a1crh56](https://orcid.org/03a1crh56)

Assist. Prof., Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences Department of Hadith, Afyon, Türkiye

✉ yakbas@gmail.com [ORCID](https://orcid.org/0000-0003-0257-1694) <https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

Taha ÇELİK

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Türkiye [ORCID](https://orcid.org/013s3zh21) [ror.org/013s3zh21](https://orcid.org/013s3zh21)

Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Hadith, Konya, Türkiye

✉ celik.taha@hotmail.com [ORCID](https://orcid.org/0000-0002-9148-421X) <https://orcid.org/0000-0002-9148-421X>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 31.12.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 04.03.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” **Atıf / Cite as:** Akbaş, Yasin - Çelik, Taha. "Süyûtî'nin Mevzûât Literatürüne Katkısı". *Mütefekkir* 11/21 (2024), 109-138. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501158>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

SÜYÛTÎ'NİN MEVZÛÂT LİTERATÜRÜNE KATKISI

Öz

Hadis tarihinde hicrî beşinci ve altıncı asırlar itibarıyla mevzû rivayetler müstakim kaynaklarda bir araya getirilmeye başlamış bu alanda önemli bir literatür teşekkül etmiştir. İlk olmamakla birlikte en meşhur örneğini İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) verdiği bu alana önemli katkı sunan âlimlerden birisi de Süyûtî'dir (ö. 911/1505). Onun ilgili literatürdeki yazınının ekseriyeti İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ı eksenlidir. O, *el-Mevzû'ât* üzerine en güzel çalışmayı *el-Le'âli*'siyle yapmış, sonra bu eserini en-Nüket'inde özetlemiştir. Ayrıca *el-Mevzû'ât*'a bir de zeyl kaleme almıştır. Özellikle devrinde uydurma hadisleri fazlaca kullanan kıssacıları tenkidi kendine vazife edinen Süyûtî, alana ilişkin eserlerinin hemen hepsinde kıssacılara dikkat çekmiş, onları sözlü tenkitten de geri durmamıştır. Bu sebeple çokça saldırıya da maruz kaldığını söylemiştir. Çalışmada Süyûtî'nin mevzûât literatürüne örneklik teşkil eden eserleri tespit edilmiş ve bunlar; telif sebebi, metodu, mahiyeti ve literatürdeki yeri açısından tahlil edilmiştir. Ayrıca müellifin mevzû hadislerle yaklaşımı ve bu tür rivayetlerin kullanımı hususundaki tavrı incelenerek İbnü'l-Cevzî'ye yönelttiği tenkitler tetkik edilmiştir. Netice itibarıyla hadis tarihinin belki de en velûd âlimi olan Süyûtî'nin mevzûât literatürüne de oldukça nitelikli bir katkıda bulunduğu görülmüştür. Bununla birlikte onun, uydurma hadisin ihdâsı ve nakli konusunda son derece ağır tenkitlerde bulunmasına ve hemen her eserine bunu yansıtmasına rağmen kendisiyle bazen çelişebildiği, kimi zaman aşırı zayıf hatta uydurma rivayetleri savunabildiği ve bazı eserlerinde mevzû rivayetleri kullandığı müşâhade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Süyûtî, Mevzû Hadis, Mevzûât Literatürü, Kıssacılar.

al-Suyûtî's Contribution to Literature of Mawdü'ât

Abstract

In the history of hadîth, during fifth and sixth centuries for Hijrah, mawdü' (fabricated) hadîths began to be brought together in separate sources and an important literature was formed in this field. Although not the first, one of the scholars who made significant contributions to this field is Suyûtî (d. 911/1505) while Ibn al-Jawzî (d. 597/1201) is the most famous example. Most of Suyûtî's studies in the relevant literature are about Ibn al-Jawzî's book *al-Mawdü'ât*. He made the best work on *al-Mawdü'ât* with his *La'âli*, and then summarized this work in his *al-Nukat*. He also wrote a zayl (second volume) to *al-Mawdü'ât*, Suyûtî, who took it as his duty to criticize the story (qissa) tellers who used fabricated hadîth s excessively during his time, drew attention to them in almost all his literary works with an open critique, where he stated that he was subjected to many attacks. In the study, Suyûtî's works on fabricated hadîths were analyzed in terms of the aim, method, content, and significance within the body of relevant literature. In addition, the author's approach to fabricated hadîths and his attitude towards the use of such narrations as well as his criticisms towards Ibn al-Jawzî were examined. As a result of these analysis Suyûtî, who is perhaps the scholar who wrote the most works in the history of hadîth, made a very qualified contribution himself to the literature of fabricated hadîths. Although he extremely criticized fabricating and disseminating hadîths and reflected over this issue in almost all his works, he sometimes contradicted with himself and used fabricated hadîths.

Keywords: Hadîth, Suyûtî, Mawdü' (Fabricated) Hadîth, Mawdü'ât Literature, Story (Qissa) Tellers.

GİRİŞ

İslâm tarihinde uydurma rivayetlere ilk asırlardan itibaren dikkat çekilmiş/gündemde tutulmuş olmakla birlikte bu türden haberlerin bir araya getirildiği eserlerin telifi nispeten geç dönemlerde olmuştur. Kaynaklar incelendiğinde mevzû rivayetlerin iki tür eserde zikredildiği görülmektedir. İlki, müellifin zayıf yahut kezzâb ravileri sıraladığı ve onların rivayetlerinden örnekler zikrettiği eserler,¹ ikincisi ise doğrudan müellifin mevzû rivayetleri bir araya getirmeyi hedeflediği eserlerdir. Esasında mevzûât literatürünün ilk kaynakları büyük oranda söz konusu ilk grup eserlerdir. Özellikle İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *el-Mecrûhîn*'i ve İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil*'i gibi cerh edilen ravileri bir araya getiren eserlerde, ravilerin rivayetlerinden de örnekler zikredilmiş ve bu sâikle ilgili telifler müstakil mevzûât eserlerine kaynaklık etmiştir. Örneğin literatürün ilk örneklerini veren İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) ve İbnü'l-Cevzî gibi âlimlerin eserleri büyük oranda bu kaynaklara dayanmaktadır.

Mevzûât literatürünün doğuşunu, hicrî beşinci asrın başlarına kadar götürmek mümkündür. Kaynaklarda bu hususta zikredilen en eski eser, Ebû Saîd en-Nakkâş'ın (ö. 414/1023) *el-Mevzû'ât*'ıdır.² İbnü'l-Kayserânî'nin *Tezkiretü'l-mevzû'ât*'ı ve *Zahîretü'l-huffâz*'ı ile talebesi Cûzekânî'nin (ö. 543/1148) *el-Ebâtîl*'i öncü eserlerden olmakla birlikte bu türün en meşhur örneği İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ıdır. Müellif bu eserine aldığı haberleri; İbn Adî'nin *el-Kâmil*'i, Ukaylî (ö. 322/934), İbn Hibbân ve Ebü'l-Feth el-

¹ Bk. İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *el-Mecrûhîn*'i ve İbn Adî'nin (ö. 365/976) *el-Kâmil*'i. İlgili literatür için ayrıca bk. Ömer b. Hasan Osmân Fellâte, *el-Vaz'î fi'l-hadîs* (Beyrut: Mektebetü'l-Gazzâlî/Müessesetü Menâhîlî'l-İrfân, 1981), 3/382-451.

² Bazı kaynaklarda Ebû Saîd en-Nakkâş'a *el-Mevzû'ât* isminde bir eserin nispet edilmesinden hareketle literatür, onun eseriyle başlatılmıştır. Hafız ve fakih bir muhaddis olduğu kaydedilen Ebû Saîd, ricâlle ilgili görüşlerine atfı yapılan bir cerh-tadil âlimidir. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Lübnan: Dârü'l-Ma'rife li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1963), 1/119; Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Guddê (Beyrut: Müessesetü'l-âlemî, 1971), 1/285, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 5/583; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/276; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *ez-Ziyâdât ale'l-mevzû'ât*. (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010), 1/446. İbnü'l-Cevzî'nin de ondan istifade ettiği görülmektedir. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 2/275, 3/205. Biyografi kaynaklarında 414'te vefat eden Ebû Saîd Muhammed b. Ali b. Amr b. Mehdî el-İsbahânî isminde bir muhaddisten bahsedilmekte fakat eserleri arasında sadece *el-Emâlî* ve *Tabâkâtü's-Sufiyye* zikredilmekte, *Mevzû'ât*'tan bahsedilmemektedir. Bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfuât*. thk. Nureddin Boyacılar (Riyad: Mektebetü Edvai's-Selef, 1997), 1/94 (muhakkik mukaddimesi); Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü musannifi'l-kütübî'l-Arabîyye* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1957), 11/32; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/275.

Ezdî'nin (ö. 374/985) *Duafâları*, Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebîr*, *el-Mu'cemu'l-evsat* ve *el-Mu'cemu's-sağîr*'i, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Efrâd*'ı, Hâkim'in (ö. 405/1014) *Tarih*'i, İbn Merdûye'nin (ö. 410/1020) *Tefsiri* ve ayrıca İbn Şâhin (ö. 385/996), Ebû Nuaym (ö. 430/1038) ve Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) eserleri ile Cüzekânî'nin (ö. 543/1148) *Ebâtîl*'i gibi kitaplar içerisindeki mevzû rivayetlerden seçmiştir.³ *el-Mevzûât*, sonraki mevzûât müelliflerinin göz atmadan geçemeyeceği temel bir kaynak olmuştur. Zira eser üzerine telhîs ve tenkid türünden çok sayıda çalışma yapılmıştır.⁴ Araştırmanın konusunu teşkil eden Süyûtî'nin çalışmalarından önce Ömer b. Bedr el-Mevsilî'nin (ö. 622/1225) *el-Muğnî 'ani'l-hıfz*'ı, Mecdüddîn İbn Teymiyye'nin (ö. 652/1254) *Kitâb fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a'sı*, Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) *el-Ehâdisü'l-mevzû'a'sı*, Zehebî'nin *Tertibü'l-Mevzû'ât*'ı, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *el-Menârü'l-münîf*'i⁵ gibi eserler *el-Mevzûât*'ı esas alarak telif edilen kitaplardandır.

Süyûtî, uydurma hadislerin nakledilmemesi konusunda oldukça hassastır. *Tedribü'r-râvî*'nin 21. nev'i olarak "mevzû hadis" konusunu ele almıştır. Onu, zayıf hadis türlerinden en kötüsü olarak nitelemiş, uydurma olduğu bilinen bir hadisin nakledilmesinin haram olduğunu açıkça belirtmiştir.⁶ Kendisine sünneti muhafaza imkânı verdiği, diliyle ve kalemiyle Rasulullah'ın (s.a.v) mirasından mevzû rivayetleri bertaraf etme ve onlara kalkan olmaya muvaffak kıldığı için Allah'a hamd etmiş,⁷ uydurma hadisi nakledenlerin ağır bir şekilde cezalandırılacağı, uzun müddet hapsedileceği ve boyununun vurulacağına dair âlimlerin görüşlerini nakletmiştir.⁸ Ayrıca uydurma hadisi nakledenin hapsedilmesi, ondan selamın kesilip tecrid edilmesi, onun tevbe ve istiğfar etmesi gerektiği ve bu durumun insanlara bildirilmesi gerektiğine dair açık naslar bulunduğunu ifade etmiştir.⁹ O, hadis rivayetinde bir kez yalan söyleyip sonra tövbe eden bir kimsenin hadisinin asla kabul edilmeyeceğini, Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olduğunu kaydetmiştir.¹⁰

³ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mekâsüdü'l-hasene*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), (nâşirin mukaddimesi).

⁴ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 1/112-116.

⁵ Mevzûât kaynakları için bk. Fellâte, *el-Vaz' fi'l-hadis*, 3/451-521.

⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, çev. Muhammed Enes Topgöl, ed. Arafat Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/596.

⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Şerhu makâmâti Celâleddîn es-Süyûtî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 862.

⁸ Süyûtî, *Şerhu makâmât*, 866.

⁹ Süyûtî, *Şerhu makâmât*, 867.

¹⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Kitâbü't-tehdüs bi-ni'metillah* (Cambridge: Cambridge University, 1975), 234.

Süyûtî'nin hadis uydurulması ve mevzû rivayetlerin nakli konusunda klasik âlimlere benzer bir yaklaşım sergilediği ve bu hususta oldukça tutarlı ve müteşeddid bir portre çizdiği görülmektedir. Lakin onun rivayet kullanımını hususundaki hâkim kanaat bunun aksinedir. Zira o, mevzû rivayetler konusunda fazlaca tenkid edilmiş bir âlimdir. Süyûtî'nin hadisleri açısından tenkidi¹¹ denilince evveleminde akla Muhammed Abdürraûf Münâvî (ö. 1031/1622) gelmektedir. O, *el-Câmi'u's-sağîr*'i şerh ettiği eseri *Fezû'l-kadîr*'de Süyûtî'ye birçok noktada eleştiri yöneltmektedir.¹² Süyûtî'yi tenkid eden bir diğer isim Abdülazîz b. Şâh Veliyyullâh ed-Dihlevî'dir (ö. 1239/1824). O, Süyûtî'nin; Deylemî'nin (ö. 509/1115) *Firdevs*'i ve Ebû's-Şeyh İbn Hayyân'ın (ö. 369/979) eserleri gibi kaynaklardan asılsız ve mevzû birçok rivayeti aldığını ifade etmiştir.¹³ Süyûtî'ye uydurma hadisler konusunda en ağır tenkit yöneltenlerden biri de muasır muhaddislerden Ebû'l-Feyz Sıddık el-Gumârî'dir (1902-1960). O, *el-Muğîr 'ale'l-ehâdisi'l-mevzû'a fi'l-Câmi'i's-sağîr* isimli eserinde, Süyûtî'yi *el-Câmi'u's-Sağîr*'de yer verdiğini ifade ettiği çok sayıda uydurma hadisi gerekçe göstererek tenkit etmiştir.¹⁴ Meşhur tefsir âlimi Âlûsî'nin torunu Mahmûd Şükrî el-Âlûsî de (1857-1924) Süyûtî'yi oldukça ağır bir dille tenkit etmiş ve onu, eserlerine aldığı rivayetler hususunda "hâtıbu'l-leyl" olmakla itham etmiş,¹⁵ uydurma rivayetleri eserinde bir araya getirip hem de aynı rivayetleri başka eserlerinde kullanmasını ise onun başkalarının eserlerini kendisine mal etmesi sebebiyle oluşan bir tenakuz olarak açıklamıştır.¹⁶ Hadis âlimleri ve eserlerine karşı sergilediği mutedil ve ilmî tavırla tanınan Abdülfettah Ebû Gudde, Süyûtî'nin kitapları ve risalelerinde zayıf, asılsız ve uydurma hadisleri zikretme noktasında en mütesahil âlim olduğu kanaatinde. O, Süyûtî'nin *el-*

¹¹ Süyûtî tenkidi denilince ilk akla gelen isim muasır Sehâvî'dir. Zira Süyûtî'ye en ağır tenkidi, hakarete varan ifadelerle o yönelmiştir. Onu, akılsızlık, ahmaklık, tahrif, intihal ve hırsızlıkla suçlamıştır. Sehâvî'nin eleştirileri ve değerlendirilmesi hususunda bk. Yıldırım, "Süyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî - Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)", 164-169. Ayrıca bk. Recep Aslan, *Süyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 158-172; Adil Yavuz, "Sehâvî ve Halk Dilinde Dolanış Hadisler Problemi İle İlgili Eseri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (Mart 2002), 171-174.

¹² "İbnü's-Sıddık Ebû'l-Feyz Gumârî (1902-1960), bu kitaba el-Müdâvî li-'ileli'l-Münâvî adıyla dört büyük cilt hacminde bir hâşiye yazarak Münâvî'nin hadisleri değerlendirirken yaptığı hataları göstermiştir". Bk. M. Yaşar Kandemir, "Münâvî, Muhammed Abdürraûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

¹³ Bk. Hânî Ahmed, *Tesâhül*, 16.

¹⁴ Eserin tanıtımı, Gumârî'nin tenkit gerekçeleri ve tespitleri için bk. Abdurrahman Ece, "el-Gumârî ve el-Muğîr Ale'l-Ehadisi'l-Mavdûa fi'l-Cami'i's-Sağîr Adlı Eseri", *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/4 (2010), 104-136.

¹⁵ Ebû'l-Meâlî Cemaaleddin Mahmûd Şükrî b. Abdullah b. Mahmûd Âlûsî, *Gâyetü'l-emânî fî'r-red ale'n-Nebhânî*. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 73; Hânî Ahmed, *Tesâhül*, 16. Hâtıbu leyl: Hâtıb manasında kullanılıp, olur olmaz işittiği her şeyi yazan, her hadisçiden hadis alan kimse anlamındadır. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 114.

¹⁶ Âlûsî, *Gâyetü'l-emânî*, 113. Bk. Hânî Ahmed, *Tesâhül*, 16.

Câmi'û's-Sagîr'in mukaddimesinde, bu eserini kezzâb ravilerin tek kaldığı rivayetlerden koruduğunu söylese de¹⁷ bu hedefini gerçekleştirmediğini, gerek bu gerekse diğer eserlerinde çok sayıda uydurma rivayete yer verdiğini ifade etmiştir.¹⁸

İslâm tarihinin en velûd âlimlerinden biri olan Süyûtî, hadis ilminin hemen her alanında çok sayıda eser vermiştir.¹⁹ Kendisine kırk yıl kadar talebelik yapan Abdulkadir b. Muhammed eş-Şâzeli (ö. 935/1528), Süyûtî'nin, kendisine eserlerinin hepsinin icazetini verdiğini ve bunların sayısının altı yüz kadar olduğunu ifade etmiş,²⁰ hadis alanına ilişkin iki yüz otuz kadar eserini sıralamıştır.²¹ Bir diğer talebesi Şemsüddîn Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî (ö. 945/1539) ise Süyûtî'nin tercemesinde iki yüz beş hadis eserini zikretmiştir.²² Süyûtî'nin mevzûât literatürüne önemli katkıları bulunmaktadır. O, hem kendinden önceki mevzûât literatürünü değerlendirme hem uydurma rivayetleri bir araya getirme hem de kezzâb ravileri tanıtmaya gayesiyle bu türe önemli hizmetlerde bulunmuştur.

1. EL-LE'ÂLÎ'L-MASNÛ'A FÎ'L-AHBÂRÎ (EHÂDÎSÎ)'L-MEVZÛ'A

Süyûtî'nin mevzûât literatürüne katkısı denilince evveleminde akla gelen, en fazla tanınan ve üzerine en çok çalışma yapılmış olan eseri *el-Le'âli'l-masnû'a fî'l-ahbârî'l-mevzû'a*'sıdır.²³ Müellif bu eserini İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ı üzerine kaleme almıştır. Mevzû rivayetleri bir araya getiren İbnü'l-Cevzî, eserinde uydurma olmayan rivayetlere de yer verdiği gerekçeyle birçok âlim tarafından tenkid edilmiştir. İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Zehebî (ö. 748/1348), Irâkî (ö. 806/1404), İbn Hacer (ö. 852/1449), Süyûtî ve İbn 'Arrâk (ö. 963/1556) gibi âlimler *el-Mevzû'ât* üzerine tenkitler kaleme almışlardır.²⁴ Bu hususta telif edilmiş en hacimli eser ise Süyûtî'nin *el-*

¹⁷ Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Câmiu's-sagîr fî ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 15.

¹⁸ Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzile li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kamile*. (Halep: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1964), 127; Mustafa Avni Gökduman, *Süyûtî'nin Uydurma Hadisler Konusunda İbnü'l-Cevzî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 35-36.

¹⁹ Süyûtî'nin, kırk hadis literatürü ile hadis şerh literatürüne katkıları için bk. F. Betül Güney Altıntaş, "Süyûtî'nin Erbaûn Edebiyatına Katkısı", *Bir Memlûk Bilgini Celâleddin es-Süyûtî*, ed. Sezai Engin (Ankara: Eskiye Yayınları, 2023), 46-78; Sezai Engin, "Memlûk Kahiresi'nde Bir Şârih/Muallik: Hadis Şerh Literatüründe Celâleddin es-Süyûtî ve Eserleri", *Bir Memlûk Bilgini Celâleddin es-Süyûtî*, ed. Sezai Engin (Ankara: Eskiye Yayınları, 2023), 79-94.

²⁰ Abdülkadir Şâzeli, *Behcetü'l-âbidîn bi-tercemeti hâfizi'l-asr Celâleddin es-Süyûtî*. (Dimaşk: Matbûatu Mecmâ'i'l-Lugati'l-Arabiyye, 1998), 279-280.

²¹ Bk. Şâzeli, *Behcetü'l-âbidîn*, 182-215.

²² Bk. Ebî Abdillâh Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tercemetü'l-allame es-Süyûtî*. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 116.

²³ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*'de bu eserden *Mevzû'ât*'ın muhtasarı şeklinde de bahsetmektedir. Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/130.

²⁴ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfuât*, 1/112-116 (muhakkik mukaddimesi); M. Yaşar Kandemir, "el-Mevzûât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye

Le'âli'l-masnû'a'sıdır.

Süyûtî, eserin mukaddimesinde İbnü'l-Cevzî'nin uydurma rivayetler konusunda bir eser telif ettiğini fakat bu eserde uydurma derecesine indirilemeyecek nice zayıf hatta hasen ve sahih hadislerle yer verdiğini ifade etmiştir. Bu eserden istifade etmek isteyenler için *el-Mevzû'ât*'ı temize çektiğini, uydurma olmayanları temyiz edip eseri ihtisar ettiğini kaydetmiştir. Süyûtî bu eserde İbnü'l-Cevzî'nin tertibine sadık kalmış, rivayetleri onun istifade ettiği kaynaklardan İbnü'l-Cevzî'nin isnadlarını hazfetmek suretiyle nakletmiştir. Ardından rivayetle ilgili İbnü'l-Cevzî'nin ifadeleri varsa onları aktarmış ve gerektiği yerde kendi değerlendirmelerini de eklemiştir.²⁵ Ziyade olarak eklediği kısımların başında قلت dediğini, sonunda ise والله اعلم ile tamamladığını ifade etmiştir. Cevzekânî ile müellifin rivayete uydurma hükmü vermede tevafuk ettiklerini göstermek için bazı rivayetlerin başına (ج) harfi koyduğunu söylemiştir. Eserini yazmaya 870'te başladığını söyleyen Süyûtî, onu 875'te tamamladığını; lakin bu halinde tenkitlerin oldukça muhtasar ve az olduğunu belirtmiştir. Buna *el-Mevzû'âtü's-suğrâ* ismini vermiş, 905 senesinde ise tekrar başlayıp oldukça uzun tenkitlerde bulunmuş, İbnü'l-Cevzî'nin gözünden kaçanları da eklemiş ve *el-Mevzû'âtü'l-kübrâ*'nın bu eser olduğunu belirtmiştir.²⁶ *Tedrîbu'r-râvî*'de ise *el-Le'âli'*ye benzer ifadelerle işaret eden Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'ye yaptığı eleştirileri daha sonra müstakil bir kitapta topladığını ifade etmektedir.²⁷

İbnü'l-Cevzî'nin kitabını ayıklayıp ihtisar eden Süyûtî, *el-Mevzû'ât*'taki bazı rivayetleri tenkit etmiştir. O, kitabı hazırlama konusunda uzun süre tereddüt ettiğini, sonunda istihare yapıp bu işe koyulduğunu belirtmektedir.²⁸ İbnü'l-Cevzî *el-Mevzû'ât*'ın geniş sayılabilecek mukaddimesinde çeşitli konuları iki yüzden fazla hadis zikrederek ele almıştır.²⁹ Süyûtî ise kısaca sebep-i telif ve yöntemine dair bilgi verip doğrudan eserdeki rivayetleri incelemeye koyulmuştur. Bölüm başlarında İbnü'l-Cevzî'nin verdiği bilgileri hazfederek çoğunlukla eseri düzenlemeye ve ihtisar etmeye gayret etmiştir.

Diyaret Vakfı Yayınları, 2004), 29/497; Enbiya Yıldırım, "İbnü'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 97-104.

²⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/2.

²⁶ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/3.

²⁷ Süyûtî, *Tedrîbu'r-râvî*, 1/606, 608. Süyûtî'nin bu müstakil eseri ileride ele alacağımız üzere *en-Nüketü'l-bedî'ât ale'l-Mevzû'ât* isimli eseridir.

²⁸ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/2.

²⁹ İbnü'l-Cevzî'nin temas ettiği konular; ahir zaman ümmetinin fazileti, Allah'ın bu ümmeti mükerrem kılması, mütekaddim ve müteahhir ulemanın hadis bilgisindeki farklılıklar, sıhhat yönüyle hadislerin taksimi, hadis uydurma gerekçeleri, yalancı raviler, müdellis raviler ile tedlis çeşitleri, yalan rivayetin zemmi, "men kezebe aleyye" hadisi, sahâbilerin bu hadise ilişkin meseleleri şeklinde sıralanabilir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât mine'l-ehâdisi'l-merfuât*, 1/3-148.

İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ında 1850 kadar rivayet bulunurken³⁰ Süyûtî'nin *el-Le'âli*'sinde 1221 rivayet zikrettiği kaydedilmiştir.³¹ Eserin önemini ortaya koyan kısım ise Süyûtî'nin İbnü'l-Cevzî'ye yönelik eleştirileridir. Süyûtî'nin İbnü'l-Cevzî'nin 338 hadis hakkında hükümlerine karşı çıktığı görülmektedir.³²

Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin verdiği hükme itiraz etmediği rivayetlerde de esere katkıda bulunmaya çalışmıştır. Örneğin "Kur'ân'ın mahluk olduğunu söyleyerek ölen kimsenin ahiret gününde yüzü tersine/arkasına dönmüş şekilde Allah'a kavuşacağını" bildiren rivayeti İbnü'l-Cevzî uydurma olarak nitelendirmiş, Hatîb el-Bağdâdî'den nakille seneddeki ravilerin bir kısmının meçhul olduğunu, yine isnaddaki Sevr b. Yezîd'in (ö. 150/767) ise Ümmü'd-Derdâ'yı (ö. 81/701) görmediğini belirtmiştir. İbnü'l-Cevzî Hatîb'den naklettiklerine, isnadda geçen Bakıyye İbnü'l-Velîd'in (ö. 197/813) meçhul ve zayıf kimselerden nakilde bulunduğu bilgisini eklemiştir. Son olarak bu bahiste Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayetin bulunmadığını söylemiştir. Süyûtî ise aynı rivayeti incelerken İbnü'l-Cevzî'nin Hatîb'den doğrudan aktardığı ravilerin isimlerini (Yûsuf, Hafs ve İbrâhîm) açık bir şekilde yazmış, Sevr'in Ümmü'd-Derdâ'yı görmediğini de kaydetmiştir. Rivayet hakkındaki İbnü'l-Cevzî'nin diğer değerlendirmelerini ise hazfetmiştir.³³ Süyûtî incelediğimiz bu rivayette, isnadın hazfi, ravi isimlerinin açık olarak yazılması ve İbnü'l-Cevzî'nin verdiği ziyade bilgilerin çıkarılması şeklinde bir düzenlemeye gitmiştir.

Eserde İbnü'l-Cevzî'nin rivayeti aldığı kaynaktan sonraki kısmın isnadını naklederken bazı ravilerin sadece meşhur isimlerini zikreden Süyûtî, kimi zaman ziyade bilgilere de yer vermektedir. Örneğin erkek çocuğuna Muhammed ismi vermek hakkındaki uydurma rivayetin isnadında yer alan Süleymân b. Ahmed et-Taberânî (ö. 360/971), İshâk b. İbrâhîm ed-Deberî (ö. 285/899) gibi bilinen muhaddisleri İbnü'l-Cevzî tam isimleriyle zikrederken Süyûtî sadece nispetlerine yer vermekle yetinmektedir. İbnü'l-Cevzî bu rivayetin sahih olmadığını, Muhammed b. Muhammed b. Süleymâm el-Ma'denî (ö. ?) dışındaki ravilerin sika olduğunu belirtirken³⁴ Süyûtî ilave olarak Zehebî'den nakille rivayetin uydurma olduğunu, Ma'denî'nin (Taberânî'den) güvenilir isnattan bilmeyerek nakilde bulunduğunu belirtmiştir.³⁵ Bu örnekte görüleceği üzere İbnü'l-Cevzî'nin ravi ve sıhhat değeren-

³⁰ Kandemir, "el-Mevzûât", 29/497. Nureddin Boyacılar tarafından yapılmış olan tahkikte rivayetler 1847 numarasıyla sona ermiştir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 3/624.

³¹ İyaz Hâlid Tabba', *Celaleddin es-Süyûtî: ma'lemetü'l-ulûmi'l-İslâmiyye* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996), 165.

³² Bk. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *en-Nüketü'l-bedî'ât ale'l-Mevzû'ât* (Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1991), 359.

³³ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 1/109; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/10.

³⁴ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 1/156.

³⁵ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/105. Zehebî'den yaptığı nakil için bk. Zehebî, *Mizân*, 4/29.

dirmesi müttehem bir ravi ile uydurma bir rivayet olarak anlaşılabilir gibi zayıf bir ravi ve rivayet olarak da yorumlanabilir. Süyûtî ise bu durumu Zehebî'den yaptığı nakille netleştirmiştir.

Süyûtî eseri sadece özetlememiş bilakis İbnü'l-Cevzî'nin zikretmediği detaylara da yer vermiştir. Atın teri ile Allah Teâlâ'yı ilişkilendiren ve mevzûluğu ile meşhur olan rivayette³⁶ İbnü'l-Cevzî, isnadda yer alan Muhammed b. Şücâ' (ö. 266/880) hakkında münekkit muhaddislerden onun hadis uydurduğu, meşhur muhaddislere uydurma hadisleri nispet etmekle bilindiği gibi nakillere yer verirken Süyûtî onun Kufe kadılığı yaptığı, Hanefi olduğu, vasiyeti vb. bilgiler de nakletmiş ve hakkındaki cerh bilgilerine yer vermiştir.³⁷

Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin uydurma hükmü verdiği rivayetlerin bir kısmının zayıf, hasen ve sahih olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden mevzûluğu hususunda İbnü'l-Cevzî ile aynı kanaatte olmadığı rivayetleri savunurken; rivayetin yer aldığı kaynağa dikkat çekmek, farklı tariklerine işaret etmek ve yalancı olduğu iddia edilen ravi hakkındaki farklı değerlendirmelere temas etmek şeklinde üç temel yöntem kullanmıştır.³⁸ İbnü'l-Cevzî'nin görüşlerine itiraz ederken rivayetlerin geçtiği kaynaklara dikkat çeken Süyûtî, öncelikle *Kütüb-i Sitte* olmak üzere Ahmed b. Hanbel, İbn Hibbân, İbn Huzeyme, Hâkîm ve diğer muhaddislerin eserlerine başvurarak rivayetlerin sıhhati hakkında kanaat belirtmiştir.³⁹ İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği tarik olmasa da hadisin şahid ve mütabilerinin de bu kaynaklarda yer aldığına işaret eden Süyûtî'nin verdiği bu bilgiler, İbnü'l-Cevzî'ye yöneltilen "farklı tarikleri toplama konusunda yeterli olmadığı" şeklindeki eleştirileri haklı kılmaktadır.⁴⁰ Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husus Süyûtî'nin zikrettiği bazı tariklerde meçhul veya yalanla itham edilmiş ravilerin bulunmasıdır.⁴¹ Süyûtî'ye göre bu şekildeki ravilerden nakledilmiş rivayetin tarik sayısı çok olduğunda o hadis zayıf seviyesine çıkabilmektedir. Nitekim Süyûtî, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) yüzüne bakmanın ibadet olduğunu bildiren bir rivayette

Süyûtî'nin ziyade bilgiler zikrettiği başka rivayetler için bk. Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/181, 191, 224, 240, 258, 263, 281; 2/5, 25, 137, 160, 185, 249.

³⁶ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 1/105. İbnü'l-Cevzî'nin mevzû hükmü verdiği rivayette Allah'ın hangi maddeden olduğu hakkındaki bir soruya Hz. Peygamber'in "Allah yerden veya gökten değildir akan bir sudandır. Önce atları yaratıp onları koşturdu, atlar terledi ve bu terden kendi nefisini yarattı." şeklinde cevap verdiği nakledilmektedir.

³⁷ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/3.

³⁸ Süyûtî'nin kullandığı yöntem ve örnekler hakkında bk. Gökduman, *Süyûtî*, 42-117.

³⁹ Süyûtî *Tedribü'r-râvî*'de İbnü'l-Cevzî'ye itiraz ederken kaynaklarının bir kısmını zikretmektedir. Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/611-612.

⁴⁰ Yıldırım, "İbnü'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", 107-110. Bu konudaki örnekler ileride ele alınacaktır.

⁴¹ Süyûtî'nin nakillerine güvenilmeyecek, itibar için dahi kullanılmayacak düzeyde mecruh, yalancı veya yalanla itham edilen ravilerden şahidler nakletmesine örnekler için bk. Nûru'd-Dîn 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî b. 'Abdurrahman İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-serî'a*. thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullaṭîf (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1399), 1/144, 199, 266, 314, 373; 2/243, 356.

İbnü'l-Cevzî'nin mevzû hükmüne karşı çıkarken rivayetin metrûk ve münker pek çok tarikten nakledildiğinde zayıf hatta hasen seviyesine yükselebileceğini belirtmiştir.⁴²

İbnü'l-Cevzî hadisleri mevzû saymada aceleci davrandığı için tenkit edilmiştir.⁴³ Onun *el-Mevzû'ât*'ta müttehem olarak tavsif ettiği ravilerle ilgili bazı eleştiriler bulunmaktadır. Nitekim Süyûtî de İbnü'l-Cevzî'ye eserinde zikrettiği ravilerin bir kısmının yalancılıkla itham edilemeyeceğini, bazısının *Kütüb-i Sitte* ricalinden olduğunu veya İbnü'l-Cevzî'nin kimi ravileri karıştırdığını söyleyerek itiraz etmektedir.⁴⁴ İbnü'l-Cevzî'nin yaklaşımındaki eleştiri noktalarından bir diğeri de zikrettiği ravi hakkında bütüncül değerlendirme yapmak yerine raviye matuf bir tenkid ifadesini o ravi ile ilgili genel kanaat olarak ortaya koymasıdır.⁴⁵ Ancak İbnü'l-Cevzî'nin başka eserlerinde bunun aksi uygulamaları bulunmaktadır. Kendi mezhebinin görüşünü destekleyen rivayetler söz konusu olduğunda kimi zaman aşırı zayıf görülen ravilerden nakledilen rivayetleri zikreden İbnü'l-Cevzî, bazı durumlarda ise mecruh raviler hakkındaki tenkidleri dikkate almayarak sadece tadil ifadelerini öne çıkarmıştır.⁴⁶ Yine eserleri arasında vaaz türü kitaplar bulunan İbnü'l-Cevzî'nin, *el-Mevzû'ât*'ına aldığı kimi hadisleri bu çalışmada kullandığı görülmektedir.⁴⁷ Bu açıdan Süyûtî haklı tenkidlerde bulunsa da kendisi de bu minvalde eleştirilere maruz kalmıştır.⁴⁸ O yüzden İbnü'l-Cevzî'nin hükümleri ile Süyûtî'nin değerlendirilmeleri söz konusu olduğunda İbn 'Arrâk'a başvurmak gerekmektedir.

İbn 'Arrâk *Tenzîhü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şenî'ati'l-mevzû'a* isimli eserinde İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ı ile Süyûtî'nin bu eser üzerine yaptığı çalışmaları özetlemiştir.⁴⁹ Süyûtî'nin tertibine sadık kalarak eserin

⁴² Süyûtî, *en-Nüketü'l-bedî'ât*, 341. Ayrıca bk. Gökduman, *Suyûtî*, 37.

⁴³ İbnü'l-Cevzî'nin müteşeddid olduğu şeklindeki değerlendirmeler için bk. Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *er-Ref' ve't-tekmil fi'l-cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdulfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2012), 325-327.

⁴⁴ Örneğin İbnü'l-Cevzî, uydurma hükmü verdiği bir rivayetteki Habîb b. Ebî Habîb'in müttehem bir ravi olduğunu belirtmektedir. Süyûtî ise Habîb hakkındaki bu değerlendirmenin doğru olduğunu ancak isnaddaki ravinin Hubeyb b. Ebî Habîb olduğunu ve o zayıf sayılsa da yalancılıkla itham edilemeyeceğini belirtmektedir. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 1/116; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/21. Diğer örnekler için bk. Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/83, 260, 294, 316; 2/190, 209, 363.

⁴⁵ Gökduman, *Suyûtî*, 100.

⁴⁶ Örneğin Câbir el-Cu'fî'den nakledilen rivayetleri *el-Mevzû'ât*'ta zikreden İbnü'l-Cevzî, mezhep görüşüne uygun kimi rivayetleri yine Câbir'den aktarıp Şube ve Sevrî'nin onu tadil ettiklerini belirterek diğer eleştirileri göz ardı etmiştir. Bk. Gökduman, *Suyûtî*, 16-19.

⁴⁷ İbnül Cevzî'nin diğer eserlerinde yer verdiği uydurma rivayetlere örnekler ve kullanım gerekçesine dair bir değerlendirme için bk. Yıldırım, "İbnü'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", 115-118.

⁴⁸ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâzile*, 126; Murat Kaya, "Mevzû Hadislerin Yapısı ve Kullanım Yaygınlığı", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2016), 56-74, (dipnot 60); Gökduman, *Suyûtî*, 36-38.

⁴⁹ İbn 'Arrâk eserinde; Süyûtî'nin *el-Le'âli'l-masnû'a*'sı, bu esere yazdığı *Zeyl* ve *el-Le'âli'l-*

içerisindeki her bölümü üç kısma ayırmıştır: (I) İbnü'l-Cevzî'nin uydurma dediği Süyûtî'nin itiraz etmediği hadisler, (II) İbnü'l-Cevzî'nin uydurma hükmüne Süyûtî'nin itiraz ettiği hadisler, (III) İbnü'l-Cevzî'nin eserinde yer almayıp Süyûtî'nin ziyade olarak naklettiği hadisler.⁵⁰ İbn 'Arrâk eseri boyunca her iki âlimin değerlendirmeleri hakkında hakemlik yapmıştır. Onların başvurmadığı eserlere müracaat etmiş,⁵¹ sıhhat ve ravilerin durumlarını ele alırken bu kaynaklardan istifade etmiştir.⁵²

Hz. Osman'ın cennetin aydınlığı (şimşek) olduğunu bildiren rivayeti uydurma sayan İbnü'l-Cevzî isnadındaki Hüseyin b. Ubeydullah'ın (ö.?) itham edildiğini bildirmektedir.⁵³ Süyûtî ise Hüseyin için "hadis uyduran birisi" şeklindeki bilgiyi Zehebî'den nakletmektedir. Ayrıca rivayetin yine Hüseyin'den nakledilen diğer isnadlarını zikretmektedir.⁵⁴ İbn 'Arrâk da her iki âlimin tenkitlerini naklettikten sonra Şemsüddîn el-Bermâvî'nin (ö. 831/1428) Hz. Osman'ın zinnüreyn lakabını almasına sebep olan durumlar hakkında üç görüş zikrettiğini, bunlardan birisinin de mezkûr rivayetdeki bilgi olduğunu söylemektedir. Ardından bu rivayetin isnadını zikretmemesi sebebiyle rivayeti değerlendiremediklerini eklemektedir.⁵⁵

Süyûtî, Hz. Musa'nın cennette sakallı olacağını bildiren rivayet için mevzû hükmü veren İbnü'l-Cevzî'ye itiraz etmektedir. Rivayetin üç tarikini zikreden İbnü'l-Cevzî isnadlardaki yalancılıkla itham edilen ravileri zikrettikten sonra "Eğer cennette uzun sakalı ile bulunacak birisi olsaydı bu Hz. Peygamber olurdu" diyerek rivayeti eleştirmektedir.⁵⁶ Süyûtî İbnü'l-Cevzî'nin yalancı dediği raviler dışındaki isnadlarını zikrederek ona itiraz

masnû'a'daki itirazlarını derlediği *en-Nüketü'l-bedî'ât*'ı kullanmaktadır.

⁵⁰ Menâkıb bölümünde rivayetleri bablara ayıran İbn 'Arrâk, her babın içerisinde 3 kısım ile aynı yöntemi kullanmıştır. İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-serî'a*, 1/321; 2/65. Bazı kısımlarda ise herhangi bir rivayete yer vermemiştir. Bk. İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-serî'a* 1/422.

⁵¹ Eserinde kullanacağı kaynaklara dair rumuzları da mukaddimede zikretmiştir. İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-serî'a*, 1/4.

⁵² Hadislerin başlarına yer veren İbn 'Arrâk, naklettiği rivayetleri merfu ise hadis değilse eser olarak belirtmiştir. İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-serî'a*, 1/3-5. Eserin mukaddimesinde İbnü'l-Cevzî'nin yöntemini anmsatacak şekilde mevzû haber, alametleri ve hükmü üzerinde durup "men kezebe aleyye" hadisi hakkında İbnü'l-Cevzî'nin verdiği bilgileri özetlemiştir. Ayrıca hadis uyduranların özelliklerini belirtip alfabetik bir liste halinde isimlerini zikretmiş ve haklarındaki tenkitlere yer vermiştir. İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-serî'a*, 1/5-133.

⁵³ İbnü'l-Cevzî ayrıca Dârekutnî'nin Hüseyin'i hadis uyduran kimselerden kabul ettiğini aktarmaktadır. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 1/333-334.

⁵⁴ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/290.

⁵⁵ İbnü'l-Cevzî'nin uydurma hükmü verip Süyûtî'nin onun görüşüne katıldığı rivayetleri eserine alan İbn Arrâk, her iki müellifin görüşünü özetlemek, kimi yerlerde Süyûtî'nin değerlendirmelerini zikretmeksizin rivayetin mevzû oluşuna dair bilgileri aktarmakla yetinmektedir. Örnekler için bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 1/205; 2/220; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/158; 2/110; İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-serî'a*, 1/231; 2/167.

⁵⁶ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 1/333-334. İbnü'l-Cevzî'nin yaptığı değerlendirmeler hakkında ayrıca bk. Yıldırım, "İbnü'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış", 91.

etmektedir. Ayrıca mevkuf şahidlerinin bulunduğunu eklemektedir.⁵⁷ İbn 'Arrâk ise her iki eserdeki bilgileri özetledikten sonra Taberânî'de geçen ve İbn Hacer'in de hakkında zayıf hükmü verdiği bir başka tariki zikretmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla rivayetin uydurma değil de en fazla zayıf kabul edileceğine işaret etmektedir. "Gıybet eden kimsenin keffaret olarak gıybet ettiği kişiye istiğfar etmesi" rivayetinde Süyûtî benzer argümanlarla İbnü'l-Cevzî'ye itiraz etmektedir. İbn 'Arrâk ise İbnü'l-Cevzî'nin uydurma dediği bu rivayeti başka bir eserinde kullanması sebebiyle çelişkiye düştüğünü belirtmektedir.⁵⁹

Âşûrâ orucunun mükafatına ilişkin bir rivayeti inceleyen İbnü'l-Cevzî, farklı isnadların ardından ravilerin kezzâb olduğuna ilişkin hadis münekidlerinden nakillerde bulunmaktadır.⁶⁰ Süyûtî bu rivayetin Ebû's-Şeyh el-İsfahânî'nin (ö. 369/979) *Sevâbu'l-'a'mâl*'ında geçen tariki ile Cabir b. Abdullah'tan gelen bir başka isnadını zikrederek uydurma hükmüne itiraz etmektedir.⁶¹ İbn 'Arrâk ise Süyûtî'nin naklettiği tarihin bu rivayeti uydurma olmaktan kurtarmayacağını belirtmektedir. Cabir b. Abdullah rivayetinin Muhammed b. Abdulmelik el-Ensârî'den (ö. [?]) nakledildiğini, onun da vazzâ' olduğunu eklemektedir.⁶²

İbnü'l-Cevzî'nin uydurma hadisler konusundaki önemli çalışması hakkında muhaddislerin eleştirileri bulunmaktadır. Bu eleştirilerin içerisinde *el-Mevzû'ât*'ı bir bütün olarak inceleyen Süyûtî'nin eserlerinin büyük önemi bulunmaktadır. Yukarıda örneklerini sunduğumuz üzere Süyûtî rivayetleri inceleyerek İbnü'l-Cevzî'nin eserini tekrar düzenlemiş, hatalı bulduğu görüşlerine itiraz etmiştir. İbn 'Arrâk'ın değerlendirmeleriyle birlikte düşündüğümüzde Süyûtî de kimi noktalardan eleştiriye açık bir tutum sergilemiştir. *Tenzîhü's-serî'a*'da İbnü'l-Cevzî'nin müteşeddid kişiliğine örnek olarak gösterilebilecek verilerin yanında Süyûtî'nin mütesahil tavrını teyit eden hususlar da görülmektedir. Dolayısıyla herhangi bir rivayetin uydurma olduğu hakkında İbnü'l-Cevzî'nin görüşlerine başvururken, Süyûtî'nin *el-Le'âli*'sini de kullanmak gerekmektedir. Zira bir muhaddisin araştırması neticesinde ulaştığı sonuç, başka bir muhaddisin değerlendirmesiyle farklı bir hüviyete bürünebilmektedir. Aynı şekilde Süyûtî'nin eseri söz konusu

⁵⁷ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 2/379-380.

⁵⁸ Benzer bir değerlendirme, ta'zir cezasının en fazla 20 celde ile yapılacağını bildiren rivayette de geçmektedir. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 3/96; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 2/155; İbn 'Arrâk, *Tenzîhü's-serî'a*, 2/224.

⁵⁹ Rivayet ve değerlendirmeler için bk. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 3/118; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 2/256; İbn 'Arrâk, *Tenzîhü's-serî'a*, 2/299.

⁶⁰ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 2/197-198.

⁶¹ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 2/90-91. Süyûtî bu itirazına rağmen *Zeyl*'inde bu rivayetteki ifadenin bir kısmının nakledildiği başka bir hadisi uydurma olarak aktarmaktadır. *Zeyl*'i incelediğimiz başlıkta bu konuyu ele alacağız.

⁶² İbn 'Arrâk, *Tenzîhü's-serî'a*, 2/156.

olduğunda da İbn 'Arrâk'ın çabası göz ardı edilmemelidir.

2. ZEYLÛ'L-LE'ÂLİ'L-MASNÛ'A

Süyûtî *el-Le'âli'l-masnû'a*'nın sonunda *el-Mevzû'ât*'ta yer almayan rivayetleri derleyeceği eserinden bahsetmektedir.⁶³ *Zeyl* veya *Ziyâdât* olarak isimlendirilen bu eserde 1056 rivayet bulunmaktadır. Süyûtî bu eserini konularına göre tasnif etmiş, konu başlıklarını *el-Mevzû'ât*'a uygun olarak belirlemiş ancak bütün bölümlere yer vermemiştir.⁶⁴ Herhangi bir bölüm altına derc edemediği rivayetleri ise kitabın sonundaki "kitâbu'l-câmi'" bölümünde zikretmiştir. Süyûtî, kendisi ile rivayetin yer aldığı kaynak arasındaki isnadı hafzederek müellife işaret etmiş ve kalan isnadı aktarıp metne yer vermiştir.

Rivayetlerin ardından ravinin durumu ile isnaddaki kusuru dile getiren Süyûtî, ulemanın rivayet ya da râvi hakkındaki görüşlerini ve rivayetin yer aldığı kaynakları da belirtmiştir. Ravi değerlendirmelerinde özellikle Zehbî'nin *Mizân*'ı ile *Divânu'd-duafâ ve'l-metrûkîn*'inden ve İbn Hacer'in *Lisân*'ından istifade etmiştir. Süyûtî'nin sıklıkla başvurduğu eserler arasında Deylemî'nin *Müsned*'i ile İbnü'l-Cevzî'nin *el-İlel*'i dikkat çekmekle birlikte çok sayıda kaynaktan yararlanmışır.⁶⁵

Eserin temel özelliği İbnü'l-Cevzî'nin zikretmediği uydurma rivayetleri derlemek olmasına rağmen Süyûtî *el-Mevzû'ât*'ta yer alan rivayetlerden bir kısmını da *Zeyl*'de zikretmektedir. Örneğin "Âşûrâ günü orucunun fazileti ve bu günde iftar vermek" hakkındaki rivayet hem *el-Mevzû'ât*'ta hem de *el-Le'âli*'de geçmektedir. Süyûtî bu rivayetin "Âşûrâ günü orucunun fazileti" kısmını ihtiva eden başka tarihinin bulunduğunu söyleyerek itiraz etmektedir. *Zeyl*'de ise "Âşûrâ günü iftar vermek" hakkındaki rivayetin uydurma olduğunu ifade etmektedir.⁶⁶

Süyûtî'nin bu eserinden istifade ederken *el-Le'âli*'de olduğu üzere İbn 'Arrâk'ın değerlendirmeleri de dikkate alınmalıdır. Yukarıda belirtildiği üzere *Tenzihü's-şerî'a*'da her bir bölümü üç kısma ayıran İbn 'Arrâk, üçüncü kısımda *Zeyl*'deki rivayetleri ele almaktadır. İbn 'Arrâk kahir ekseriyetle Süyûtî'nin verdiği bilgilere ve rivayet hakkındaki hükümlerine itiraz etmeyen kimi yerlerde hatalı bilgileri veya yanlış değerlendirmeleri tashih et-

⁶³ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 2/474.

⁶⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ez-Ziyâdât ale'l-Mevzû'ât (Zeyl el-Le'âli'l-masnû'a)*, thk. Râmiz Hâlid Hasan (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010), 1/31.

⁶⁵ Süyûtî, Deylemî'nin eserinden 500 civarında rivayet aktarmakta İbnü'l-Cevzî'nin eseri aracılığıyla ise Ukaylî, İbn Hibbân ve İbn Adî'den nakiller yapmaktadır. Süyûtî'nin bu eserindeki kaynakları için bk. Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/12-13 (Mukaddime).

⁶⁶ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 2/197-198; Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 2/90-91; a.mlf. *Zeyl el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/470. Her iki eserde yer aldığı halde Süyûtî'nin *Zeyl*'inde zikrettiği diğer rivayetler için bk. Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/87, 100, 245, 371, 464.

mekte, ziyade bilgiler vermektedir. “İlim talibine merhamet etmek” bahsindeki bir rivayeti Zeyl’de zikreden Süyûtî, Zehebî’den nakille isnaddaki meçhul ravi hakkında bilgi vermektedir. İbn ‘Arrâk ise İbn Hacer’den aktardığı bilgilerle meçhul ravinin başka birisi olduğunu ifade ederek Süyûtî’ye itiraz etmektedir.⁶⁷

Uydurma rivayetler konusundaki müstakil eserlerden olan bu eser, Süyûtî’nin farklı kaynaklardan istifade ederek İbnü’l-Cevzî’nin yer vermediği rivayetleri derlemesi yönüyle önemlidir. Süyûtî mütesahil kabul edilen bir hadis münekkidi olsa da bu eserinde derlediği rivayetler azımsanmayacak miktardadır. Mevzûât literatürünün geç tarihli örneklerinde bu eserden istifade edilmesi, Süyûtî’nin literatüre katkısını ortaya koymaktadır.

3. EN-NÜKETÜ’L-BEDÎ’ÂT ALE’L-MEVZÛÂT

Süyûtî, telif ettiği eserleri tanıtırken gruplandırmakta ve ilk grupta benzerinin henüz yazılmadığını düşündüğü 18 kitabı zikretmektedir. Bu grupta yer verdiği kitaplardan birisi de *en-Nüketü’l-bedî’ât ale’l-Mevzû’ât* isimli eseridir.⁶⁸ Süyûtî’nin bu kısımda *el-İtkân*, *ed-Dürru’l-mensûr* gibi hacimli kitaplarla bir arada yer verdiği *en-Nüket* için mevzû hadislere dair yazılmış en hacimli eser olduğu yönünde değerlendirmeler yapılmıştır.⁶⁹ Bu hacimli eserin ihtisarı olarak da *Ta’akkubâtu’s-Süyûtî alâ Mevzû’âti İbni’l-Cevzî* şeklinde bir başka kitaptan bahsedilmiştir. Yaptığımız incelemeye göre böyle bir ayrımı ilk olarak Kettânî yapmış, sonraki bazı çalışmalarda veya eserin tahkiklerinde benzer yaklaşımlar sergilenmiştir.⁷⁰ Muhakkikler esere farklı isimler vermişlerdir. Âmir Ahmed Haydar, tahkikinde (Beyrut, 1991) *en-Nüketü’l-bedî’ât ale’l-Mevzû’ât*’ı tercih ederken Abdullah Şaban esere (Mısır, 2004) *Ta’akkubâtu’s-Süyûtî alâ Mevzû’âti İbni’l-Cevzî ev en-Nüketü’l-bedî’ât ale’l-Mevzû’ât* ismini vermiştir.⁷¹ Bu isimlendirmelerle bas-

⁶⁷ Krş. Süyûtî, *el-Le’âli’l-masnû’a*, 1/160; İbn ‘Arrâk, *Tenzihü’s-şerî’a*, 1/273.

⁶⁸ Süyûtî, *Kitâbü’t-tehaddüs bi-ni’metillah*, 106.

⁶⁹ Kandemir, “el-Mevzûât”, 29/498.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca’fer b. İdrîs el-Hasenî el-Kettânî, *er-Risâletü’l-mustatrafe* (Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1993), 150; Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 178; Mehmet Yaşar Kandemir, *Mevzu Hadisler Menşe’i Tanıma Yolları Tenkidi* (İFAV Yayınları, 2017), 157; Halit Özkan, “Süyûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/192. Kettânî’den önce Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) “Süyûtî *et-Ta’akkubât ale’l-Mevzû’ât* isimli eserinde...” şeklinde bir alıntı ile abdâl hadisinin değerlendirmesini nakletmektedir. Bu hadis hakkındaki değerlendirmeler hem *el-Le’âli’*’de hem de günümüze ulaşan *en-Nüket*’te bulunmaktadır. Dolayısıyla bu ifade Süyûtî’nin İbnü’l-Cevzî’nin ele aldığı rivayetleri incelediği *el-Le’âli’*’ye veya sadece itirazlarını derlediği *en-Nüket*’e matuf sayılabilir. Ali el-Kârî’den sonraki müelliflerin benzer kullanımları da aynı şekilde yorumlanabilir. Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî el-Herevî, *el-Esrâru’l-merfû’a fi’l-ahbâri’l-mevzû’a* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1431), 78. Krş. Süyûtî, *el-Le’âli’l-masnû’a*, 2/280; a.mlf., *en-Nüketü’l-bedî’ât*, 280.

⁷¹ Eserin Hind baskısındaki (Matbaa-i Uluv, 1303) Süyûtî’nin mukaddimesinde açıkça “ve ismuhü *et-Ta’akkubât ale’l-Mevzû’ât*” şeklinde bir ibare yer almaktadır. Bu isimlendirmenin muhakkiklerin tasarrufu olup olmadığını tespit için yazma nüshalara başvurduğumuzda erken

kısı gerçekleştirilen *en-Nüket*'in asıl kitap, *Ta'akkubât*'ın ise bu eserin ihtisarı olduğu ve her iki kaynağın günümüze ulaştığı şeklinde yorumlandığı da görülmektedir.⁷² Ancak matbu iki eser de aynı içerik sunmaktadır.

Eserin iki farklı kitap olarak anılması ve asıl eser sayılan *en-Nüket*'in yerine *Ta'akkubât*'ın günümüze ulaştığı yönündeki kanaatler bizce hatalıdır.⁷³ En azından eldeki veriler neticesinde bunu söylemek mümkün değildir. Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*'de İbnü'l-Cevzî'nin eseri üzerine yaptığı çalışmalarını tanıtırken itirazlarını müstakil bir kitap olarak hazırladığından, ardından bu eserdeki rivayetleri ayrı bir eserde topladığından bahsetmektedir.⁷⁴ İncelediğimiz kitabın mukaddimesinde üzerine uzun uğraş vererek hazırladığı bu eseri öven Süyûtî, daha önce temas edildiği üzere *el-Le'âli*'yi iki defada hazırlayıp ardından bu eserde eleştirilerini bir araya getirmesi sebebiyle veciz kitabının benzerinin yazılmadığını ifade ederek ilim taliplelerinin bu eseri altın suyu ile yazmaları gerektiğini vurgulamıştır.⁷⁵

Süyûtî'den sonraki ulemanın verdiği bilgiler hem eserin ismini hem de iki farklı çalışma olup olmadığını kontrol etmeye yardımcı olmaktadır. Talebesi Dâvûdî'nin, Süyûtî'nin tercemesinde sıraladığı 205 hadis eseri arasında *en-Nüket* bulunurken *Ta'akkubât* yer almamaktadır.⁷⁶ İbn 'Arrâk ise Süyûtî'nin *el-Le'âli* ve ona yazdığı *Zeyl*'den bahsettikten sonra *تعقب/taakkabe* fiili ile Süyûtî'nin İbnü'l-Cevzî'ye itiraz ettiği rivayetleri der-

tarihi istinsahlarda, mukaddimedeki ilgili bölümde bu ibarenin yer almadığı, müstensihlerin kapak sayfalarında *en-Nüketü'l-bed'ât ale'l-Mevzû'ât* ismine yer verdikleri görülmektedir. Örneğin Köprülü Kütüphanesi Fazıl Ahmed Paşa Koleksiyonu'ndaki nüsha (no: 458) hicrî 940 tarihli olup *en-Nüketü'l-bed'ât ale'l-Mevzû'ât* ismi kapakta yer alırken mukaddimedede bu ibare zikredilmemektedir (424a). Aynı durum Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki (no: 1281-001) hicrî 967 tarihli nüshada da söz konusudur (420a). Ancak 1127 tarihli Samsun İl Halk Kütüphanesi'ndeki nüshanın (no: 55 hk 1123) kapağında *en-Nüketü'l-bed'ât ale'l-Mevzû'ât* ismi yer alırken müellifin mukaddimesinde Hind baskısındaki "ve ismuhu *et-Ta'akkubât ale'l-Mevzû'ât*" ibaresi karşımıza çıkmaktadır (383 a-b). Dolayısıyla eserin geç tarihli nüshalarında müstensihler tarafından eklenen ibare günümüzdeki baskılarda farklı isimlendirmelerin temelini oluşturan unsurlardan birisi olmuştur.

⁷² Özkan, "Süyûtî", 38/192.

⁷³ Kâtib Çelebi'nin üçüncü bir yaklaşımı bulunmaktadır. Ona göre Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'ye olan itirazlarını *en-Nüket*'te dile getirmiş, ardından buradaki rivayetlere eklemeler yaparak *el-Le'âli*'yi telif etmiştir. Elimizde bu değerlendirmeyi doğrulayacak bir veri bulunmamaktadır. Muhtemelen Kâtib Çelebi, Süyûtî'nin önce *el-Mevzû'âtü's-suğrâ* ardından *el-Mevzû'âtü'l-kübrâ*'yı yazıp buna *el-Le'âli* ismi verdiğini söylemesinden hareketle ilk esere *en-Nüket*, ikinci esere *el-Le'âli* ismini takdir etmiştir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, thk. Şerafettin Yaltkaya - Rıfat Bilge (İstanbul: Maârif Matbaası, 1941), 2/1907.

⁷⁴ Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 1/610-612. *en-Nüket*'in muhakkiki Abdullah Şaban bu bilgiden hareketle iki eserin tek bir kitap olduğunu ve farklı isimlerle anıldığını ifade etmiş, eserin başlığını da bu şekilde belirlemiştir. Süyûtî, *en-Nüketü'l-bed'ât*, 14-15 (Mukaddime).

⁷⁵ Süyûtî, *en-Nüketü'l-bed'ât*, 24.

⁷⁶ Dâvûdî, *Tercemetü'l-allâmeti's-Süyûtî*, 116 vd. Süyûtî'nin eserlerinin listesini okuyup hepsinin icazetini alan Şâzeli de hadise ilişkin eserleri arasında *Ta'akkubât*'a yer vermemektedir. Krş. Şâzeli, *Behcetü'l-'âbidîn*, 182-215.

lediği *en-Nüket*'i zikretmektedir.⁷⁷ *Tenzihü's-şerî'a*'da *en-Nüket*'e atıflar yapan İbn 'Arrâk'ın Süyûtî'nin yaklaşımlarını naklederken sıklıkla taakkabe fiilini kullanması eserin bu isimle anılmasına etki etmiş olabilir.⁷⁸ Ancak İbn 'Arrâk'ın bu fiili kullanmasına rağmen eserin ismini açıkça *en-Nüketü'l-bedî'ât* olarak zikretmesi meselenin halli açısından önem arz etmektedir. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd* isimli eserin müellifi Şemseddin Şâmî (ö. 942/1536) Süyûtî'nin *en-Nüket*'inden bir rivayetin sıhhatiyle alakalı bilgi nakletmektedir.⁷⁹ Bu bilgi *el-Le'âli*'de genişçe yer alırken *en-Nüket*'in günümüzdeki matbu nüshasında tıpkı Şâmî'nin ifade ettiği şekilde geçmektedir.⁸⁰ Zikrettiğimiz gerekçelerle bize göre Süyûtî'nin incelediğimiz eserin adı *en-Nüketü'l-bedî'ât ale'l-Mevzû'ât* olup *Ta'akkubât* şeklindeki isimlendirme eserin muhtevasıyla ilgili kullanılan fiilden ortaya çıkmaktadır.⁸¹

Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin eserine aldığı rivayetlerden bir kısmının zayıf, hasen ve sahih olduğunu ifade etmektedir. Nakiller arasında Buhârî'nin *Sahih*'inin Hammad b. Şâkir rivayeti ile Müslim'in *Sahih*'inden birer rivayet bulunduğu dikkat çekmekte; İbn Hacer'in '*el-Mevzû'ât* ile Hâkîm'in *el-Müstedrek*'inden yararlanmak isteyenlerin bu eserlerdeki rivayetleri araştırmaları' yönündeki uyarısını nakletmektedir.⁸² Hâkîm'in eserine Zehbî'nin verdiği emeği hatırlatan Süyûtî, kendisinin de *el-Mevzû'ât* üzerine yaptığı çalışmadan (*el-Le'âli*) bahsetmektedir. Bu eserdeki itirazlarını hususi bir kitapta toplayıp bütün hadislerin tarihlerini, şahitlerini zikredip ulemanın görüşlerine yer verdiğini ve kendi kanaatlerini belirttiğini ifade etmektedir.⁸³

⁷⁷ İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/3.

⁷⁸ Örnekler için bk. İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-şerî'a*, 1/251, 252; 2/28, 36, 174, 191. Aynı kullanım sonraki eserlerde devam etmektedir.

⁷⁹ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Sâlihî Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd* (Kahire: İhyâü't-Türâsi'l-İslâmî, 1994), 6/435.

⁸⁰ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/155-156; a.mlf., *en-Nüketü'l-bedî'ât*, 297.

⁸¹ Sehâvî çağdaşı olan Süyûtî'yi çeşitli yönlerden eleştirmektedir. Onun, İbn Hacer'in eserlerini çaldığını (bu eserlerden birisi de *en-Nüket'tir*) iddia etmektedir. Sehâvî'nin iddia ettiği gibi İbn Hacer'e ait *en-Nüketü'l-bedî'ât* isimli bir eserin varlığından haberdar değiliz. Ayrıca eserin Süyûtî'nin mevzûâta ilişkin asıl eseri olan *el-Le'âli* ile ilişkisi açıktır. İbn Hacer'in aynı isimle eseri olabilir ve Süyûtî kimi rivayetlerin değerlendirmesinde bu eserden yararlanmış olabilir ancak elimizdeki kitap bütünüyle *el-Le'âli*'de İbnü'l-Cevzî'ye olan itirazlarını derlemeye matuftur. Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.), 4/66-68. Süyûtî'nin intihal yaptığına ilişkin Sehâvî'nin iddialarına dair değerlendirme için bk. Yıldırım, "Süyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar", 164-169.

⁸² İbn Hacer'in uyarısı Hâkîm'in *el-Müstedrek*'indeki rivayetlerin bir kısmının sahih olmadığı, İbnü'l-Cevzî'nin eserindeki rivayetlerin de aynı şekilde bir kısmının uydurma olmadığı yönündedir. Bu bilgi *Tedribü'r-râvî*'de de geçmektedir. Bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/608.

⁸³ Süyûtî mukaddimede ayrıca eserin bölümlerinden, eserde kullanacağı rumuzlardan, eserin uzun emek sonucunda ortaya çıktığından, ilim taliplerinin bu eseri altın suyu ile yazmaları gerektiğinden ve daha önce benzerinin yazılmadığından bahsetmektedir. Süyûtî, *en-Nüketü'l-bedî'ât*, 22-24.

Tevhîd bölümüyle başlayan *en-Nüket*'te 19 bölüm içerisinde tekrarlarıyla birlikte 338 rivayet bulunmaktadır.⁸⁴ Süyûtî hadisin sahâbî ravisi ile metnin başından bir kısmına yer vererek İbnü'l-Cevzî'nin tenkidini ihtisar ederek zikretmektedir. Ardından hadisin yer aldığı diğer kaynaklara, şahid ve mütabilerine işaret edip muhaddislerin görüşleri ile kendi değerlendirmelerini aktarmaktadır. Dolayısıyla eser, Süyûtî'nin *el-Le'âli*'deki itirazlarının derli toplu bir özeti niteliğindedir.

Süyûtî, Buhârî'nin Hammad b. Şâkir (ö. 311/923?) nüshasından gelen bir rivayetin *el-Mevzû'ât*'ta geçtiğini ısrarla ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in "*Ey İbn Ömer, bir yıllık ihtiyaçlarını saklayan insanları gördüğünde halin nice olur?*" buyurduğunu bildiren rivayet İbnü'l-Cevzî'nin nakliyle Nesâî'ye göre uydurmadır.⁸⁵ Süyûtî bu naklin Buhârî hadisi olduğunu Deylemî'den belirtmektedir.⁸⁶ Ancak *Sahîh*'in diğer rivayetleri ile müstahreclerinde yer almayan bu hadisi⁸⁷ yalnız başına nakleden el-Cerrâh b. Minhâl (ö. 168/784?) metrûk, münkerü'l-hadîs gibi cerh ifadeleriyle anılan zayıf bir ravidir.⁸⁸ Dolayısıyla bu rivayet Buhârî hadisi olmayıp Deylemî'nin iddiasıyla Buhârî'ye nispet edilmektedir ve İbn 'Arrâk'ın da Süyûtî'ye itiraz ettiği üzere ravisi sebebiyle Buhârî'nin eseriyle ilişkilendirilmesi doğru değildir.

İbnü'l-Cevzî'nin zikrettiği "ellerinde sığır kuyruğuna benzer kırbaçlar olan insanlar" hakkındaki rivayet ise Müslim'in eserinde geçmektedir.⁸⁹ İbnü'l-Cevzî, İbn Hibbân'dan nakille bu bahisteki rivayetlerin uydurma, hadisi nakleden Eflah b. Saîd'in (ö. ?) ise mütthem olduğunu zikretmektedir.⁹⁰ Süyûtî, hadisin *Sahîh-i Müslim*'de geçtiğini belirttiikten sonra İbn Hacer'in "İbnü'l-Cevzî'nin bu rivayeti eserine alması büyük bir gaflettir" eleştiri-

⁸⁴ Süyûtî eserin sonunda yaklaşık 300 rivayete yer verdiğini belirtmektedir. Kaydettiğine göre bu hadislerden biri *Sahîh-i Müslim*'de, biri *Sahîh-i Buhârî*'nin Hammâd b. Şâkir rivayetindedir. Yine Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inde 38, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'inde 9, Tirmizî'nin *el-Câmî*'sinde 30, Nesâî'nin *es-Sünen*'inde 10, İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inde 30 ve Hâkim'in *el-Müstedrek*'inde 60 rivayet hususunda onun tenkitleri bulunmaktadır. *Kütüb-i Sitte* ve *el-Müstedrek*'teki toplam rivayet sayısı ise 130'dur. Süyûtî ayrıca İbn Huzeyme ve Beyhakî başta olmak üzere eserde rivayeti geçen diğer müelliflerin ismini de listelemektedir. Süyûtî, *en-Nüketü'l-bed'ât*, 360.

⁸⁵ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 2/282.

⁸⁶ Süyûtî, *en-Nüketü'l-bed'ât*. 258-259.

⁸⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 1/566. Süyûtî rivayet hakkında İrâkî'den, "Bu hadis gördüğümüz Buhârî nüshalarında yer almamaktadır.", Mizzî'den ise bu rivayetin Hammâd b. Şâkir rivayetinden olduğunu aktarmaktadır. Süyûtî, *en-Nüketü'l-bed'ât*, 259.

⁸⁸ İbn 'Arrâk, *Tenzîhü's-şerî'a*, 2/212; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 2/99. Rivayet hakkında değerlendirme için bk. Gökduman, *Suyûtî'nin Uydurma Hadisler Konusunda İbnü'l-Cevzî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler*, 59-60.

⁸⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-'adli 'ani'l-'adli 'an Rasûlillah* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1419), "el-Cennetü ve Sıfatu Naîmihâ" 53, 54.

⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 3/101. Bk. Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Muhammed Abdülmecid b. İsmail es-Selefi (Riyad: Dârü's-Sâmi'i, 2000), 1/199.

risini nakletmektedir.⁹¹ Hadisin ravisinin ise Müslim'in nakilde bulunduğu isimlerden olduğunu eklemektedir.⁹² İbn 'Arrâk da hadisin şahidlerini zikrederek İbnü'l-Cevzî'ye itiraz etmektedir.⁹³ Bu hususlar dikkate alındığında İbnü'l-Cevzî'nin değerlendirmesinin hatalı olduğu, rivayetin bütün tariklerini toplama ve ravi değerlendirmeleri konusunda kendisine yöneltilen eleştirileri haklı çıkaran bir örneği bu rivayetin sunduğunu söyleyebiliriz.

Süyûtî'nin *el-Le'âli* ile en *en-Nüket*'ini mukayese etmek üzere bir rivayet hakkındaki değerlendirmelerini ele alabiliriz. “Çocuklarınıza kötü lakaplar takılmadan önce künye vermekte acele ediniz.” rivayetini inceleyen Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'nin görüşünü doğrudan aktarıp⁹⁴ şu değerlendirmelerde bulunmaktadır: Dârekutnî *el-Efrâd*'da, İbn Adî *el-Kâmil*'de bu rivayete yer verip hadisi nakleden ravilerden Ebû Ali ed-Dârisî'yi (Bısr b. Ubeyd) (ö. 226/841) sika kişilerden münker nakilleri olan birisi şeklinde cerh etmektedirler. Zehebî ise bu rivayetin sahih olmadığını belirtmektedir. İbn Hacer'e göre ise rivayet zayıftır, sahih olan Abdullah b. Ömer'in sözü olarak nakledilmesidir. Süyûtî bu bilgilerin ardından isnadını zikrederek Şîrâzî'nin (ö. 511/1020) *el-Elkâb*'ında Enes b. Mâlik'ten gelen merfu bir tarihinin daha bulunduğunu ancak onda da metruk bir ravi olan İsmail b. Ebân (ö. 210/825?) ile mecruh Cafer b. Ziyâd'ın (ö. 177/793) yer aldığını ifade etmektedir.⁹⁵ *el-Le'âli*'deki itirazlarını derlediği *en-Nüket*'inde aynı rivayeti incelediğimizde ise Ebü's-Şeyh'in bu rivayeti *Sevâb*'ta naklettiğini, isnadından Hubeys b. Dînâr'ın (ö. ?) rivayetleri değiştiren, mecruh ravilerden olduğunu ayrıca isnadını zikretmeden Şîrâzî'nin eserinde Enes b. Mâlik'ten de nakledildiğini belirtmektedir.⁹⁶ İbn 'Arrâk bu rivayette Süyûtî'ye itiraz etmektedir.⁹⁷ Ancak daha önce temas ettiğimiz üzere Süyûtî'nin hadislerin sıhhati hakkındaki yaklaşımında ravileri zayıf da olsa çok sayıda tarikten nakledilen rivayetler uydurma olmaktan çıkmaktadır. İncelediğimiz rivayette İbnü'l-Cevzî'ye itiraz ederken zikrettiği bilgiler hadisin merfu halinin şiddetli zayıf ravilerden nakledildiği ve ancak mevkuf olarak ele alınabileceğini göstermektedir. Muhtemelen mevkuf rivayetin bulunması ve İbnü'l-Cevzî'nin yer vermediği tarikleri tespit etmesi Süyûtî'yi bu rivayeti *en-*

⁹¹ Süyûtî, *en-Nüketü'l-bedî'ât*, 305-306.

⁹² İbn Hibbân Eflâh hakkındaki zikredilen görüşlerinin yanında onu *es-Sikât*'ında da zikretmektedir. Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *es-Sikât*, thk. Muhammed Abdürreşîd (Haydarabad: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973), 8/134.

⁹³ İbn 'Arrâk “iki sınıf insan vardır cennetin kokusunu alamayacaktır...” hadisinin bu rivayetin şahidi olduğunu hatırlatmaktadır. Müslim, “Cennet” 52; İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-serî'a*, 2/224.

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, rivayetin sahih olmadığını, Hubeys b. Dînâr'ın Zeyd b. Eslem'den garip şeyler naklettiğini ve hadisleriyle ihticac edilmeyeceğini İbn Hibbân'dan nakletmektedir. İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'l-mevzû'ât*, 1/159.

⁹⁵ Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a*, 1/101-102.

⁹⁶ Süyûtî, *en-Nüketü'l-bedî'ât*, 226.

⁹⁷ İbn 'Arrâk rivayette yer alan İsmail b. Ebân hakkında “hadis uydurmaktadır” demektedir. Bk. İbn 'Arrâk, *Tenzihü's-serî'a*, 1/199.

Nüket'te de zikretmeye sevk etmiştir. Rivayeti *el-Le'âli*'de genişçe zikrederken *en-Nüket*'te özet bilgilerle yer vermekle yetinmektedir.

İncelediğimiz *en-Nüket*, *el-Le'âli*'yi özetleyen ve İbnü'l-Cevzî'nin değerlendirmelerine ilişkin Süyûtî'nin itirazlarını bir arada görmeyi sağlayan önemli bir çalışmadır. Süyûtî'nin de övgüyle bahsedip büyük bir emeğin mahsulü olduğunu ifade ettiği bu çalışmanın ismi ve hacmi hakkında karışıklıklar yaşansa da Süyûtî'nin talebeleri ve takipçilerinin ifadesiyle *en-Nüketü'l-bedî'ât ale'l-Mevzû'ât* isminin kullanılması daha doğru olacaktır.

4. EL-KAVLÜ'L-HASEN Fİ'Z-ZEB ANİ'S-SÜNEN

Süyûtî *et-Tedrib*'te, İbnü'l-Cevzî'ye yönelik itirazlarını içeren *el-Kavlul-hasen fi'z-zeb ani's-sünen* adında bir çalışması olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ Esere temel teşkil eden kaynak, İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ta zikrettiği 24 *Müsned-i Ahmed* rivayetini savunmak için İbn Hacer'in telif ettiği *el-Kavlü'l-müsedded* isimli çalışmadır. İbn Hacer burada rivayetler üzerinde tek tek durmuş ve İbnü'l-Cevzî'ye itirazlarda bulunmuştur. Rivayetlerden birisi de *Sahih-i Müslim*'de yer almaktadır.⁹⁹ Süyûtî, İbn Hacer'in bu eserine zeyl yazmış ve ilaveten İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ta yer verdiği 14 *Müsned* rivayeti için ona tenkit yöneltmiştir. Bu zeyle, *ez-Zeyl alel-Kavlü'l-müsedded* ismini vermiştir.¹⁰⁰ Daha sonra bu iki eser üzerine bir zeyl kaleme almış ve *el-Mevzû'ât*'ta zikri geçen ve uydurma olmayan 120 den fazla rivayeti bu eserinde ele alıp açıklamalarda bulunduğunu ve esere bu ismi verdiğini söylemiştir.¹⁰¹ Süyûtî'nin kaydettiğine göre bu rivayetlerden 4'ü Ebû Dâvûd'un, 23'ü Tirmizî'nin, 1'i Nesâî'nin, 16'sı ise İbn Mac'e'nin *Sünen*lerinde ve bir tanesi de Buhârî'nin *Sahih*'inin, talebesi Hammad b. Şâkir (Nesevî) rivayetinde yer almaktadır.¹⁰² Bunlardan bazıları Buhârî'nin *Sahih* dışındaki *Halku ef'âli'l-'ibâd* gibi eserlerinde ya da taliklerinde yahut Dârimî'nin *Müsned*'i, İbn Hibban'ın *Sahih*'i ve Hâkim'in *Müstedrek*'i gibi teliflerde, ayrıca mevzû bildiği rivayetleri eserine almamayı kendine prensip edinen Beyhakî gibi âlimlerin çalışmalarında ve bunların dışındaki kaynaklarda yer almaktadır.¹⁰³ Süyûtî söz konusu çalışmasında tek tek bu rivayetleri incelediğini ve oldukça nitelikli bir eser ortaya koyduğunu belirtmekte ve çalışmasının sonuna da manzum bir metin eklediğini kaydetmektedir.

⁹⁸ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/130.

⁹⁹ Bk. Müslim, "Cennet", 53.

¹⁰⁰ Bk. Süyûtî, *Hüsni'l-muhadara*, 1/340.

¹⁰¹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/330.

¹⁰² Süyûtî, *Deylemî'nin* de bunu Buhârî'ye nispet ettiğini ve İbn Ömer'e kadar isnadını zikrettiğini kaydetmiştir. Ayrıca o, bizzat İrâkî'nin hattıyla, "Bu rivayet meşhur *Sahih* rivayetlerinde yoktur. Mizzî onun Hammâd b. Şâkir rivayetinde bulunduğunu söylemiştir." dediğini gördüğünü söylemiş bu rivayetin de İbnü'l-Cevzî'nin uydurma dediği ikinci *Sahihayn* rivayeti olduğunu ifade etmiştir. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/330-331.

¹⁰³ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/331.

el-Kavlü'l-hasen'in günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir. Lakin eser, *Nüket*'in bir kısmı olsa gerektir. Zira Süyûtî'nin *Mevzû'ât* üzerine kaleme aldığı temel eser yukarıda geçtiği üzere *el-Le'âli'l-masnû'a*'dır. *Nüket*'te ise sadece tenkit ettiği rivayetlere yer vermiştir. *el-Kavlü'l-hasen* de onun tenkit ettiği *Mevzû'ât* rivayetlerinden müteşekkil olduğuna göre *Nüket*'in bir bölümü olmalıdır. Nitekim *Sahihayn*'dan birer rivayet meselesi âlimler tarafından her iki eser için de dile getirilmiştir.

5. EL-LÜMA' FÎ ESMÂİ MEN VADA'

Süyûtî, bu isimde bir eser telif ettiğini *Hüsnü'l-muhâdara*'da bizzat kendisi ifade etmektedir.¹⁰⁴ Eserin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Bununla birlikte eserin ismi kezzâb ravilerin sıralandığı bir çalışma olduğunu ihsas etmektedir.

6. TAHZİRÜ'L-HAVÂS MİN EKÂZİBİ'L-KUSSÂS

Süyûtî uydurma rivayetler konusunda kıssacıların büyük rolü olduğunu ısrarla vurgulamıştır. *Mevzû'ât* literatürüne ilişkin telif etmiş olduğu her eserinde bu konuyu gündeme taşımakla yetinmemiş, müstakil olarak iki adet de kitap telif etmiştir. Konuya ilişkin kaleme aldığı ilk eser *Tahzîrü'l-havâs*'tır.¹⁰⁵ Muhammed Sabbâğ tarafından tahkik edilip 1984 yılında basılmış olan eser küçük bir risale hacindedir.

Süyûtî bu eseri, Rasulullah'a isnad ederek uydurma hadisler nakleden bir kıssacı hakkında kendisinden fetva istenmesi üzerine kaleme aldığını belirtir. Naklettiğine göre Süyûtî onun naklettiği rivayet için "asılsız, batıl, rivayet edilmesi caiz değil" hükmü vermiştir. Süyûtî'nin fetvasını duyan şeyh, aşırı sinirlenmiş ve halkı onun üzerine kıskırtmıştır.¹⁰⁶ Rivayeti nakletmeye devam etmesi üzerine Süyûtî ona kırbaç vurulması fetvasını vermiş lakin muhatabının öfkesi ve tepkisi daha da artmış ve muhibbânının Süyûtî'ye tepkileri de ayyuka çıkmıştır. Süyûtî bu eserini ilgili hadiseye binaen telif ettiğini ve onu *Tahzîrü'l-havâs* olarak isimlendirdiğini, kendisinden önce konuya ilişkin eser telif eden Irâkî'nin *el-Bâ'is ale'l-hallâs* isimli eserini de burada özetlediğini kaydetmiştir.¹⁰⁷

Müellif eserini on fasla ayırmıştır. Birinci bölümde Hz. Peygamber'e (s.a.v) yalan haber isnad etmenin şenaatine ilişkin vârid olan rivayetlere yer

¹⁰⁴ Bk. Süyûtî, *Hüsnü'l-muhadara*, 1/341.

¹⁰⁵ Süyûtî'nin uydurmacılara dikkat çekmek amacıyla telif ettiği bu esere başlarken henüz besmeleden sonra Ebû Nuaym'dan naklen, "Şüphesiz Allah'ın, İslâm'a tuzak olarak kurulmuş olan her bidati ondan uzaklaştırarak veli bir kulu vardır" rivayetini yer vermesi dikkat çekmektedir. Zira isnadında yer alan Abdüsselam b. Salih sebebiyle rivayetin aşırı zayıf olduğu görülmektedir. Bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/25; Zehebî, *Mizân*, 2/616; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 6/321.

¹⁰⁶ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tahzîrü'l-havâs min ekâzîbî'l-kussâs* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 73.

¹⁰⁷ Süyûtî, *Tahzîrü'l-havâs*, 74.

vermiştir.¹⁰⁸ Süyûtî bu bölümde lafız farklılıklarıyla “men kezebe” rivayetlerini sıralamış, onun mütâbî’ ve şahitlerine de yer vermiştir. Hadislere ilişkin önce tahriç bilgisini zikretmiş ardından sahâbî ravisi haricinde isnadı hazfederek sadece metinlere yer vermiştir. Rivayetleri nakleden müelliflerin isimlerini zikretmekle yetinmiş, çok meşhur bir eseri değilse “Hâkim *Medhal*’de zikretmiştir” şeklinde eserin ismini de vermiştir. Rivayet *Kütüb-i Sitte*’de yer alıyorsa Buhari ile başlamış ve diğerlerini sıralamıştır. Burada sıralamayı Buhârî, Müslim, Tirmizi, Ebû Dâvûd, Nesâî, İbn Mace şeklinde vermeye özen göstermesi sıhhat sıralamasında tercihini gösteren bir işaret olarak düşünülebilir.

İkinci bölümde Rasulullah’tan (s.a.v) uydurma rivayet nakletmenin hükmü meselesini ele almıştır.¹⁰⁹ Esasında rivayetler yine Rasulullah (s.a.v) adına hadis uydurma ile alakalıdır. “Men kezebe” hadisine ilaveten konuya ilişkin Rasulullah’ın (s.a.v) tembihlerini içeren hadisleri bu bölümde sıralamıştır. Burada rivayetleri vermekle kalmamış fıkhu’l-hadîs diyebileceğimiz, hadislerden çıkarılması mümkün hususlara da değinmiş, yanlış anlaşılacak noktalara temas etmiştir. Ayrıca Müslim, Tahâvî, Kâdî İyâz, İbnü’s-Salâh, Nevevî, Zerkeşî, Irâkî ve İbn Hacer gibi âlimlerden nakillerde bulunarak hadisin uydurma olduğunu söylemeden nakletmenin caiz olmadığı, zayıf hadisin ise akâid yahut ahkama ilişkin olmadığı sürece nakledilebileceğine dair¹¹⁰ ve hadis rivayeti hususunda oldukça hassas davranan sahâbe, tabiûn ve etbâu’t-tâbiîn âlimlerinin isimlerine¹¹¹ ilişkin nakillerde bulunmuştur. Süyûtî, rivayet zayıf olsa da uydurma olmadığı ve Allah’ın sıfatları vb. itikâdî hususlar, helal-haram konuları gibi ahkâma taalluk eden meselelerde olmadığı sürece nakledilebileceğine ilişkin İbnü’s-Salâh’ın *Ulûmu’l-hadîs*’inden uzunca nakillere yer verdikten sonra hadis âlimlerinin kesin bir dille, mevzû olduğunu beyan etmeksizin nakletmenin helal olmadığını belirttiklerini söylemiştir. Ona göre zayıf hadis böyle değildir, akaid ve ahkama taalluk etmediği sürece zayıflığını açıklamaya gerek yoktur.¹¹²

Süyûtî üçüncü bölümde sahâbe ve tâbiûnun çok hadis rivayet etmekten uzak durduğunu haber veren 28 rivayeti sıralamakla yetinmiştir.¹¹³ Dördüncü bölümde bir kişinin hadis âlimlerine danışmadan rivayet nakletmesinin caiz olmadığını ifade etmiş ve Irâkî’nin *el-Bâis*’i¹¹⁴ ile *Şerhu’l-*

¹⁰⁸ Süyûtî, *Tahzîrû’l-havâs*, 75-125.

¹⁰⁹ Süyûtî, *Tahzîrû’l-havâs*, 127.

¹¹⁰ Süyûtî, *Tahzîrû’l-havâs*, 127-139.

¹¹¹ Süyûtî, *Tahzîrû’l-havâs*, 140-144.

¹¹² Süyûtî bu nakle Nevevî’nin *İrşad ve Takrîb*’i, Bedreddin b. Cemâ’a’nın *el-Menhelü’r-revî*’sini, Tîbî’nin *Hulâsa*’sını, Bulkînî’nin *Mehâsîn*’i ve Irâkî’nin *Elfiye*’si ve şerhini referans olarak göstermiştir. Süyûtî, *Tahzîrû’l-havâs*, 133-134.

¹¹³ Süyûtî, *Tahzîrû’l-havâs*, 149-161.

¹¹⁴ Irâkî, *el-Bâis ale’l-hallâs*, 150-151.

Elfiye'sinden kısaca nakilde bulunmuştur.¹¹⁵ Beşinci bölümde bâtil hadisleri nakletmeye cüret eden bir kişinin sopa hak edeceği, kötüleneceği, insanların ona karşı kışkırtılacağı ve onun rivayetten men edilmesi gerektiği hakkındadır. Bu bölümde öncelikle uydurma hadislerden bazı örnekler vermiş, bunları nakledenlerin zemmedildiğine ve nakledenlerle ilgili verilen hükümlere dair âlimlerin kanaatlerini aktarmıştır.¹¹⁶ Ardından raviler hakkında cerh-tadilde bulunmanın gıybet sayılamayacağına ilişkin görüşleri nakletmiştir.¹¹⁷ Altıncı bölümde Hz. Peygamber'i (s.a.v), kendisi adına yalan uyduranlara tepki gösterir bir şekilde rüyada gören kimselere ilişkin Ukaylî'den naklen birkaç habere yer vermiştir.¹¹⁸ Yedinci bölümde müte-kaddim âlimlerin kıssacılara ve naklettikleri asılsız rivayetlere yönelttikleri tenkitleri ve ayrıca ulemanın bu konuda maruz kalmış oldukları sıkıntıları ele almıştır. Konuya ilişkin Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Main'in başından geçen meşhur hadiselerle benzer hikayeler nakletmiş ayrıca kıssacıların uydurma rivayet nakletmelerine örnekler vermiştir.¹¹⁹

Süyûtî sekizinci bölümde uydurma rivayetlerin çok sayıda olduğu ve onları sadece müctehid münekkîd muhaddislerin ayırt edebileceğini söylemiştir. Bu bölümde Ukaylî'nin *ed-Duafâ*'sı, Hatîb'in *Kifâye*'si ve *Tarih*'i, İbn Adî'nin *el-Kâmil*'i ve İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ı gibi eserlerden naklen; zındıkların dört yüz, dört bin, on iki bin rivayet uydurdukları, bazı kezzâbların uydurdukları hadis sayısı ve mutkîn/münekkîd muhaddislerin bunları temyiz ettiğine dair haberlere yer vermiştir.¹²⁰ Süyûtî dokuzuncu bölümde İrâkî'nin *el-Bâ'is ale'l-hallâs* isimli eserini özetlemiştir. Burada kısaca ve kıssacıların vasıflarına ilişkin merfu ve bazı mevkuף rivayetler sıralanmıştır.¹²¹

Onuncu bölümü ise İrâkî'nin gözünden kaçtığını ifade ettiği kısaca, vaaz, kıssacılar ve muhaddislerin onlarla ilişkisine dair rivayetlere ayırmış burada doksan kadar nakle yer vermiştir.¹²² Bölümün son kısmında İbnü'l-Cevzî'nin *el-Kussâs ve'l-müzekkirîn* isimli eserinden özetlediğini belirterek onun açıklamalarına yer vermiştir. İbnü'l-Cevzî'nin, kıssacılığın mahiyeti, âlimler tarafından niçin eleştirildiği, va'z ve tezkîr ile arasındaki farklar ve vaizlerin hadisle ilgisi konularına ilişkin açıklamalarını özetle vermiştir.¹²³

7. TAHZİRÜ'L-EYKÂZ MİN EKÂZİBİ'L-VU'ÂZ

Süyûtî'nin vaizler ve kullandıkları rivayetlere ilişkin diğer bir eseri

¹¹⁵ Süyûtî, *Tahzîrû'l-havâs*, 163-165.

¹¹⁶ Süyûtî, *Tahzîrû'l-havâs*, 167-172.

¹¹⁷ Süyûtî, *Tahzîrû'l-havâs*, 172-190.

¹¹⁸ Süyûtî, *Tahzîrû'l-havâs*, 191-193.

¹¹⁹ Süyûtî, *Tahzîrû'l-havâs*, 195-212.

¹²⁰ Süyûtî, *Tahzîrû'l-havâs*, 213-219.

¹²¹ Süyûtî, *Tahzîrû'l-havâs*, 221-232.

¹²² Süyûtî, *Tahzîrû'l-havâs*, 233-281.

¹²³ Süyûtî, *Tahzîrû'l-havâs*, 269-281.

Tahzîrû'l-eykâz'dır. Eser Ali Toksarı'nın tahkiki ile 1993'te neşredilmiştir. Süyûtî esere, kendisine Kitab'ı ve Sünnet'i muhafaza etmeyi ve Nebi'sinden yalanı uzaklaştırmayı ihsan eden Allah Teâlâ'ya hamd ettiğini ifade ederek başlar. Sekiz fasılda mevzû rivayet nakli meselesini ele alır.

Süyûtî'nin ilk faslı Rasulullah'tan uydurma hadis nakletmenin haramlığı hakkındadır. *Tahzîrû'l-havâs*'ın ikinci faslının da aynı başlığı taşıdığı görülmektedir. Süyûtî bu başlıklar altında; *Havâs*'ta Müslim'in *Sahih*'inden naklen "*Kim yalan olduğunu bilerek benden bir hadis naklederse o iki yalancıdan biridir.*" rivayetini nakletmiştir.¹²⁴ *Eykâz*'da da aynı rivayete yer vermiş *روى عنى حديثا* manâsıyla rivayeti nakletmiştir.¹²⁵ Halbuki *Sahih-i Müslim*'de rivayet *من حدث عنى* lafzıyla *Havâs*'taki gibi geçmektedir.¹²⁶ Aynı rivayeti iki eserde de Müslim'e atfetmesine rağmen aralarında nisbî de olsa lafız farklılığı bulunması dikkat çekmektedir. Müellifin burada verdiği bilgiler daha çok kısa notlar şeklindedir denebilir. Örneğin bu bölümde kısaca "men kezebe" rivayetini yüzden fazla sahâbînin naklettiğini söylemekle yetinir. Bu kısmın aynıyla *el-Fettâs* isimli eserinde de geçtiği görülür. Rasulullah (s.a.v) adına yalan uydurmanın tekfir edilmesi hususunda birçok âlimin görüş bildirdiğini, büyük günahların en büyüğü olduğunu söylemekle iktifâ eder. Halbuki *Havâs*'ta bu bölüm oldukça detaylıdır.

Müellif ikinci fasılda Rasulullah'tan (s.a.v) uydurma hadis nakledenin cezası konusunu ele alır. Bu bölümde mevzû rivayet nakledenler konusunda Süfyân b. Uyeyne, Buhârî gibi âlimlere sorulan fetvalar ve onların verdiği cevaplardan örnekler nakleder. Ayrıca batıl haberler nakledenin cezalandırılması, dövülmesi, yalnız bırakılması, ayıbının ifşa edilmesi konusunda Ebû Hanîfe, Şu'be b. el-Haccâc, Süfyâneyn, Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi dinin kendilerinden alındığı âlimlerin açık görüşleri bulunduğunu kaydeder.¹²⁷

Üçüncü fasıl kezzâb ravilerin dine ve topluma zararları ve onlara karşı sünneti korumak ve onlarla ilmî münazaraya girmek hakkındadır. Süyûtî bu başlık altında yine kendisinden fetva istenen bir kıssacı ve verdiği hüküm sebebiyle kendisine gösterilen tepkilerden bahseder.¹²⁸ *Tahzîrû'l-havâs*'ta da aynı ibarelerin geçtiği görülmektedir. Süyûtî burada farklı olarak uzunca bir ibareyle muhatabına seslenmekte ve onun kendisiyle münazaraya güç yetiremeyeceği için haddini bilmesi gerektiğini, hadis âlimleri gibi sahih, hasen ve zayıf birbirinden ayıramayacağını, yirmiden fazla olan sahih hadis, elliden fazla olan zayıf hadis çeşitlerini de bilemeyeceğini, Arap dilinin

¹²⁴ Süyûtî, *Tahzîrû'l-havâs*, 127.

¹²⁵ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz min ekâzîbi'l-vu'âz* (Kayseri: TDV Kayseri Şubesi Yayınları, 1993).

¹²⁶ Bk. Müslim, "Mukaddime", 1.

¹²⁷ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 5-10.

¹²⁸ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 10-12.

inceliklerini de bilmediğini, fıkihtan hiç anlamadığını, müsaade etse talebesinin bile münazarada onu alt edeceğini ve vaizlerin zararlarını anlatır.¹²⁹ Bu fasılda dikkat çeken hususlardan birisi onun, meşhur Kur'an'a arz hadisini nakletmesi ve onu mutlak olarak Buhârî ve başkalarının naklettiğini belirtip âlimlerin de buna meylettğini söylemesidir.¹³⁰ Halbuki bu rivayeti nakleden Buhârî, *Sahîh*'in sahibi Muhammed b. İsmail değil *Keşfu'l-esrâr*'ın müellifi, Hanefî fakih Abdülaziz el-Buhârî'dir (ö. 730/1330).¹³¹

Dördüncü fasıl Rasulullah (s.a.v) adına yalan uydurmanın haramlığı, sahâbe ve onlardan sonra gelenlerin çok hadis nakletmekten geri durması ve Kitab'a muarız olan rivayetlerin kabul edilmemesi hakkındadır. Süyûtî bu bölümde Rasulullah'ın çok hadis naklinden menettiğine dair hadislerle "men kezebe" rivayetinin bazı tariklerine yer vermiştir.¹³² Sonrasında Rasulullah (s.a.v) adına yalan uydurmanın haramlığına ve kebirden olduğuna dair Nevevî ve Zehebî gibi âlimlerden nakiller yapmıştır. Bazı insanların cerh-tadili redderek hadislerin hepsini aynı mertebede gördüğünden uydurma hadisin sadece cerh-tadil eserlerinde nakledilebileceğinden, sahâbenin –"Men kezebe aleyye..." tahzirine maruz kalma korkusuyla- çok hadis nakletmekten kaçındığından, ayrıca onların Kur'an'a muhalif rivayetleri tenkit ettiklerinden bahsetmiştir. Zamanındaki vaizlerin ise sahâbenin zıddına, muhalif hadislerle âyetleri reddettiklerini söylemiştir.

Süyûtî beşinci fasılda Irâkî'nin *el-Bâ'ıs ale'l-hallâs* isimli eserinden alıntılarda bulunur.¹³³ *Havâs*'ta da dokuzuncu fasıl *el-Ba'ıs*'ten özetir.¹³⁴ Altıncı fasıl ise "*Tahzîrû'l-eykâz* isimli eserde gelenler" başlığını taşımaktadır. Süyûtî bu bölümde, "Biz *Tahzîrû'l-eykâz* olarak isimlendirilen büyük eserimizde bu konuda çok şey zikrettik" der.¹³⁵ Onun *Tahzîrû'l-havâs*'ı kastetme ihtimali akla gelse de *Havâs*'ta hiç değinmediği bilgilerin bu bölümde yer aldığı görülmektedir.¹³⁶ Burada naklettiği rivayetler tarandığında ekseriyetle bunların *el-Câmiu's-sagîr* isimli eserinde bulunması dikkat çekmektedir.¹³⁷ Yedinci ve sekizinci bölümlerde Gazâlî'nin *İhyâ'sı*¹³⁸ ve *Eyyühe'l-veled*¹³⁹ isimli eserlerinden birebir nakillerde bulunarak esere son verir.

Tahzîrû'l-eykâz'ı neşreden Toksarı, eserin Süyûtî'ye aidiyeti noktasında şüphesini ifade eder. Kaydettiğine göre eserin iki yazma nüshası bulunmak-

¹²⁹ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 27.

¹³⁰ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 28-29.

¹³¹ Bk. Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 29. (muhakkik notu).

¹³² Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 31-36.

¹³³ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 45-53.

¹³⁴ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 221.

¹³⁵ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 54.

¹³⁶ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 54-86.

¹³⁷ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 56-58; a.m.f., *el-Câmi'u's-sagîr*, (4771, 6077).

¹³⁸ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 86-101.

¹³⁹ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 101-104.

tadır. Bunlardan birisi Süleymaniye diğeri ise Petersburg nüshalarıdır. Toksarı, Petersburg nüshasını esas alarak Süleymaniye nüshası ile mukayese etmiş ve her iki nüshada da eserin Süyûtî'ye atfedildiğini kaydetmiştir.¹⁴⁰ Eserler incelendiğinde *Tahzîrû'l-eykâz*'ın *Tahzîrû'l-havâs*'la azımsanamayacak derecede birebir örtüşen kısımlar içerdiği, telif sebebi olarak belirttiği vaiz konusunun ikisinde de yer aldığı, fasılların büyük oranda aynı başlıkları taşıdığı, telif metodu ve üslup olarak da çok benzediği görülmüştür. Bununla birlikte *Tahzîrû'l-eykâz*'ın *Havâs*'a göre daha kısa ve düzensiz olduğu, başlıkların altında konuların henüz yarım kalmış gibi görüldüğü, bazılarında sadece notlar alındığı gibi bir izlenim oluşturduğu müşahede edilmiştir.

8. EL-FETTÂŞ ALE'L-KAŞŞÂŞ

Eser yelpazesi oldukça geniş olan Süyûtî'nin velûd olduğu alanlardan biri de makâme türüdür. Süyûtî 30 civarında makâme yazmıştır.¹⁴¹ Onun makâmeleri Semîr Mahmûd Derûbî tarafından *Şerhu Makamati Celaleddin Süyûtî* isimli çalışmada tahkik edilerek bir araya getirilmiştir. Süyûtî *el-Fettâş*'ı h. 898 yılında yazmıştır.¹⁴² Girişte uydurmacı bir kıssacıya ithafen ya da onun uydurduğu bir rivayete "Bu büyük bir iftiradır" diyerek başlamış ve bu iftiradan Allah'a, peygamberlerine, meleklerine, kitaplarına ve bütün değer sahiplerine sığındığını ve iftiracıları uzak olduğunu belirtmiş ve bu kıssacının Rasulullah (s.a.v) adına uydurulmuş sözler naklettiğini ve bunda ısrarcı olduğunu ifade etmiştir. Devamında sünnete sarılmanın ve onu savunmanın önemi, Rasulullah (s.a.v) adına yalan söylemenin şenaati, hadiz vaz'ının en alçak iş olduğunu ve bundan kaçınılması gerektiğini, bazı âlimlerin Resûlullah adına (kasten) yalan söyleyen kimsenin/kezzâbın tekfiri için fetva verdiğini kaydetmiştir.¹⁴³ Ayrıca Süyûtî, uydurmacının darb edileceğine dair Buhârî'den, boynunun vurulacağına dair İbn Uyeyne ve Yahyâ b. Maîn'den (ö. 233/848) fetvalar nakletmiştir.¹⁴⁴ Kendisine bir kıssacı hakkında sorulduğu ve onun buna kızdığı,¹⁴⁵ kendisinden önce Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi âlimlerin de bu kıssacıların tepkilerine maruz kaldıklarından,¹⁴⁶ Rasulullah'tan (s.a.v) mevzû rivayet naklini helal sayanın facir sayılacağından ve onun Kitab, sünnet ve esere muhalefet ettiğinden,¹⁴⁷ onların hadsiz ve cehennemlik olduğundan¹⁴⁸ bahsetmiştir. Müellif, kıssacıları zemmeden, Rasulullah (s.a.v) adına hadis uydurmayı ve

¹⁴⁰ Süyûtî, *Tahzîrû'l-eykâz*, 43-46.

¹⁴¹ Bk. Süyûtî, *Şerhu makâmât*, 1/124-143.

¹⁴² Süyûtî, *Şerhu makâmât*, 2/886.

¹⁴³ Süyûtî, *Şerhu makâmât*, 2/874-875.

¹⁴⁴ Süyûtî, *Şerhu makâmât*, 2/866.

¹⁴⁵ Süyûtî, *Şerhu makâmât*, 2/868-871.

¹⁴⁶ Süyûtî, *Şerhu makâmât*, 2/875.

¹⁴⁷ Süyûtî, *Şerhu makâmât*, 2/876.

¹⁴⁸ Süyûtî, *Şerhu makâmât*, 2/877.

nakletmeyi kötöleyen bazı şairlerin beyitlerini de naklederek makâmesini nihayete erdirmiştir.¹⁴⁹

SONUÇ

İslâmî ilimlerin ekserisine ilişkin önemli eserler telif etmiş olan Süyûtî, daha çok muhaddis kimliğiyle tanınmış ve bu alanda muhalled eserler kaleme almıştır. Hadis ilimlerinin hemen hepsine dair eseri olan Süyûtî'nin önemli katkıda bulunduğu alanlardan birisi de mevzûât lietartürü olmuştur. Süyûtî'den önceki dönemde uydurma hadislerle ilgili en meşhur kaynak İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ıdır. Süyûtî mevzû rivayetlerle ilgili çalışmalarında İbnü'l-Cevzî'nin eserini eksene almış ve onun eserine yönelik en geniş ve nitelikli tenkidi ele almıştır.

Süyûtî'nin mevzûât literatürüne katkısı özellikle *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a* isimli eseri ile olmuştur. İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzuat*'ında nice zayıf hatta hasen ve sahih hadislerle yer verdiğini ifade eden Süyûtî, *el-Mevzû'ât*'ı temize çekmiş, uydurma olmayanları temyiz edip onu ihtisar etmiştir. Süyûtî'nin, İbnü'l-Cevzî'nin ele aldığı 1850 kadar rivayetten 338'inin hükmüne karşı çıktığı tespit edilmiştir. O, bu rivayetlerin bir kısmının zayıf, hasen yahut sahih olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden İbnü'l-Cevzî'nin mevzû addettiği rivayetleri savunurken bunu; rivayetin yer aldığı kaynağa dikkat çekmek, diğer tariklerine işaret etmek ve yalancı olduğu düşünülen ravi hakkındaki farklı değerlendirmelere temas etmek suretiyle yapmıştır. Ancak itirazlarında ve bunları ispat ederken ortaya koyduğu delillerde Süyûtî de eleştiriden kurtulamamıştır. Özellikle İbn 'Arrâk'ın tenkidleri, Süyûtî ile İbnü'l-Cevzî arasında bir nevi hakemlik görüntüsü arz etmektedir. İbnü'l-Cevzî'nin müteşeddid kişiliğine örnek sayılabilecek hususların yanında Süyûtî'nin de mütesahil tavrını teyit eden hususlar görülmüştür. Dolayısıyla herhangi bir rivayetin uydurma olduğu hakkında İbnü'l-Cevzî'nin görüşlerine başvururken Süyûtî'nin *el-Le'âli*'sini de kullanmak gerekmektedir.

Süyûtî'nin *el-Mevzû'ât*'a ilişkin bir diğer çalışması bu eserde yer almayan rivayetleri derlediği, *Zeyl* veya *Ziyâdât* ismiyle bilinen 1056 rivayeti içeren kitabıdır. Rivayetleri *el-Mevzû'ât*'a uygun olarak konulara göre tasnif eden Süyûtî, ravinin durumu ile isnaddaki kusuru dile getirip ulemanın görüşleri ve rivayetin yer aldığı kaynakları da belirtmiştir. Eserin temel özelliği İbnü'l-Cevzî'nin zikretmediği uydurma rivayetleri derlemek olmasına rağmen Süyûtî, *el-Mevzû'ât*'ta yer alan rivayetlerden bir kısmını *Zeyl*'inde zikretmiştir. Süyûtî'nin bu eserinden istifade ederken *el-Le'âli*'de olduğu üzere İbn 'Arrâk'ın değerlendirmeleri de dikkate alınmalıdır.

Süyûtî'nin eserleri talebeleri tarafından kaydedilip listelenmesine

¹⁴⁹ Süyûtî, *Şerhu makâmât*, 2/879-886.

rağmen bir kısım ihtilafa konu olan çalışmaları bulunmaktadır. Bunlardan birisi bizzat Süyûtî'nin benzerinin henüz yazılmadığını söylediği 18 kitabından birisi olan *en-Nüketü'l-bedî'ât* isimli eseridir. Bu eserin günümüze ulaşmadığı, hacimli olduğu varsayılarak muhtasar halinin *Ta'akkubâtu's-Süyûtî alâ Mevzû'âtı İbni'l-Cevzî* ismiyle günümüze ulaştığı ifade edilmiştir. Çalışmada ifade ettiğimiz üzere *en-Nüket*, eserin asıl ismi olup müellifin *el-Le'âli*'de ortaya koyduğu tenkidlerin bir araya getirilmiş şeklidir. Süyûtî ve yakın dönem takipçilerinin bu eseri açıkça *en-Nüketü'l-bedî'ât* ismiyle zikretmeleri bunu teyit etmektedir. Erken tarihli yazma nüshalarda müellifin isim zikretmediği ancak müstensihlerin *en-Nüketü'l-bedî'ât el-Mevzû'ât* ismine kapakta yer verdiği görülürken geç tarihli nüshalarda mukaddime kısmına “ve ismuhû *et-Ta'akkubât ale'l-Mevzû'ât*” ibaresinin eklendiği görülmüştür. Yapılan tahkiklerde ise hangi nüshanın kullanıldığına bağlı olarak farklı isimlendirmeler ortaya çıkmıştır. Süyûtî, bu eserinde İbnü'l-Cevzî'nin *el-Mevzû'ât*'ı üzerine yapmış olduğu tenkitleri derli toplu bir şekilde özetleyerek bir araya getirmiştir. Çalışmada 19 bölüm içerisinde tekrarlarıyla birlikte 338 rivayet bulunmaktadır.

İbn 'Arrâk'ın hakemliğine konu olan üç eser *el-Le'âli*, *Zeylu'l-Le'âli* ve *en-Nüket*'tir. Bu eserlerdeki bilgiler ile İbnü'l-Cevzî'nin yaklaşımlarını bir araya getiren İbn 'Arrâk'ın değerlendirmelerine baktığımızda Süyûtî'nin kimi zaman aşırı derecede zayıf veya yalancılıkla itham edilen ravilerden gelen rivayetleri, tariklerinin çokluğu sebebiyle uydurma olarak görmemesi dikkatimizi çekmiştir. Ayrıca rivayetin başka bir tarikin bulunması sebebiyle İbnü'l-Cevzî'ye itiraz eden Süyûtî'nin delil aldığı tarikin de yalanla itham edilen kimselerden geldiği görülmüştür. Süyûtî, İbnü'l-Cevzî'yi tenkid edip hatalarını tashih etmeye çalışırken uydurma olarak zikrettiği kimi rivayetleri başka eserlerinde kullanması yönüyle İbnü'l-Cevzî gibi çelişkiye düşmüştür.

Süyûtî, mevzûât literatürüne ilişkin eserlerinin hemen hepsinde kıssacıları zemmetmiştir. Özellikle *Tahzîrû'l-havâs*, *Tahzîrû'l-eykâz* ve *el-Fettâs* bu çerçevede telif ettiği kaynaklardandır. Bu eserlerin telifindeki ortak etkenin kendisinden hakkında fetva istenen, uydurma hadisleri nakleden bir kıssacı olduğu görülmüştür. Aynı saikle telif edilen eserlerinde fazlaca tekrarlar bulunmaktadır. Bunlardan *Tahzîrû'l-eykâz*'ın ona nispeti hususunda bazı şüpheler akla gelse de üslup ve içeriği göz önüne alınınca bizde, eserin Süyûtî'ye ait olduğu kanaati ağır basmıştır.

KAYNAKÇA

- Ali el-Kârî, Nureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî. *el-Esrâru'l-merfû'a fi'l-ahbâri'l-mevzû'a*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431.
- Altıntaş, F. Betül Güney. “Süyûtî'nin Erbaûn Edebiyatın Katkısı”. *Bir Memlûk Bilgini Celâleddin es-Süyûtî*. ed. Sezai Engin. 46-78. Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2023.
- Âlûsî, Mahmûd Şükri b. Abdullah b. Mahmûd. *Gâyetü'l-emânî fi'r-red ale'n-Nebhânî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

- Aslan, Recep. *Suyûtî'nin Hadis İlmindeki Yeri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Dâvûdî, Ebî Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ali el-Mâlikî. *Tercemetü'l-allameti's-Süyûtî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- Ece, Abdurrahman. "el-Gumârî ve el-Muğîr Ale'l-Ehadisi'l-Mavdûa fi'l-Cami'i's-Sağîr Adli Eseri". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/4 (2010), 104-136.
- Engin, Sezai. "Memlük Kahiresi'nde Bir Şârih/Muallik: Hadis Şerh Literatüründe Celâlüddin es-Süyûtî ve Eserleri". *Bir Memlük Bilgini Celâleddin es-Süyûtî*. ed. Sezai Engin. 79-94. Ankara: Eskiye Yayınları, 2023.
- Fellâte, Ömer b. Hasan Osmân. *el-Vaz' fi'l-hadîs*. Dımaşk/Beyrut: Müessesetü Menâhili'l-İrfân, 1981.
- Gökduman, Mustafa Avni. *Suyûtî'nin Uydurma Hadisler Konusunda İbnü'l-Cevzî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- İbn 'Arrâk, Nûru'd-Dîn 'Alî b. Muḥammed b. 'Alî b. 'Abdurrahman b. 'Arrâk el-Kenânî. *Tenzihü's-şerî'a*. thk. 'Abdulvehhâb 'Abdullaṭîf. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1399.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1971.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2. Basım, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. thk. Muhammed Abdürreşîd. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Muhammed Abdülmecid b. İsmail es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dârü's-Sâmi'i, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî. *Kitâbü'l-mevzû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfuât* thk. Nureddin Boyacılar. Riyad: Mektebetu Edvai's-Selef [Edvau's-Selef], 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-mevzû'ât*. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Mevzû'ât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/496-498. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Kandemir, M. Yaşar. *Mevzu Hadisler Menşe'i Tanıma Yolları Tenkidi*. İFAV Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Kandemir, M. Yaşar. "Münâvî, Muhammed Abdürreâû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/571-573. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*. thk. Şerafettin Yaltkaya - Rıfat Bilge. 2 Cilt. İstanbul: Maârif Matbaası, 1941.
- Kaya, Murat. "Mevzû Hadislerin Yapısı ve Kullanım Yaygınlığı". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 31 (2016), 56-74.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1957.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer b. İdrîs el-Hasenî. *er-Risâletü'l-*

- mustatrafe*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1993.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Ecvibetü'l-fâzile*. Halep: Mektebü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1964.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasaru mine's-süneni bi-nakli'l-'adli 'ani'l-'adli 'an Rasûlillah*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1419.
- Özkan, Halit. "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/188-198. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *ed-Dav'ü'l-lâmi li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, ts.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *el-Mekâsîdü'l-hasene*. thk. Muhammed Osman el-Haşî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Câmiu's-sağîr fi ehâdisi'l-beşîri'n-nezîr*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ez-Ziyâdet ale'l-Mevdû'ât (Zeylü el-Le'âli'l-masnû'a)*. thk. Râmiz Hâlid Hasan. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedrîbü'r-râvî*. çev. Muhammed Enes Topgöl, ed. Arafat Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-Ahbâri'l-Mevzû'a*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *en-Nüketü'l-bedî'ât ale'l-Mevzû'ât*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1991.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *en-Nüketü'l-bedî'ât ale'l-Mevzû'ât*. yy.: Matbaa-i Uluv, 1303.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *en-Nüketü'l-bedî'ât ale'l-Mevzû'ât*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 548.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *en-Nüketü'l-bedî'ât ale'l-Mevzû'ât*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1281-001.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *en-Nüketü'l-bedî'ât ale'l-Mevzû'ât*. Samsun: Samsun İl Halk Kütüphanesi, 55 hk 1123.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ez-Ziyâdât ale'l-mevzû'ât ve yüsemma "Zeylü'l-Le'âli'l-masnû'a"*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2010.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Kitâbü't-tehaddüs bi-ni'metillah*. Cambridge: Cambridge University, 1975.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Şerhu makamati Celaleddin Süyûtî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tahzîrül-eykâz min ekâzîbi'l-vu'âz*. Kayseri: Türkiye Diyanet Vakfı Kayseri Şubesi Yayınları, 1993.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tahzîrü'l-Havâs min ekâzîbi'l-kussâs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984.
- Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf Sâlihî. *Sübûlü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-'ibâd*. Kahire: İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, 1994.
- Şâzeli, Abdülkadir. *Behcetü'l-'âbidîn bi-tercemeti hâfizi'l-asr Celeddin Süyûtî*. Dımaşk: Matbûatu Mecmâi'l-Lugati'l-Arabiyye, 1998.
- Tabba', İyaz Hâlid. *Celeddin Süyûtî: ma'lemetü'l-ulûmi'l-İslâmiyye*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Yavuz, Adil. "Sehâvî ve Halk Dilinde Dolaşan Hadisler Problemi ile İlgili Eseri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (Mart 2002), 165-187.
- Yıldırım, Enbiya. "İbnu'l-Cevzî'nin Hadisçiliğine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2006), 73-126.
- Yıldırım, Enbiya. "Suyûtî'ye Yöneltilen Suçlamalar (Sehâvî - Suyûtî Çekişmesi Bağlamında)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 149-174.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârîkî ed-Dımaşkî. *Mizânü'l-İtidâl*. Lübnan: Dârü'l-Ma'rife li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1963.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

📖 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

👤 Yazar(lar) / Author(s): Mustafa Yasin Akbaş - Taha Çelik.

💰 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

📁 Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: MYA (%50), TÇ (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: MYA (%50), TÇ (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: MYA (%50), TÇ (%50)
Yazım / Writing up	: MYA (%50), TÇ (%50)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision	: MYA (%50), TÇ (%50)

➡ Çıkar Çatışması / Conflict of Interests: Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 139-167

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501162

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR'IN KUR'ÂN KISSALARINA YAKLAŞIMI: TENZİHÜ'L-KUR'ÂN 'ANİ'L-METÂ'İN BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Qādī 'Abd al-Jabbār's Approach to Qur'ānic Narratives (Qisas): An Analysis on the Context of the Work Tanzih al-Qur'ān 'an al-Matā'in

Soner AKSOY

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

Tefsir Anabilim Dalı, Sakarya, Türkiye orcid.org/04ttnw109

Assist. Prof., Sakarya University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Tafsir, Sakarya, Türkiye

✉ snraksoytrbzn@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0003-3178-7937>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12.01.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 14.05.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” Atıf / Cite as: Aksoy, Soner. "Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân Kıssalarına Yaklaşımı: Tenzihü'l-Kur'ân 'Ani'l-Metâ'in Bağlamında Bir İnceleme". *Mütefekkir* 11/21 (2024), 139-167.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501162>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR'IN KUR'ÂN KISSALARINA YAKLAŞIMI: TENZİHÜ'L-KUR'ÂN 'ANİ'L-METÂ'İN BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

Öz

Tarihten günümüze Kur'an'daki kıssalara yönelik çeşitli şüphe ve itirazlar dile getirilmiştir. Özellikle 19. yüzyıldan sonra içerik ve metodolojik düzeyde kıssalara yönelik sorgulamaların arttığı görülmektedir. Öte yandan klasik dönemde bu sorgulamaların mahiyeti ve niteliği merak konusudur. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar'ın soru-cevap tarzında kaleme aldığı Tenzihü'l-Kur'an adlı eser klasik dönemde kıssalara yönelik sorgulamaların mahiyetine ve niteliğine dair önemli bir fikir vermektedir. Zira Kâdî bu eserinde kendi dönemine kadar kıssalar hakkında ileri sürülen çok sayıda soru ve cevaba yer vermiştir. Dolayısıyla araştırmada ilk olarak Tenzihü'l-Kur'an, yöntemi ve içeriği hakkında genel bir bilgi verilecek, ardından eserde konularına göre kıssalara yöneltilen itiraz ve bunlara verilen cevaplar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu tespiti anlamlı kılan önemli noktalardan birisi de bu sorulara akli aktif bir şekilde kullanan Mu'tazile düşüncesinin öncü temsilci konumundaki Kâdî Abdülcebbar'ın cevap vermiş olmasıdır. Neticede Tenzihü'l-Kur'an'dan hareketle klasik dönemde kıssalara ne tür soruların yöneltildiği ve Kâdî'nin bunlara nasıl cevap verdiğine dair bir sonuca ulaşılabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kâdî Abdülcebbar, Tenzihü'l-Kur'an, Soru-Cevap, Kıssa.

Qâdî 'Abd al-Jabbâr's Approach to Qur'anic Narratives (Qisas): An Analysis on the Context of the Work Tanzih al-Qur'ân 'an al-Matâ'in

Abstract

From history to the present day, various doubts and objections have been raised against the narratives (Qisas) in the Qur'an. It is observed that, particularly after the 19th century, there has been an increase in the scrutiny of narratives with respect to content and methodology. On the other hand, the nature and quality of these questionings in the classical period are matter of curiosity. In this context, Qâdî 'Abd al-Jabbâr's Tanzih al-Qur'ân, written in a question-and-answer style, provides an essential insight into the nature and quality of the questioning of narratives in the classical period. In this work, Qâdî has mentioned many questions and answers that were put forward about the narratives until his time. Therefore, the study will first give general information about Tanzih al-Qur'ân, its method, and content, then try to determine the objections to the narratives in terms of their subjects and the answers to them. One of the critical points that makes this determination meaningful is that Qâdî 'Abd al-Jabbâr, the leading representative of the School of Mu'tazile that actively uses reason, had answered these questions. Thus, based on Tanzih al-Qur'ân, a comprehensive conclusion will be reached about what kind of questions were directed to the Quranic narratives in the classical period and how Qâdî responded to them.

Keywords: Tafsir, Qâdî 'Abd al-Jabbâr, Tanzih al-Qur'ân, Question and Answer, Narrative (Qissa).

GİRİŞ

Kur'an'da çokça bahsedilen konulardan biri, geçmiş dönemlerde yaşamış çeşitli peygamber ve toplulukların kıssalarıdır. Nitekim Kur'an'ın yaklaşık üçte birlik bölümü kıssalardan oluşmaktadır. Tarihten günümüze kıssaların anlaşılmasına yönelik çeşitli sorular ortaya atılmıştır. Bunlardan bir kısmı itiraz; diğer bir kısmı ise farklı yorum anlayışlarını teklif etmesi açı-

sından metodolojik düzeydedir. Özellikle günümüzde kıssalara yönelik bu iki türden soru ve itirazların yoğunluk kazandığı, bununla birlikte İslâm dışı çevrelerin birinci anlayışı, Müslüman araştırmacıların ise ikincisini temsil ettiği anlaşılmaktadır. Söz gelimi bazı Yahudi araştırmacılar, Tevbe Sûresi 30. âyetinde Yahudilerin Üzeyir'i Allah'ın oğlu edindiğine yönelik haberi doğru bulmamış ve buna itiraz etmiştir.¹ Diğer taraftan Seyyid Ahmed Han (ö. 1898),² Muhammed Abduh (ö. 1905),³ Muhammed Ahmed Halefullah (ö. 1997)⁴ ve Mustafa Öztürk⁵ gibi Müslüman araştırmacılar Kur'an kıssalarının muhtevasına dönük sorgulamada bulunarak kimi kıssaların mitoloji ya da bazı kıssalardaki ifadelerin temsil ve mecaz olduğunu söylemiştir.

Kur'ân kıssalarına yönelik içerik ve metodolojik düzeydeki sorgulamalar 19. yüzyıldan sonra yoğunluk kazansa da bu tür sorgulamaların klasik dönemde mahiyeti ve niteliği merak konusu olmuştur. Nitekim güzümüzde kıssalar hakkında ortaya çıkan bazı tarihselci yorumların gelenekte birtakım referanslarının bulunduğu iddia edilmektedir. Örneğin Mustafa Öztürk'ün, klasik dönemde özellikle Mu'tezilî müfessirlerin kıssalardaki bazı ifadelere yönelik mecazî yorumlarda bulunması, Bâtinî gelenekte ve vahdeti vücutçu düşüncede sembolik yorumların yapılması ile Rudolf Bultmann'ın (ö. 1976) Yeni Ahit'i mitolojiden arındırmak için geliştirdiği demitolojizasyon yöntemi arasında bir bağ kurmuş, böylece İslâm geleneğinde kıssaları rasyonalize etme ve mitten arındırma teşebbüsünün var olduğunu ileri sürmüştür.⁶ Dolayısıyla bu çalışmada *Tenzihü'l-Kur'ân*'dan hareketle hem bu iddianın geçerliliği hem de klasik dönemde kıssalara ne çeşit soruların yöneltildiği ve bunlara nasıl cevaplar verildiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu yüzden araştırmada Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) kıssalara yönelik sorulara cevap verirken yaptığı yorumlar çok fazla tartışılmayacaktır. Bu noktada soru-cevap tarzında kaleme alınan bu eser, kendi dönemine kadar kıssalar hakkındaki soru ve şüpheleri içermesi bakımından özgün bir kaynaktır. Bu sorulara akli aktif bir şekilde kullanan Mu'tezile düşüncesinin öncü temsilcisi konumundaki birisinin cevap vermiş olması da ayrıca önemlidir. Bu bakımdan araştırmada ilk olarak *Tenzihü'l-Kur'ân*'ın yöntemi ve içeriği hakkında bilgi verilecek, ardından konularına göre kıssalara yöneltilen itiraz ve cevaplar tespit edilmeye çalışılacaktır.

¹ Bilgi için bk. Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'ân'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2016), 45-58.

² Abdulhamit Birişik, *Hind Alkatası Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 338.

³ Muhammed Abduh, *Fâtiha Sûresi ve Amme Cüzü Tefsiri*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), 438.

⁴ Muhammed Ahmed Halefullah, *Kur'an'da Anlatım Sanatı, el-Fennu'l-Kasasî*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 206-239.

⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer, 2017), 121-147.

⁶ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 92.

Tenzihü'l-Kur'ân ve Kâdî Abdülcebbar'ın Kur'ân yorumuyla alakalı çeşitli araştırmalar yapılmıştır.⁷ Fakat ilgili araştırmalarda *Tenzihü'l-Kur'ân* genellikle kelâmî çerçevede Kâdî Abdülcebbar'ın tefsir yöntemi ve Mu'tezile düşüncesi bağlamında ele alınmıştır. Buna mukabil kıssalar ekseninde müstakil bir araştırma yapılmadığı gibi zikri geçen çalışmalarda bu konuya yönelik özel bir başlığın da açılmadığı görülmektedir. Oysa eserde kelâmî konular yoğunluklu olmakla birlikte kıssalar hakkında da çok sayıda soru ve cevaba yer verilmiştir ki bu durum klasik dönemde kıssalara yönelik sorgulamaların mahiyetine ve niteliğine dair önemli bir fikir sunmaktadır.⁸

1. TENZİHÜ'L-KUR'ÂN'A GENEL BİR BAKIŞ

Kâdî Abdülcebbar Mu'tezile düşüncesinin öncü âlimlerinden birisidir. Özellikle yazmış olduğu eserlerle Mu'tezilî düşüncüyü tedvin eden, sistemleştiren ve gelecek nesillere aktaran isimlerin başındadır. Bu bağlamda kaleme aldığı eserlerden biri *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-Metâ'in* olup hem içerik hem de yöntem açısından özgün bir değer taşımaktadır. Şöyle ki her ne kadar Kâdî Abdülcebbar öncesinde, soru-cevap tarzı hadis ve kelâmı alakalı eserlerde, Müskilü'l-Kur'ân kapsamındaki kimi çalışmalarda, Taberî (ö. 310/923) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) gibi âlimlerin tefsirlerinde belli oranda kullanılsa da *Tenzihü'l-Kur'ân* İslâm geleneğinde Kur'ân yorumuna dair es'ile-ecvibe tarzında yazılmış ilk kapsamlı ve müstakil çalışma özeliğine sahiptir.⁹ Hatta denilebilir ki onun bu çalışması, sonraki dönemde bu tarzda eserlerin kaleme alınmasında ve es'ile-ecvibe başlığı altında bir tefsir literatürünün oluşmasında önemli bir rol oynamıştır. Fakat konuyla alakalı bir Yüksek Lisans çalışmasında tefsirde es'ile-ecvibe literatürünün ilk örneği olarak Kâdî Abdülcebbar'ın eserinin zikredilmemiş olması bizce gözden kaçmış önemli bir eksiktir.¹⁰ Keza bir araştırmada Muhammed el-Huzeymî el-Fürâvî (ö. 514/1120) tarafından kaleme alındığı söylenen *el-Esiletü'l-*

⁷ Bk. Metin Bozkuş, *Kâdî Abdülcebbar ve Tefsiri Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-Medâin* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990); Metin Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası İlk Dönem Rasyonalistlerin Kur'an'a Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar (Kâdî Abdülcebbar Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017); Ömer Pakiç, *Mutezile ve Yorum (Kâdî Abdülcebbar Örneği)* (Van: Ahenk Yayınları, 2005); Arif Akto, "Kâdî Abdülcebbar ve Kur'an'ı Tefsir Metodolojisi", *Kur'an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl- 2*, ed. alil Rahman Açar (Ankara: Azde Ajans Matbaacılık, 2019), 17-33; Ali Karataş - Soner Aksoy, "Bir Kur'an Savunusu Örneği: Kâdî Abdülcebbar'ın Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-Metâ'in Adlı Eseri", *Prof. Dr. Ali Özek'in Hatırasına Armağan*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul: İSAV Yayınları, 2023), 267-309.

⁸ Bu bakımdan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâfı* özelinde yapılmış benzer bir araştırma için bk. Veysel Gengil, *Tefsir Geleneğinde Soru-Cevap Metodu (Zemahşerî ve Peygamber Kıssaları Bağlamında)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021). Bu araştırmada daha ziyade Zemahşerî'nin kıssaların yorumunda kullandığı soru-cevap yöntemi üzerinde durulmuştur.

⁹ Karataş - Aksoy, "Bir Kur'an Savunusu Örneği: Kâdî Abdülcebbar'ın Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-Metâ'in Adlı Eseri", 283.

¹⁰ Hatice Büşra Türkcan Çifçi, *Bir Tefsir Eseri Olarak el-Esile ve'l Ecvibe Başlıklı Eserler -el-Esiletü'l Mufahhame fi'l-Ecvibetü'l-Müfeheme Örneği-* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 19.

mufahhame fi'l-ecvibeti'l müfehhome adlı eserin bu alanda en kapsamlı ve sistemli eser olduğu belirtilmiştir.¹¹ Muhtemelen ilgili araştırmalarda es'ile-ecvibe başlığındaki eserler dikkate alındığından onun eseri zikredilmemiştir. Oysa her ne kadar es'ile-ecvibe başlığı kullanılsa da Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinin muhtevası incelendiğinde bu yöntemin en ideal örneğini temsil ettiği, bu açıdan bu alandaki ilk kapsamlı ve sistemli eser olma özelliğini taşıdığı anlaşılmaktadır. Söz gelimi Fûrâvî'nin eserinde 1010 sorunun cevabına,¹² Kâdî Abdülcebbâr'ın çalışmasında da neredeyse aynı oranda soru ve cevaba yer verilmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr bir ciltten oluşan eserine kısa bir mukaddime ile başlamış, ardından Mushaf sırasına riayet ederek Kur'an sûrelerinin tamamını içindeki bazı âyetlerin manasına yönelik kendi zamanına kadar bilfiil ya da bilkuvve/muhtemel olarak ortaya çıkan soru ve şüpheleri zikretmiş, sonrasında ise جوابنا ifadesini kullanarak bunlara cevap vermiştir. Kâdî Abdülcebbâr bazen ilgili soruya cevap verirken konuyla alakalı âyetin ya da âyet pasajının tefsirini yapmıştır ki¹³ bu durum esere muhtasar bir tefsir görünümü kazandırmıştır.¹⁴ Eserde soru soran kimselerin ya da grupların ismi genellikle zikredilmemiş, buna mukabil إن قيل "Şayet denilirse", ربما قيل "Muhtemelen şöyle söylendi.", يقال "Şöyle söylenir.", متى قيل "Ne zaman şöyle denilsen" gibi meçhul sığalar kullanılmıştır. Bazen de ربما قالوا "Muhtemelen şöyle dediler" gibi malum sığalar getirilmiş, fakat bunların kim olduğu belirtilmemiştir. Bununla birlikte özellikle kelâmî konulara yönelik cevaplar verilirken yer yer Cebriyye,¹⁵ Kaderiyye,¹⁶ Hâriciyye,¹⁷ Müşebbihe,¹⁸ Haşviyye,¹⁹ Melâhide,²⁰ Ashâbu't-Tabâi'²¹ ve İmâmiyye²² gibi gurupların isimleri anılmakta ve bunların görüşlerine cevap verilmektedir.

Tespitlerimize göre eserde toplam 928 soru ve bunların cevabı zikredilmiştir. Bu soru-cevaplar Bakara, Âl-i İmrân ve Nisâ gibi ilk sûrelerde yoğunluklu iken İhlâs, Felak ve Nâs gibi kısa sûrelerde bire kadar düşmüştür. Bu durumun hem sûrelerin uzunluğundan hem de öncesinde açılanan

¹¹ Burhan Çonkor, "Kur'an'a Dair Bir Soru-Cevap Risalesinin İçerik ve Alana Katkısı Açısından Değerlendirilmesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2023), 459.

¹² Çiğçi, *Bir Tefsir Eseri Olarak el-Esile ve'l Ecvibe Başlıklı Eserler*, 23.

¹³ Örnek olması açısından bk. Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an 'ani'l-me'tâ'in*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe (Mısır: Mektebetü'n-Nâfize, 2006), 36-38.

¹⁴ Metin Bozkuş, "Kâdî Abdülcebbâr ve 'Tenzihü'l-Kur'an ani'l-Metâin' adlı Eserinin Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 362.

¹⁵ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 250, 252, 264.

¹⁶ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 39, 41, 94.

¹⁷ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 142, 338, 357.

¹⁸ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 77, 105, 137.

¹⁹ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 301.

²⁰ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 251, 300.

²¹ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 87.

²² Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 376.

konuların tekrar edilmemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Öte yandan bu soru ve cevaplar önemli oranda kelâmî meselelerle ilişkili olmakla beraber dil, üslup, nahiv, i'râb, belagat, fıkıh hatta felsefe ile alakalı hususları da kapsamaktadır. Kur'an'daki konu dağılımı itibariyle bakıldığında ise bu soru ve cevapların yaklaşık 100 kadarının çeşitli kıssalara yönelik olduğu görülmektedir ki bu da ilgili soru ve cevapların hemen hemen yüzde onuna karşılık gelmektedir.

2. KISSALAR HAKKINDAKİ SORU VE CEVAPLAR

Kādî Abdülcebâr eserinde Kur'an'da zikri geçen hemen her kıssa hakkında farklı açılardan az ya da çok çeşitli sorulara yer vermiştir. Genel itibariyle hakkında soru sorulan kıssaları; Hz. Âdem-Hz. Havvâ, Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. Yûsuf, Hz. Mûsâ, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman, Hz. İsâ, Ashâb-ı Kehf ve Fil Vak'ası şeklinde sıralayabiliriz. Bu sorulardan bir kısmı ilgili kıssanın olgusallığıyla ilişkilidir. Diğer bir kısmı ise kıssalardaki kimi ifadeler arasında çelişki bulunduğu ve bazı ifadelerin dilsel delaletine yöneliktir. Ayrıca kıssalar bağlamındaki bazı soruların kelâmî konularla alakalı olduğu görülmektedir. Öncesinde belirtildiği üzere bu soruların toplamı 100 kadardır. Bu başlık altında makalenin sınırları açısından bu soru-cevapların hepsine yer vermek mümkün olmadığı için Kādî Abdülcebâr'ın yaklaşımını belli eden ve konunun anlaşılmasını sağlayan belli örneklerle yetinilecektir.

2.1. Hz. Âdem-Hz. Havvâ

Kādî Abdülcebâr Hz. Âdem ve Hz. Havvâ kıssasıyla özellikle de cennette bulunuş ve cennetten çıkarılış hikâyesiyle alakalı çeşitli soru ve cevaplara yer vermektedir. Bu bakımdan Bakara Sûresi 30-38 âyetleri bağlamında şu soruları zikretmiştir: Yüce Allah Âdem ve Havvâ'yı cennete nasıl yerleştirdi? Şeytan o ikisinin ayağını cennetten nasıl kaydırıldı? İblîs'in sözü onlara nasıl nüfuz etti de onlar Allah'ın emrine karşı çıktı? Allah katında cennetten çıkarılmakla cezalandırıldıkları o fiili cennette nasıl işlediler?²³

Tek tek bu sorulara cevap veren Kādî Abdülcebâr'a göre günah olarak herhangi bir fiil işlemediklerinde maslahat gereği Âdem ve Havvâ'nın bu cennete yerleştirilmeleri imkânsız değildir. Fakat âyette belirtilen fiili işlemediklerinde artık orada kalmaları uygun olmaz. Zira Yüce Allah'ın yasakladığı bir ağacın türünden yemeleri sebebiyle cennetten çıkarıldılar. Bu noktada Kādî Abdülcebâr bu ağacın türünün üzüm, incir ya da buğday olduğuna yönelik farklı görüşler nakledildiğini, fakat ilk görüşün daha doğru olduğunu belirtmiştir. Ona göre Allah Âdem ve Havvâ'yı cezalandırmak için değil maslahat gereği cennetten çıkarmıştır. Çünkü peygamberlerin günahları, küçük günah kabilindedir. Şayet büyük günah işleselerdi sadece çıkarıl-

²³ Kādî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 40.

makla kalmaz, aynı zamanda şiddetli bir şekilde kınanır ve lanetlenirlerdi. Fakat peygamberlik büyük günah işlemeye engeldir. Bununla birlikte küçük günah işleyerek Allah'ın emrine isyan ettiklerinde, dünyada övgüye değer işler yapacak olmaları maslahata uygun olduğu için Allah Âdem ve Havvâ'ya cennetten çıkartıp yeryüzüne göndermiştir.²⁴ Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr ilgili sorulara cevap verirken Mu'tezile'nin temel prensiplerinden biri olan maslahat düşüncesinden hareket ettiği görülmektedir. Zira ona göre Allah her çeşit kabih ve çirkin fiilden, sevap ve fayda veren şeyleri terk etmektен, kullarını maslahata aykırı bir şekilde kulluğa çağırmaktan uzak olup bütün fiillerinde hikmet, adalet ve isabet sahibidir.²⁵

Kâdî Abdülcebbâr, İblîs'in cennette Âdem ve Havvâ'ya nasıl vesvese verdiğine dair soruyu ise "İblîs cennette onlara görünüp ve yanlarında bulup 'Allah size bizzat bu ağacı haram kıldı.' diye vesvese veriyordu." sözleriyle cevaplamıştır. Fakat Allah sadece İblîs'in işarette bulunduğu bu ağacı değil, o cinsteki bütün ağaçları yasaklamıştı. Onlar ise bunu unutup şeytanın vesvesesine kandı. Ona göre şayet o ikisi nehyin, bu cinsteki bütün ağaçları kapsadığını bilseydi, bu ağaçtan yemeye cüret etmezlerdi. Bundan dolayı Allah onların tövbesini kabul etti ve bu günahın izini onlardan sildi. Bu noktada A'râf Sûresi 20. âyeti bağlamında "Allah İblîs'i cennetten çıkarttığı, Âdem ve eşini cennete yerleştirdiği halde İblîs tekrar cennete girip onlara nasıl vesvese vermiştir?" şeklinde benzer bir soru sorulmuştur. Ona göre cennetin dışında bulunduğu halde İblîs'in onlara hitapta bulunarak vesvese vermesi pekâlâ mümkündür. Benzer şekilde Âdem ve Havvâ'nın cennetin dışına çıkmaları ve böylece İblîs'in onları görüp vesvese vermesi de muhtemeldir.²⁶ Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr'a göre İblîs'in cennetten kovulması ile daha sonra Âdem ve Havvâ'ya vesvese vermesi arasında bir çelişki yoktur. Onun bu açıklamalarından Âdem ve Havvâ'nın bulunduğu cennetin dünyevi bir cennet/bahçe değil, uhrevi cennet olduğu anlaşılmaktadır. Zira dünyevi anlamda düşünüldüğünde İblîs'in bu cennete girmesi mümkün görülürken uhrevi anlama hamledildiğinde ise mümkün görülmemektedir.²⁷

Âdem ve Havvâ kıssasına yönelik diğer bir soru A'râf Sûresi 189-190. âyetleriyle ilişkilidir. Bu âyetlerde Allah insanı tek bir nefisten yaratıp on-

²⁴ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Çur'ân*, 40-41. Konuyla alakalı değerlendirme için bk. Ayşe Betül Oruç, "Klasik ve Modern Dönem Tefsirlerinde Âdem ve Eşinin Cennetten Çıkarılması Konusu -Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım-", *Marife* 2/15 (2015), 237-256.

²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi Kâdî Abdülcebbâr* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 32. Ayrıca bk. Z. Hümevra Koç, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlahî Yardım", *Kelam Araştırmaları* 12/1 (2014), 329-331.

²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Çur'ân*, 169.

²⁷ Değerlendirme için bk. Bahattin Dartma, "Hz. Âdem'in Dışlandığı Cennetin Dünyası Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 11-22.

dan eşini takdir ettiğinden, erkek eşinle yakınlaştığında eşinin hamile kaldığından ve Allah kendilerine sâlih bir çocuk verdiğinde şükreden kimselerden olacaklarına yönelik duada bulduklarından söz edilmiştir. Fakat Allah onlara salih bir çocuk verince O'na ortaklar koştukları belirtilmiştir. Bu âyetler Hz. Âdem ve Havvâ ile ilişkilendirilerek “Onlar salih kimseler ve peygamber oldukları halde Allah’a ortak koşmaları nasıl doğru olur?” şeklinde bir soru sorulmuştur. Diğer taraftan bu soru yeni doğan bir çocuğun “salih” olarak nitelenmesiyle de ilişkilendirilmiştir. Ona göre *فَلَمَّا أَنْبَأَهُمَا صَلَاحًا* “Onlara salih/sağlıklı bir çocuk verince” sözünden maksat, çocukların sağlam bir yapıda olmasıdır. Zira “sâlih” sıfatının bu manada anlaşılması pekâlâ mümkündür. Bu açıdan bakıldığında salih/sağlam yapılı kimseden şirk ve küfür vuku bulabilir. Diğer taraftan âyetin zahirine göre bu fiil Âdem ve Havvâ’dan sadır olmamıştır. Bilakis âyetten maksat bu fiilin, Âdem ve Havvâ’nın zürriyetinden gelen erkek ve kadınlardan sadır olduğudur. Dolayısıyla *جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ* ifadesi “Âdem ve Havvâ’nın zürriyetinden gelen çocuklar Allah’a ortaklar koştı.” manasındadır.²⁸

Kâdî Abdülcebâr’ın ilgili sorulara cevap verirken peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduğunu, bu nedenle büyük günah işlemekten korunduklarını dikkate aldığı görülmektedir. Nitekim o, ismet sıfatını; “Allah tarafından lütfedilen hususta lütfâ mazhar olan kişi ile birlikte vuku bulan bir ihsan olup bu sayede kişi büyük günah işlemekten korunmuş olur ki bu sebeple sadece peygamber ve bu makamda olanlara ismet sıfatı verilir.” şeklinde izah etmiştir.²⁹

2.2. Hz. Nûh

Kâdî Abdülcebâr’ın Hz. Nûh’la alakalı zikrettiği en önemli sorulardan birisi onun toplam ömrüne yöneliktir. Nitekim Ankebût Sûresi 14. âyetinde “*Andolsun biz, Nûh’u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik. O da dokuz yüz elli yıl onların arasında kaldı.*”³⁰ buyrulmuştur. Bu noktada “Bir kimse- nin bu kadar uzun süre yaşaması nasıl mümkün olur? Zira bu âdetin hilafı- nadır.” şeklinde bir soru sorulmuştur. Râzî (ö. 606/1210) bu soruyu; “İnsan ömrü yüz yirmi seneyi aşmaz.” diyen bazı tabiplere nispet etmiştir.³¹ Kâdî Abdülcebâr’ın verdiği cevaba göre her ne kadar âdet bakımından bu mümkün görülme- se de Allah’ın her şeye kadir olması açısından pekâlâ mümkündür. Nitekim benzer şekilde Allah cennetin durumunu beyan eder- ken de onun ebedi olduğunu ve insanların orada ebedi kalacağını belirtmiş-

²⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzîhü'l-Kur’ân*, 179.

²⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/734.

³⁰ DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Diyanet Kur’an”. Erişim 10 Kasım 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir>

³¹ Muhammed b. Hüseyin Fahrüddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1420), 25/37.

tir. Bu minvalde ona göre Hz. Nûh'un bu kadar uzun süre yaşadığını kabul etmeyen kimsenin maksadı, âyetteki nassı iptal ve inkâr etmeye çağırma- tır. Dikkat edilirse Kâdî Abdülcebbâr burada âyetin zahirine bağlı kalarak mevcut şartlardaki bir insanın ömrüne nispeten Hz. Nûh'un uzun süre ya- şadığını kabul etmeyen, hatta tevil yoluna giden kesimleri net bir şekilde eleştirmiştir.³² Kâdî Abdülcebbâr'ın, özellikle haberi sıfatlar bağlamında tevili yaygın ve güçlü bir şekilde kullanılmasına rağmen bu konuda âyetin zahirine bağlı kalarak tevil karşıtı bir tutum sergilemesi dikkat çekicidir.

Âyette zikredilen 950 yılın Nûh'un ömrünün tamamı mı, yoksa pey- gamber olarak gönderildikten sonra kavmi arasında kaldığı süre mi, Tûfan'dan sonraki süre buna dâhil mi? hususunda bir ihtilaf vardır. Nitekim bazı âlimler Nûh'un ömrünün toplam 950 yıl olduğunu söylerken diğer ba- zıları ise bu sürenin kavmine peygamber olarak gönderildikten Tûfan'a kadar geçen süreyi kapsadığını belirtmiştir. Diğer bir kısmı ise bu sürenin Tûfan'dan sonrasını da kapsadığını zikretmiştir.³³ Kâdî Abdülcebbâr'a göre âyetteki ifadeyi, "(Tûfan'dan önce) Nûh'un dine/şeriata daveti bu süre ka- dar devam etti." şeklinde yorumlayan kimse hata eder. Zira Hz. Nûh Tûfan'dan sonra vefat edinceye dek insanları hakka davet etmiştir. Dolayı- sıyla âyette geçen süre Tûfan sonrasını da kapsamaktadır.³⁴ Bu noktada onun âyette zikredilen sürenin bilhassa Tûfan'dan sonrasını da kapsadığını belirtmesi, Hz. Nûh'un risâlet görevinin bundan sonra da devam ettiğine yönelik özel bir vurguyu içermektedir.

Hz. Nûh kıssasıyla alakalı sorulardan bir diğeri şu âyetle ilişkilidir: "*Nûh, Rabbine seslenip şöyle dedi: Rabbim! Şüphesiz oğlum da âilemdendir. Senin va'din elbette gerçektir. Sen de hükmedenlerin en iyi hükmedenisin.*"³⁵ Bu bağlamda şöyle denilmiştir: "Bu âyet Yüce Allah'ın, Hz. Nûh'un kavmiyle birlikte oğlunu da kurtarmayı vaat ettiğine işaret etmez mi? Oysa bu sözün akabinde oğlu kurtulanlardan olmadı. Bu durum nasıl doğru olur?" Kâdî Abdülcebbâr; "Bu âyetle Yüce Allah Nûh'un ehlini kurtarmayı vaat edip onlardan iman edenleri kastetti. Fakat Nûh, oğlunun iman edenlerden oldu- ğunu zannettiği için böyle söyledi."³⁶ diyerek cevaplamış ve bundan dolayı Allah'ın sonrasında "*Ey Nûh! O, asla senin âilenden değildir. Onun yaptığı, iyi olmayan bir iştir.*"³⁷ şeklinde buyurduğunu belirtmiştir. Dikkat edilirse bu- rada Kâdî Abdülcebbâr ilgili kıssadaki ifadeler arasında bir çelişki bulundu- ğuna yönelik soruya âyetlerin bütünlüğünü ve bağlamını göz önüne alarak

³² Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 336.

³³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 13/332-333.

³⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 337.

³⁵ Hûd 11/45.

³⁶ Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 208.

³⁷ Hûd 11/46.

cevap vermiştir. Bu bakımdan eserinde bu türden soruları cevaplariken âyetlerin bağlamına sıklıkla atıf yaptığı görülmektedir.

2.3. Hz. İbrâhîm

Kādî Abdülcebbâr'ın en çok soru-cevaba yer verdiği kıssalardan birisi Hz. İbrâhîm'dir. Özellikle Hz. İbrâhîm'in oğlunu kurban etmesinden söz eden Sâffât Sûresi 101-111. âyetleri bağlamında çeşitli soruların sorulduğunu zikrederek bunları şöyle sıralamıştır: 1. Rüyada gördüğü şey nasıl olur da Hz. İbrâhîm'i ve peygamberleri ilzam eder? Zira peygamberler ancak vahye göre amel işler. 2. Rüyada gördüğü şeyi İbrâhîm'e bir bakıma Allah emretmiştir. O halde Allah'ın ona oğlunu kesmeyi emredip sonra bu emrinden vazgeçmesi nasıl doğru olur? Bu durum bir tür bedâ inancına götürmez mi? 3. Çocuğun kurban edilmesine karşın âyette belirlenen fidye bir koçun kesilmesidir. Buna göre oğlu için fidye kılınan bu şeyin cins bakımından farklı olması nasıl doğru olur?³⁸

Kādî Abdülcebbâr birinci soruya; "İbrâhîm'in rüyada gördüğü şeyin vahiy yoluyla karara bağlanmış olması vaciptir." diyerek cevap verir. Ona göre şayet böyle olmasaydı oğluna "*Düşün bakalım, ne dersin?*"³⁹ şeklinde söylemez ve onu kesmek için almazdı. Nitekim oğlu ona "*Ey babacığım! Emrolunduğun şeyi yap.*"⁴⁰ diye karşılık vermiştir. Bu noktada o, "Eğer onlar bunun Allah'tan bir emir olduğunu bilmemiş olsalardı, bunu söylemeleri doğru olmazdı." der. Dolayısıyla Hz. İbrâhîm'in rüyada gördüğü ve emredildiği şeyin vahiy kaynaklı olduğunu belirtir. İkinci soruya gelince ise ona göre Hz. İbrâhîm'e yapılan emir doğrudan oğlunu kurban etmeye değil, kurban etmenin ön hazırlıklarına yöneliktir. Fakat İbrâhîm oğlunu kurban etmekle emrolunacağını zannettiği için bu ona ağır geldi. Çünkü cari olan âdete göre bir şey yatırılıp kesme aleti alındığında o şeyi kesmekten başka bir gaye aranmaz. Hz. İbrâhîm de cari olan bu âdeti dikkate alarak oğlunu gerçek manada kesmekle emrolunduğunu zannetti ancak zannettiği şeyle emredilmediği ortaya çıktı. Böylece Kādî Abdülcebbâr'a göre âyetteki emir, kesmenin ön hazırlıkları bağlamında düşünüldüğünde Hz. İbrâhîm kendisine emredilen şeyi yaptığı için bu durum bedâ inancına⁴¹ götürmez. Bu noktada Kādî Abdülcebbâr zikri geçen görüşü benimsese de farklı kanaatlerin olduğunu da söylemiştir. Örneğin yer verdiği bir görüşe göre Hz. İbrâhîm oğlunu boğazlamaya yönelmiş fakat Allah, tam boğazlarken bu fiilden onu

³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 369.

³⁹ es-Sâffât 37/102.

⁴⁰ es-Sâffât 37/102.

⁴¹ Şia'nın inanç esaslarından birisi olan "bedâ" kavramı terim olarak; "Allah'ın belli bir biçimde vuku bulacağını haber verdiği bir şeyin daha sonra farklı şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilmiştir. Bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 44.

engellemiştir.⁴² Üçüncü soruya cevaben oğluna karşılık Allah'ın Hz. İbrâhim'e, fidiye vermesini emrettiği kurbanı gelince ona göre bu doğrudur. Zira fidiye, kendisi için fidiye olarak verilen şeyin cinsinden olması gerekli değildir. Kâdî Abdülcebbâr bu durumu, ihramlı olan bir kimsenin saçını kesmesi ya da başka birtakım filler işlenmesi nedeniyle fidiye olarak koyun kurban etmesine benzetmiştir.⁴³

Hız. İbrâhim'le alakalı sorulardan bir diğeri onun yalan söylediğiyle ilişkilidir. Bu âyetlerden birisi şöyledir: “İbrâhim şöyle dedi: Hayır! Bunu şu büyükleri yapmıştır.”⁴⁴ Bu âyet bağlamında Kâdî Abdülcebbâr, “Bu âyet Hz. İbrâhim'in yalan söylediğine delalet etmez mi? Oysa peygamberler için yalan caiz değildir. Nitekim siz de onların yalan söylemesini reddediyorsunuz.” şeklinde bir soruya yer vermiştir.⁴⁵ Bu minvalde başka bir âyet ise şöyledir: “İbrâhim ‘Ben hastayım!’ dedi.”⁴⁶ Bu âyetten hareketle peygamberler için yalanın nasıl doğru olduğu sorulmuştur.⁴⁷

Ona göre Hz. İbrâhim'in ilk âyetteki sözünden murat, kavminin ibadet ettiği putların fayda ve zarar vermesinin mümkün olmadığını belirtmek ve bu hususta onları kınayarak uyardır. Kâdî Abdülcebbâr ardından gelen; “Konuşabiliyorlarsa, onlara sorun bakalım!”⁴⁸ “Sonra yine (eski) kafalarına döndürüldüler. İbrâhim, şöyle dedi: Öyle ise siz, (hâlâ) Allah'ı bırakıp da size hiçbir fayda, hiçbir zarar veremeyecek şeylere mi tapacaksınız? Yazıklar olsun, size de Allah'ı bırakıp tapmakta olduklarınıza da! Hâlâ aklınızı başınıza almayacak mısınız?”⁴⁹ âyetlerinin bu manaya delalet ettiğini zikretmiştir.⁵⁰

İkinci âyete gelince Kâdî Abdülcebbâr'a göre Hz. İbrâhim bu sözü söylediği anda ona bazı illetlerin isabet etmesi ve bu sebeple böyle demiş olması muhtemeldir. Ayrıca bu sözle سأسقم “Hasta olacağım.” manasını kastetmesi de mümkündür. Kâdî Abdülcebbâr bu üslup tarzının şu iki âyette de kullanıldığını belirtmiştir: “(Ey Muhammed!) Şüphesiz sen ölümlüsün ve şüphesiz onlar da ölümlüdür.”⁵¹ ve اِنِّىْ اَرْبِىْ “Ben rüyamda şaraplık üzüm sıkıttım gör-düm.”⁵² Buna göre birinci âyette ستموت “Sen öleceksin”, ikincisinde ise سأعصِرُ

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 370.

⁴³ Bu âyet bağlamında Kâdî, kurban edilmek istenenin Hz. İsmail olduğunu söyler. Ona göre “Biz onu salihlerden bir peygamber olarak İshak ile de müjdeledik.” (es-Sâffât 37/112) âyetinin kesme emrinden sonra gelmesi, Hz. Peygamber'in “Ben iki kurbanlığın oğluyum.” demesi kurbanlığın İsmail olduğuna delalet eder. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 370.

⁴⁴ el-Enbiyâ 21/63.

⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 291.

⁴⁶ es-Sâffât 37/89.

⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 368.

⁴⁸ el-Enbiyâ 21/63.

⁴⁹ el-Enbiyâ 21/66-67.

⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 291.

⁵¹ ez-Zümer 39/30.

⁵² Yûsuf 12/36.

manası kastedilmiştir.⁵³ Dolayısıyla her iki âyette de Hz. İbrâhim'in sözünü yalan olarak yorumlamak doğru değildir.⁵⁴ Bu noktada Kâdî Abdülcebâr peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduğuna işaret ederek onlara yalanın nispet edilmesini doğru bulmamaktadır.

Hz. İbrâhim'le alakalı sorulardan birisi “*Üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü. ‘İşte Rabbim!’ dedi.*”⁵⁵ âyetiyle ilişkili olup bu noktada “Bu ifade, söyleyen kimse için bir küfür değil midir? O zaman Hz. İbrâhim'in böyle demesi nasıl caiz olur?” şeklinde sorulmuştur.⁵⁶ Ona göre Hz. İbrâhim bu sözü kendi inancından haber verme kastıyla değil, düşünme halinde istidlalde bulunmak için zikretmiştir. Bundan dolayı ardından “*Yıldız batınca da ‘Ben öyle batanları sevmem’ dedi.*”⁵⁷ buyrulmuştur. Böylece yıldızın hareketini ve kayboluşunu onun Rab olamayacağına delil getirmiştir ki güneş ve ay için de bu şekilde istidlalde bulunmuş ve neticede bunların ilâh olamayacağı sonucuna ulaşmıştır.⁵⁸ Kâdî Abdülcebâr'a göre Hz. İbrâhim'in bu şekilde ay, güneş ve yıldızla istidlalde bulunmasını Allah ona öğretmiştir. Kâdî Abdülcebâr'ın yer verdiği bir başka görüşe göre ise Hz. İbrâhim هَذَا رَبِّي sözünü istifham manasında zikretmiştir. Zira bir şeye yönelik delil getiren kimselerin sözünde buna benzer kullanımlar bulunabilir.⁵⁹

2.4. Hz. Yûsuf

Kur'ân'da hakkında en çok detay verilen kıssaların başında Yûsuf kıssası gelir. Kâdî Abdülcebâr Yûsuf Sûresi'nde anlatılan bu kıssayla alakalı yaklaşık 30 soruya yer vermiştir. Hakkında soru sorulan hususlardan bazıları; “Yûsuf'un rüyasının babası tarafından bilinmesi, Yûsuf'un durumunun Ya'kûb'a gizli kalması, Yûsuf'un kadına meyletmesi, Yûsuf'u gören kadınların ellerini kesmesi, Yûsuf'un nesebinin Mısır kavmi tarafından bilinmemesi, Yûsuf'un hapisten çıkmak istememesi, kardeşlerinin Yûsuf'u tanımaması, kardeşlerinin Yûsuf'un durumundan uzun süre haberdar olmaması, Yûsuf'un su kabını gizlice kardeşinin bineğine koyması, Yûsuf'un gömleğini yüzüne sürmesiyle Ya'kûb'un gözünün açılması” şeklindedir.

Bazılarına örnek verecek olursak söz gelimi şöyle denilmiştir: “Nasıl olur da Yûsuf babası Ya'kûb'a rüyasını sanki onu tasdik edecekmiş gibi an-

⁵³ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 369.

⁵⁴ Bazı rivayetlerde Hz. İbrâhim'e isnat edilen üç yalanından söz edilmektedir. Bunlardan ikisi âyetlerde zikredilmiştir. Tevrat'ta zikri geçen üçüncüsü ise zalim kralın yanına geldiğinde karısı Sâre'yi kız kardeşi olarak tanıttığıdır. Bunların yorumuna dair bilgi için bk. Abdurrahman Ateş, “Hz. İbrahim'e İsnad Edilen Üç Yalan (Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım)”, *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 75-88.

⁵⁵ el-En'âm 6/76.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 157.

⁵⁷ el-En'âm 6/76.

⁵⁸ el-En'âm 6/78-79.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 157.

lattı? Ayrıca babası 'Yavrucuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma. Yoksa sana tuzak kurarlar.'⁶⁰ sözünüle bunu gizlemesini ona nasıl olur da emretti? Zira bu rüyanın doğru ve yanlış çıkması mümkün olmasına rağmen sanki Ya'küb onun doğru olduğunu biliyordu. Keza Ya'küb nasıl olur da şöyle dedi: 'Anlatırsan sana tuzak kurarlar.'⁶¹ Ya'küb ileride gerçekleşeceğini bilmediği bir durumdan nasıl olur da haber verdi?"⁶²

Kâdî Abdülcebbâr'a göre bu tür hususlarda kesin bilgiyle amel edilmesi gerekli olmayıp zanla da amel edilebilir. Bu açıdan Hz. Ya'küb rüyanın doğru olduğunu bilmese de böyle zannetmiş olabilir. Diğer yandan Hz. Ya'küb'un, Yûsuf'a rüyasını gizlemeyi emretmesinin sebebini öncesinde kardeşlerinin halinden anlamış olması muhtemeldir. Buna göre Ya'küb, kardeşleri bu rüyaya vakıf olurlarsa Yûsuf'a tuzak kuracaklarını bildiği için rüyasını gizlemesini ona söylemiştir. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr, bu bilginin zanla değil ancak kesin bilgiyle hâsıl olacağını söyleyeni halinde Allah'ın bu durumu mücmel ya da mufassal olarak Ya'küb'a vahyetmesinin de mümkün olduğunu belirtmiştir.⁶³ Dolayısıyla Ya'küb bir peygamber olduğu için pekâlâ böyle bir bilgi ona vahyedilmiş olabilir.

Diğer bir soru "Andolsun, kadın ona (göz koyup) istek duymuştu, o da kadına istek duymuştu."⁶⁴ âyetiyle ilişkili olup şöyle denilmiştir: "Bu durum Yûsuf buluşa erdikten ve ona nübüvvet verildikten sonra gerçekleşmedi mi? O zaman peygamberlerin zinaya azmetmesi nasıl doğru olur?"⁶⁵

Kâdî Abdülcebbâr'a göre به هَمَّتْ sözünden murat, kadının ona karşı şehvetle yönelmesidir. Hz. Yûsuf'la alakalı بِهَا هَمَّ sözünden kasıt ise her ne kadar ondan yüz çevirmek için son derece güçlü olsa da Yûsuf'un kadına karşı arzu ve şehvet duymasıdır. Dolayısıyla ona göre Yûsuf için kullanılan هَمَّ fiili "arzu ve şehvet duymak" manasındadır. Kâdî Abdülcebbâr هَمَّ فلان بكيه و كيه cümlesini Arapların "Falan kimse şuna şuna arzu duydu." manasında kullandığını söyleyerek buna delil göstermiştir. Ayrıca o âyetten maksadın هم بما meylederdi." şeklinde olabileceğini söylemiştir.⁶⁶ Bu görüşe göre Allah bu fiili, burhanın bulunması şartına bağlı olarak Yûsuf'tan nefyetmiştir. Bu sebeple ardından Allah'ın şöyle buyurduğu söylenmiştir: "Biz ondan kötülüğü ve fuhşu uzaklaştırmak için işte böyle yaptık."⁶⁷

Kâdî Abdülcebbâr'ın yer verdiği diğer bir soru ise şöyledir: "Mısır ile

⁶⁰ Yûsuf 12/5.

⁶¹ Yûsuf 12/5.

⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 213.

⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 213.

⁶⁴ Yûsuf 12/24.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 215.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 215.

⁶⁷ Yûsuf 12/24.

kardeşlerinin buldukları çöl arasındaki mesafe yakın olmasına rağmen, durum Allah'ın kitabında zikrettiği üzere cereyan edinceye dek Yûsuf'un haberinin uzun bir müddet kardeşlerine gizli kalması nasıl mümkün olur?"⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr'a göre kardeşleri Yûsuf'u kuyuya attıkları zaman o kuyunun yanından geçen bir kervan onu alıp Mısır'a götürünce ve onu ucuz bir bedel karşılığında başkasına satınca kardeşlerinin Yûsuf'u araştırma imkânı zayıflamıştır. Ayrıca Yûsuf'u satın alan Aziz ve eşi, güzelliğinden dolayı onu insanlardan gizliyordu. Bununla birlikte o Mısır'da belli bir süre hapiste tutuklu kaldı. Keza Yûsuf meclislere katılmaktan geri duran ve çekingen davranan biri idi. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bütün bu nedenlerden dolayı uzun zaman onun haberi babası ve kardeşlerine gizli kalmıştır. Fakat Kâdî Abdülcebbâr, Yûsuf'a kardeşlerinin durumun gizli kalmadığını belirtmiştir. Çünkü kardeşleriyle olan muamelesi Yûsuf'un onları tanıdığına delalet eder. Bu noktada "Yûsuf neden bu zamana kadar bu haberi gizlemiştir?" sorusuna cevaben ise Kâdî Abdülcebbâr şöyle demiştir: "Yüce Allah, mubah (makul) yollarla Yûsuf'un babasına ve kardeşine ulaşması için lütufta bulunuyordu. Buna benzer bir sebeple kendisiyle ilgili sahip olduğu bu haberi gizlemiş olabilir."⁶⁹

Yûsuf kıssasıyla ilgili son bir örnek şu âyeti verebiliriz: "*Her birine birer de bıçak verdi ve Yûsuf'a, 'Çık karşılarına' dedi. Kadınlar Yûsuf'u görünce, onu pek büyüttüler ve şaşkınlıkla ellerini kestiler.*"⁷⁰ Bu âyet bağlamında "Böyle bir şeyin akıllı bir topluluktan sadır olması öyle ki Yûsuf'u gördüklerinde ellerini kesmek için bu topluluğun ittifak etmesi nasıl mümkün olabilir?"⁷¹ şeklinde sorulmuştur. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Aziz'in karısının durumu ve Yûsuf'a sırlıslıkla âşık olduğu haberi kadınlara ulaştığı ve böylece Yûsuf'un güzelliği onların kalbine yerleştiği için bunu yapmaları imkânsız değildir. Ayrıca onların önünde meyve ve istedikleri zaman bu meyveyi kesmek ve yemek için çıkarabilecekleri bıçak bulunması nedeniyle onlardan böyle bir hatanın sadır olması pekâlâ mümkündür. Öte yandan Kâdî, Kur'an'da bu kesmenin nasıl meydana geldiğinin, elin hangi bölgesinin kesildiğinin, kadınların sayısının ne kadar olduğunun ve bunu bütün kadınların mı yoksa çoğunun mu yaptığının açık bir şekilde beyan edilmediğini belirtmiştir. Fakat ona göre âyette onların ellerini kestikleri beyan edildiği için bu tür haberler reddedilmez.⁷²

2.5. Hz. Mûsâ

Kâdî Abdülcebbâr Kur'an'da farklı yönleriyle anlatılan Hz. Mûsâ kıssa-

⁶⁸ Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 218.

⁶⁹ Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 218.

⁷⁰ Yûsuf 12/31.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 215.

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 216.

sıyla alakalı çeşitli soru ve cevaplara yer vermiştir. Misal olarak Rabbi ile buluşması esnasında Mûsâ'nın ayakkabılarını çıkarmasını emreden âyet verilebilir.⁷³ Bu noktada “Mukaddes bir vadide Mûsâ'nın üzerinde diğer elbiselerinin bulunması caiz olmasına rağmen ayakkabılarını giymesine engel olan şey nedir?” denilmiştir.⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr'a göre ayakkabılar kişinin giydiği diğer elbiseler gibi değildir. Örneğin insan evinde ayakkabılarını giymez. Zira ayakkabılar necaset ve diğer pis şeylerin bulaşmasından endişe edilen yerlerde pisliği defetmek için giyilir. Bu bakımdan bir mekânı tazimde bulunan kimsenin oraya girerken ayakkabısını çıkarması âdetendir. Böylece Yüce Allah buluşmanın gerçekleştiği mukaddes vadinin yüceliğini belirtmek için ayakkabılarını çıkarmasını emrederek Mûsâ'ya tembihte bulunmayı ve doğrudan ayaklarıyla o vadiye temas ederek vadinin bereketinin Mûsâ'ya erişmesini dilemiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın zikrettiği başka bir görüşe göre ise Allah, ölü eşek derisinden yapıldığı için ayakkabıları çıkarmayı Mûsâ'ya emretmiştir. Kâdî Abdülcebbâr şayet bu rivayet sahihse onları çıkarmasının daha evla olduğunu, değilse birinci yorumun doğru kabul edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁷⁵

Hız. Mûsâ'nın âsasının yılanı dönüşmesiyle alakalı; cân, hayye ve sü'bân⁷⁶ şeklinde farklı kelimelerin kullanılmasında bir çelişki olup olmadığı sorulmuştur. Kâdî Abdülcebbâr bu soruya “Büyüklik cihetiyle sü'bân yani ejderha, hızlı hareket etmesi itibariyle ise cân yani cin gibidir.” diyerek cevap vermiştir.⁷⁷ Ayrıca Mûsâ kıssasıyla ilişkili bir âyette “*Nihâyet Firavun ailesi kendilerine düşman ve üzüntü kaynağı olsun diye o çocuğu bulup aldı.*”,⁷⁸ hemen sonrasında ise “*Bana da, sana da göz aydınlığı (bir çocuk)! Sakın onu öldürmeyin. Belki bize faydası dokunur, ya da onu evlat ediniriz.*”⁷⁹ buyrulmuştur. Bu ikisi arasında çelişki olduğu söylenmiştir. Kâdî Abdülcebbâr buna cevap olarak birinci âyetin akıbet manasına geldiğini, yani Mûsâ'nın onlar için neticede büyük bir üzüntü kaynağına dönüşeceğini belirtmiştir. Onun göz aydınlığı oluşundan söz edilmesini ise Mûsâ'yı almaya sevk eden sebep olarak açıklamıştır. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr dilsel istidlallerde bulunarak özellikle birinci âyetin akıbet manasında kullanıldığını tespit etmeye çalışmıştır. Örneğin bu ifade tarzını, çocuğunu emziren anne hakkında bir kimsenin şöyle demesine benzetmiştir: *أما تُرِي ولدها لكي تنتفع به ويبقى لها* “Anne çocuğunu yanında kalması ve ondan faydalanması için terbiye eder.” Ayrıca bir çocuk neticede öleceği için onu emziren anneye *مرضعة*

⁷³ Tâhâ 20/12.

⁷⁴ Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 279.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 279.

⁷⁶ Bk. Tâhâ 20/20; eş-Şu'arâ 26/32; en-Neml 27/10.

⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 322.

⁷⁸ el-Kasas 28/8.

⁷⁹ el-Kasas 28/9.

لموت denildiğini zikretmiştir.⁸⁰

Diğer bir örnek Mûsâ'nın kıptiyi öldürmesinden söz eden âyettir.⁸¹ Bu bağlamda "Bir peygamberin, kanı helal olmayan kimseyi öldürmesi nasıl doğru olur?" denilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Mûsâ düşmanı ile tartışmak ve onu uzaklaştırmak için ona yumruk attı. Fakat bu yumruğun ölümüne sebep olacağını düşünemedi. Kâdî Abdülcebbâr bu durumu çocuğunu ıslah etmeyi dileyerek onu terbiye eden, fakat ölümüne neden olan kimseye benzetmiştir. Dolayısıyla ona göre bu fiil peygamberler için caiz görülen küçük günah kabilindedir. Bu sebeple ardından "*Mûsâ, 'Bu şeytanın işidir' dedi.*"⁸² buyrulmuştur. Ayrıca o bu âyetin kulların fiillerinin Yüce Allah tarafından yaratılmadığına delalet ettiğini söylemiştir. Ona göre şayet böyle olmasaydı Mûsâ'nın; هذا من عمل الرحمن "Bu Rahman'ın amelidir." demesi gerekirdi.⁸³

Son bir örnek Kehf Sûresi 60-82. âyetlerinde anlatılan Mûsâ-Hızır kıssasını verebiliriz.⁸⁴ Bu kıssada Hızır'ın Mûsâ'ya söylediği "*Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin.*"⁸⁵ sözü hususunda şöyle denilmiştir: "Bu durum, sadece gayba vakıf olan Allah'ın ileride gerçekleşeceğini bildiği bir şey olduğu halde Hızır bu konuda nasıl kesin hüküm vermiştir?" Kâdî Abdülcebbâr Hızır'ın peygamberlerden olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Yüce Allah'ın bu bilgiyi ona bildirmesi mümkündür. Başka bir görüşe göre Hızır'ın çocuğu öldürdüğünü ve gemiyi deldiğini öğrendiğinde Mûsâ bunlara çok şaşırды. Bunlar ise sebebi bilinmediğinde sabredilmesi zor/imkânsız fiillerdendir. Bu açıdan Mûsâ'nın sabredemeyeceği düşüncesi kendisinde galip geldiği için Hızır bu şekilde söylemiştir. Bundan dolayı âyette "*İç yüzünü kavrayamadığın bir şeye nasıl sabredebilirsin?*"⁸⁶ buyrulmuştur. Kâdî Abdülcebbâr'ın zikrettiği diğer bir muhtemel yoruma göre ise ilgili ifadeden maksat Hızır'la olan yolculuğun Mûsâ'ya ağır gelmesidir. O bu görüşü إن فلاناً لا يقدر على سماع كلام فلان "Falan kişi, falan kimsenin sözünü işitmeye kadir olmaz." tabirine benzetmiştir. Zira burada bu kelamın o kimseye ağır geleceği kastedilmektedir.⁸⁷ Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr âyette belirtilen çocuğun

⁸⁰ Bk. Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 329.

⁸¹ el-Kasas 28/15.

⁸² el-Kasas 28/15.

⁸³ Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 332.

⁸⁴ Mûsâ'nın eşlik ettiği kişinin Hızır olduğu Kur'an'da değil hadislerde belirtilmiştir. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr Hızır kelimesini zikretmediği görülmektedir. Bunun yerine صاحب موسى "Musa'nın arkadaşı" tabirini kullanmıştır. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 268. Ayrıca Hızır'ın kimliğine dair tartışmalar için bk. Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003), 259-266.

⁸⁵ el-Kehf 18/67.

⁸⁶ el-Kehf 18/68.

⁸⁷ Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 267.

öldürülmesinin gerekçesine⁸⁸ yönelik de açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre her kim bu âyet üzerinde düşünürse böylece Yüce Allah'ın hikmetini ve adaletini, kişiyi itaate en fazla yakınlaştıran şeyleri yarattığını ve günaha götüren hususları ise yasakladığını bilir. Bu itibarla Allah, Sâd Sûresi 21-25. âyetlerinde anlatılan Hz. Dâvûd küfre girmesine sebep olacağı için Mûsâ'nın arkadaşına o çocuğun öldürülmesini emretmiştir. Bununla birlikte "*Ben bunu kendi re'yimle yapmadım.*"⁸⁹ sözünün Hızır'ın yaptığı şeylerin Yüce Allah'ın emri ve izniyle gerçekleştiğine delalet ettiği belirtilmiştir.⁹⁰ Kâdî Abdülcebbâr âyetin zahirine bağlı kalarak öldürülen çocuğun küçük yaşta olduğu görüşünü benimsediği, Hızır'ın çocuğu öldürmesini ise aslah ve hikmet düşüncesinden hareketle izah ettiği anlaşılmaktadır. Fakat müfessirlerin zikrettiği diğer bir görüşe göre çocuk buluş çağında olduğu için öldürülmeyi hak etmiştir. Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) ve İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) ilgili âyeti *كَاْفِرًا فَكَانَ كَاْفِرًا* و *أُمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ كَاْفِرًا* şeklinde okuması bu görüşe dayanak kılınmıştır.⁹¹

2.6. Hz. Dâvûd

Kâdî Abdülcebbâr Sâd Sûresi 21-25. âyetlerinde anlatılan Hz. Dâvûd ve ona gelen iki hasmın kıssasına yönelik bazı sorulara yer vermiştir. Bu noktada "*Sana davacıların haberi geldi mi? Hani onlar duvarı aşarak mabede girmişlerdi. Hani Dâvûd'un yanına girmişlerdi de Dâvûd onlardan korkmuştu. Onlar, 'Korkma! Biz, iki davacı grubuz. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir. Aramızda adaletle hükmet. Zulmetme ve bizi hak yola ilet' dediler.*"⁹² âyetiyle ilişkili şöyle denilmiştir: Onlar iki hasım olduğu halde mihraba tırmanmaları nasıl mümkün olur? Âyette neden *تَسْوَرُوا* ifadesi çoğul, *حُصْمَانِ* sözü ise tesniye getirildi? Ayrıca bir habere göre bu âyetler Uriya kıssası hakkındadır. Öyle ki Hz. Dâvûd askerlerinden biri olan Uriya'nın eşine ulaşmak için onu ölüme göndermiştir.⁹³

Sırasıyla bu sorulara cevap veren Kâdî Abdülcebbâr'a göre mihraba tırmananlar melektir. Bu noktada peygamberler zamanında meleklerden bu tür fiillerin sadır olması mümkün görülmüştür. Dolayısıyla gökten inen bu iki melek öncesinde yapmış olduğu fiilden dolayı Dâvûd'u uyarılmışlardır. Bu açıdan Kâdî Abdülcebbâr meleklerin uyarısı daha etkili olduğu için bu iki

⁸⁸ Bk. el-Kehf 18/80-81.

⁸⁹ el-Kehf 18/82.

⁹⁰ Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, 268.

⁹¹ Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 18/85; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tîb (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 7/2380; Kurtubî, *el-Câmî'*, 11/22.

⁹² Sâd 38/21-22.

⁹³ Benzer sorular için bk. Ebû'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'it-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 5/82; Kurtubî, *el-Câmî'*, 15/170.

meleğin gönderildiğini belirtmiştir. Ayrıca iki meleğin Hz. Dâvûd'u uyarmak için iki düşman suretinde geldiğinden, حُصَّان şeklinde nitelendiğini söylemiştir.⁹⁴ Burada işaret edecek olursak bu kişilerin insan ve melek olduğu hususunda iki görüş vardır. Râzî gibi bazı âlimler ilkinin,⁹⁵ diğerleri ise Kâdî Abdülcebbar gibi ikincisini tercih etmiştir. Örneğin ikinci görüşü tercih eden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), Hz. Dâvûd'un ibadet ettiği yerin insanın girmesi mümkün olmayan bir yükseklikte bulunduğunu, öyle ki bir insanın o duvarı tırmanabilmesi için çok sayıda yardımcı ve çeşitli aletlerle günlerce yahut aylarca uğraşması gerektiğini zikretmiş ve bu nedenle melek olarak anlaşılmasının daha doğru olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶ Farklı görüşlere işaret eden Kurtubî'ye göre âlimlerin çoğunluğu bu yorumu benimsemiştir.⁹⁷

Kâdî Abdülcebbar تَسْوَرُوا ifadesinin çoğul; حُصَّان kelimesinin ise tesniye getirilmesini "Başka manaları çağrıştırması itibariyle tesniye zikredilip cemi kastedilebilir." diyerek açıklamıştır.⁹⁸ Diğer taraftan Hz. Dâvûd'un işlediği günahın ne olduğu hususunda asılsız birçok rivayetin nakledildiğini söyler. Ona göre şayet Dâvûd'un rağbet ettiği kişi, ilgili rivayetlerde zikredilen Uriya ismindeki kadınsa bu dul birisidir. Bu sebeple Hz. Dâvûd bu kadına evlenme teklifi etmişti. Fakat öncesinde bu kadını başkası nişanlamıştı. Kadın da nişanlısı ile mutluymuştu. Ancak Hz. Dâvûd bu kadının nişanlı olup olmadığını araştırmadan ona evlilik teklifinde bulundu. Nişanlı bir kadına evlilik teklifinde bulunması küçük günah kabilinden olduğu için Allah onu uyardı. Kâdî Abdülcebbar Hz. Peygamber'in bir hadiste kişinin, kardeşinin evlenme teklifinde bulunduğu kadına evlenme teklif etmesini yasaklamasını buna delil göstermiştir. Bu noktada o hem bazı tefsir kaynaklarında⁹⁹ hem de Kitâbı-ı Mukaddes'de¹⁰⁰ Hz. Dâvûd'un askerlerinden birinin eşi Uriya ile zina ettiğine dair nakledilen rivayetlere şiddetle karşı çıkar. Ona göre peygamberlerin bulunduğu makama ve sahip oldukları sıfatlara dair hiçbir bilgisi olmayan kimselerin naklettikleri bu rivayetlere itibar edilmez. Zira

⁹⁴ Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'an*, 373.

⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/383.

⁹⁶ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 4/47.

⁹⁷ Bu noktada Kurtubî Meleklerin; "Biz iki davacıyız. Birimiz diğerine haksızlık etmiştir." demeleri nasıl mümkün olabilir? Zira bu bir yalandır, melekler ise böyle bir şeyden münezzehtir." sorusuna şöyle cevap vermiştir: "Bu durumda ifadelerde takdiri birtakım lâfızların bulunduğunu kabul etmemiz kaçınılmazdır. Buna göre o iki melek şöyle demiş gibidir: Farz et ki biz, biri diğerine haksızlık yapmış iki davacıyız. Sen de aramızda hak ile hüküm ver." Bk. Kurtubî, *el-Câmî*, 15/170.

⁹⁸ Abdülcebbar, *Tenzîhü'l-Kur'an*, 383.

⁹⁹ Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/186; Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru l-hyâi't-türâşi'l-'Arabî, 2002), 22/499; el-Hüseyn b. Mesud el-Ferra Beğavî, *Medîlmu't-Tenzil* (Beyrut: Dâru Tayyibe Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1417), 7/82.

¹⁰⁰ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), 2Sa.12:1-7.

Yüce Allah ancak bu tür günahlardan aranmış olanı peygamber olarak gönderir. Bu bakımdan Kâdî Abdülcebâr peygamberlerin ne büyük ne de çirkin olduğunu bildikleri küçük günah işlemeyeceklerini belirtmiştir. Buna göre Hz. Dâvûd, Uriya ismindeki kadına nişanlı olduğunu bilmeyerek evlilik teklifinde bulunmuş, fakat bu durumu araştırmadığı için Allah onu uyarıp cezalandırmıştır. Hâlbuki bunu araştırsaydı nişanlı bir kadına evlilik teklifinde bulunmazdı.¹⁰¹ Bu minvalde ona göre “*Biz de bunu ona bağışladık.*”¹⁰² sözü, Hz. Dâvûd’un bu fiilinin kendi şeriatinde haram olduğuna delalet eder.

2.7. Hz. Süleyman

Kâdî Abdülcebâr özellikle Neml Sûresi’nde anlatılan Süleyman kıssasıyla alakalı bir dizi soru ve cevaba yer vermiştir. Yer verilen sorulardan birisi karıncanın Süleyman’la konuşmasıdır.¹⁰³ Bu bağlamda “Hz. Süleyman’ın karıncanın sözünü işitmesi ve karıncadan bu sözün sadır olması nasıl mümkün olur?” denilmiştir. Ona göre Hz. Süleyman karıncaların bulunduğu yerden geçtiği esnada Allah’ın o karıncayı konuşturması, böylece Süleyman’ın ordusunun kendilerini ezeceğini bilmeleri mümkündür. Zira mucize kabilinden olan bu tür olaylar pekâlâ peygamberler zamanında gerçekleşebilir.¹⁰⁴

Başka bir soru ise Hz. Süleyman’ın Hüdhüd’le olan münasebetiyle alakalıdır. Bu noktada “*Süleyman, kuşlara göz atıp yokladı ve şöyle dedi: Hüdhüd’ü niçin göremiyorum? Yoksa kayıplara mı karıştı? Bana (mazeretini gösteren) apaçık bir delil getirmediği kesinlikle onu ağır bir şekilde cezalandıracağım, ya da kafasını keseceğim.*”¹⁰⁵ âyetine yönelik şöyle denilmiştir: “Hz. Süleyman’ın bu sözü mükellef kılınmayan bir kuş hakkında söylemesi öyle ki azarlayarak ona eziyet edeceğini bildirmesi, ayrıca kuştan apaçık bir delil getirmesini istemesi ve Hüdhüd’ün Hz. Süleyman’ın sözündeki muradı anlayıp ona Sebe kraliçesinin haberini getirmesi nasıl mümkün olur?”¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr’a göre Allah bu kuşu Hz. Süleyman’ın emrine vermiştir. Dolayısıyla bu kuş, konuşması her ne kadar âdeten imkânsız olsa da kuşların içerisinde Hz. Süleyman’ı anlamaya en yakın olanıydı. Bu minvalde o, Hz. Süleyman’ın yaşadığı dönemde Yüce Allah’ın ilham yoluyla bu sözleri kuşlara bildirmesini mümkün görmüştür. Ayrıca öncesinde Hz. Süleyman, sadece kuşların ve özellikle Hüdhüd’ün bildiği birtakım işler yapmış olabilir. Diğer yandan ona göre “*Onu ağır bir şekilde cezalandıracağım.*” sözünden murat, Hüdhüd’ü terbiye etmektir. Kâdî Abdülcebâr bu ifadeyi, henüz mükellef

¹⁰¹ Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 382.

¹⁰² Sâd 38/25.

¹⁰³ en-Neml 27/18-19.

¹⁰⁴ Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 325.

¹⁰⁵ en-Neml 27/20-21.

¹⁰⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 325. Râzî de tefsirinden buna benzer sorulara yer vermiştir. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/550.

olmayan fakat buluğa yaklaşan kimse için terbiye etmek amacıyla bu türden sözlerin söylenmesine benzetmiştir. Dolayısıyla âyetteki ifade bu kabildendir. Hz. Süleyman'ın kuşun kafasını keseceğini söylemesini ise “Bu fiil, Hz. Süleyman'ın şeriatinde caiz olabilir.” diyerek izah etmiştir. Kādî Abdülcebbâr bu durumu, İslâm dininde yenilmesi için kuşun kesilmesinin helal olmasına benzetmiştir.¹⁰⁷

Diğer bir soru ise “*Kitaptan bilgisi olan biri, 'Ben onu, gözünü kapayıp açmadan önce sana getiririm' dedi.*”¹⁰⁸ âyetiyle ilişkilidir. Bu noktada “Hüd-hüd'ün Sebe kraliçesinin tahtının uzak bir yerden bu kadar kısa bir sürede alıp getirilmesi nasıl mümkün olur? Zira bu durumun âdeten imkânsız olduğu bilinmektedir.” denilmiştir. Kādî Abdülcebbâr'a göre bir hareket ve fiilin ulaşacağı nihai hız bilinmez. Bu açıdan hiçbir hızlı yoktur ki ondan daha hızlısı bulunmasın. Yüce Allah o kuşa böyle bir kuvvet verdiğinde bu kadar bir süre içerisinde uzak bir yere gidip gelmesi pekâlâ mümkündür. Öte yandan Kādî Abdülcebbâr “*Gözünü kapayıp açmadan önce*” sözünün, kuşun hızını mübalağa eden bir manada kullanıldığını belirtmiştir. Zira bu söz son derece hızlı durumlar için kullanılır. Ayrıca ona göre onun gözünü açıp kapatması arasında belli bir süre de geçmiş olabilir. Çünkü bir yöne doğru dikkatli bakan kimsenin bakışının uzaması ve sonra gözünü kapaması muhtemeldir. Dolayısıyla ona göre âyetteki ifade, bir şeyin hızını belirten bir deyim olarak anlaşılacağı gibi zahiri manaya da gelebilir.¹⁰⁹

Son bir örnek şu âyeti zikredebiliriz: “*Andolsun, biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi.*”¹¹⁰ Bu âyetle alakalı olarak “Bazı rivayetlerde nakledildiği üzere Hz. Süleyman'dan nübüvvetin çekilip alınması ve tahtında bazı şeytanların olması nasıl doğru olur?” şeklinde sorulmuştur.¹¹¹ Kādî Abdülcebbâr'a göre Hz. Süleyman'ın imtihanına ve sonrasında Allah'a tövbe etmesine sebep olan olayla ilgili kaynaklarda nakledilen pek çok rivayet uydurmadır.¹¹² Öte yandan bu rivayetler içerisinde Hz. Süleyman'ın çok hanıma ve köleye sahip olması üzerinde tefekkür ettiğine ve onlardan çokça çocuk yapmak istediğine dair nakledilen rivayetin sahih olduğu söylenmiş ve ilgili olay bu durumla ilişkilendirilmiştir. Kādî Abdülcebbâr'ın zikrettiği bu rivayete göre Allah'ın verdiği güç sebebiyle Hz. Süleyman “Tek bir gecede eşlerimle birlikte olacağım, böylece onlar hamile kalacak ve benim çok sayıda çocuğum olacak” demiş fakat “inşallah” demeyi unutmamıştır. Sonra Hz. Süleyman bunu yapmış an-

¹⁰⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 326.

¹⁰⁸ en-Neml 27/40.

¹⁰⁹ Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 326.

¹¹⁰ Sâd 38/34.

¹¹¹ Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 373.

¹¹² Bu tür rivayetler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/196; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 10/3241; Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-Beyân*, 22/533.

cak eşlerinden sadece biri hamile kalmıştır. O da yaratılış itibariyle bedeni tam olmayan ölü bir çocuk doğurmuştur. Sonra bu ölü ceset onun tahtına konulmuştur. Dolayısıyla Hz. Süleyman'ın eşleriyle birlikte olup çok çocuk sahibi olmayı "inşallah" demeden temenni etmesi bir tür günah olduğu için Allah onu uyarmıştır. Oysa ona yakışan az ya da çok olsun rızık olarak vereceği çocuklar hususunda tamamen yüce Allah'a yönelmekti. Neticede Hz. Süleyman hatasını anlayıp Allah'a yönelmiş ve yaptığından tövbe etmiştir. Kādî Abdülcebbâr nakledilen haberler içerisinde sahih olan rivayete göre âyette işarette bulunulan olayın bu şekilde cereyan ettiğini, buna mukabil Hz. Süleyman'ın peygamberlikten azledildiğine, mülkünün ve mührünün alınıp bazı şeytanlara geçtiğine, bu şeytanın onun eşleriyle birlikte olduğuna yönelik rivayetlerin sahih olmadığını vurgulamıştır. Zira bu rivayetlerde anlatılan durumlar peygamberler için caiz olmayıp Allah peygamberlerin değerini/makamını üstün kılmıştır.¹¹³ Keza Râzî de bu hususta asılsız rivayetleri sırasıyla zikrederek eleştirmiş ve makbul yorumlar arasında Kādî Abdülcebbâr'ın tercih ettiği rivayete yer vermiştir.¹¹⁴ Ayrıca Beydâvî (ö. 685/1286) de bu rivayetin, merfû olarak nakledildiğini ve en zahir görüş olduğunu belirtmiştir.¹¹⁵

2.8. Hz. İsâ

Kur'ân'da kendisinden en çok söz edilen peygamberlerden biri Hz. İsâ'dır. Kādî Abdülcebbâr çeşitli âyetlerde Hz. İsâ kıssasıyla alakalı pek çok soru ve cevabına yer vermiştir. Bunlardan birisi Hz. İsâ'nın beşikte konuşup Allah'ın kulu olduğunu, kendisine kitap ve hikmet verildiğini söylemesidir.¹¹⁶ Bu bağlamda ilgili konudan bahseden Âl-i İmrân Sûresi 46. âyetinde şöyle denilmiştir: "Âdete muhalif olduğu halde Hz. İsâ'nın beşikte konuşması nasıl mümkün olur? Öyle ki bir bebeğin dili nasıl bu şekilde konuşmaya elverişli hale gelir ve aklı (bu sözleri söyleyecek şekilde) tam olur?"¹¹⁷ Keza Meryem Sûresi 29-31. âyetlerinde de benzer bir soru şöyle zikredilmiştir: "Yeni doğan bir çocuğun bu şekilde konuşması, namaz ve zekâtla mükellef tutulması nasıl doğru olur? Bunun caiz olması ile ölümlerin mükellef tutulması arasında nasıl bir fark vardır?"¹¹⁸

Ona göre bu durum âdetin dışında gerçekleşmesi itibariyle bir mûcizedir. Bu bakımdan Allah henüz bebek iken İsâ'ya konuşması için güç vermiş ve onun zihnini olgunlaştırmıştır. Nitekim Allah bir bebeğin aklını tam kılmaya ve bedenini güçlendirmeye kadirdir. Kādî Abdülcebbâr, Hz. Meryem'e

¹¹³ Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 374.

¹¹⁴ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/392-395.

¹¹⁵ Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Omer el-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve Esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed 'Abdurrahman el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 5/29.

¹¹⁶ İlgili âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/46; el-Mâide 5/110; Meryem 19/29-33.

¹¹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 85.

¹¹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 273.

atılan iftiraları reddetmesi ve onun masumiyetini ortaya çıkarması için Allah'ın Hz. İsa'yı bu şekilde konuşturduğunu belirtmiştir. Ona göre şayet Hz. Meryem'in masumiyetinin ortaya çıkarılması sonraya bırakılmış olsaydı bu durum fesada neden olurdu. Henüz bebekken İsa'dan böyle bir şeyin zuhur etmesi annesinin beraati açısından son derece etkili olmuştur. Dolayısıyla ona göre âdeten bir kimsenin akli ve kuvveti buluşa erdikten sonra tam olsa da Yüce Allah çeşitli maslahatlar gereği küçük bir çocuğu bu şekilde konuşturabilir. Fakat Allah âdet ve maslahat gereği bir kimsenin aklını ve dilini genellikle olgunluk döneminde kemale erdirir. Şayet böyle olmasaydı aklın kemali bakımından küçük çocuk ile olgun kimse aynı olurdu.¹¹⁹ Diğer taraftan Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah'ın Hz. İsa'ya bebeklik döneminde namaz ve zekâtı emretmesi o anda bunların ona vacip olmasını gerektirmez. Zira bu, bir tür vasiyet kabilinden olup vasiyetin yerine getirilmesi sonraya bırakılabilir.¹²⁰

Diğer bir misal Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesinden söz eden şu âyettir: *"Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yaratırım."*¹²¹ Hz. İsa'nın hâlik/yaratıcı olmadığı halde böyle demesinin nasıl caiz olduğu sorulmuştur. Ona göre dil açısından fiil işlemeye kadir olan herkes için "takdir etmek" manasında خلق kullanılabilir. Ancak bu fiilin din/şariat bağlamı dışında mutlak kullanılması doğru olmayıp bir isim ya da sıfatla takyit edilmesi gerekir. Kâdî Abdülcebâr bu durumu eve ya da köleye izafe etmeksizin *إن فلانا رب* "Falan kimse rabdir/efendidir." şeklinde denilemeyeceğine benzetmiştir. Oysa doğru olan "Kölenin efendisi" ya da "Evin efendisi" denilmesidir. Bu noktada "Hz. İsa Yüce Allah'ın diriltmesi gibi mi ölüleri diriltti?" şeklindeki soruya cevap veren Kâdî Abdülcebâr'a göre Allah İsa'ya diriltmeyi değil çamurdan kuş yaratmayı nispet etmiştir. Bundan dolayı âyette; *"Allah'ın izni ile ölüleri diriltir."*¹²² buyrulmuştur. Bu açıdan bizzat diriltten Allah olduğu için Hz. İsa nübüvvet iddiasında bulunduğu esnada bu fiili Allah'a izafe etmiştir. Fakat İsa bu fiilin sebebi olduğundan diriltme ona nispet edilmiştir.¹²³

Başka bir misal *"Andolsun, 'Allah, Meryem oğlu Mesih'tir', diyenler kesinlikle kâfir oldular."*¹²⁴ âyeti zikredilebilir. Bu minvalde "Hristiyanlar içinde İsa'nın, Allah olduğunu söyleyen bir kimse bulunmadığı halde bu söz nasıl doğru olur?" şeklinde bir soru sorulmuştur. Ona göre her ne kadar doğru- dan olmasa da manen böyle söylemişlerdir. Nitekim Hristiyanlardan "Allah Mesih seçti ve onu insanlık mertebesinde ilâh derecesine yükseltti. Öyle ki o ölüleri diriltir. Bundan dolayı ona ibadet etmek gerekir." diyenler vardır.

¹¹⁹ Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 85-86.

¹²⁰ Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 274.

¹²¹ Âl-i İmrân 3/49.

¹²² Âl-i İmrân 3/49.

¹²³ Abdülcebâr, *Tenzihü'l-Kur'an*, 86.

¹²⁴ el-Mâide 5/17.

Kâdî Abdülcebbâr bu sebeple Yüce Allah'ın “*Oysa Mesih şöyle demişti: 'Ey İsrailoğulları! Yalnız, benim de Rabbiniz, sizin de Rabbiniz olan Allah'a kulluk edin.'*”¹²⁵ şeklinde buyurduğunu belirtmiştir.¹²⁶ Bu çerçevede diğer bir soru “*Andolsun, 'Allah, için üçüncüsüdür' diyenler kâfir oldu.*”¹²⁷ âyetiyle ilişkilidir. Buna göre Hristiyanların âyetteki bu sözü söylemediği, bilakis ilâhı bir olarak kabul ettikleri, fakat baba, oğul ve ruhu'l-kudus şeklinde üç unsur olarak nitelendikleri söylenmiştir.¹²⁸ Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah, *ثالث ثلاثة* “üç ilâhın üçüncüsü” ifadesini söylediklerine yönelik onlardan bir nakilde bulunmamıştır. Aksine âyette onların *ثَالِثٌ ثَلَاثَةٍ* “üçün üçüncüsü” dedikleri tahkiye edilmiştir. Böylece onlar Allah'la birlikte oğul ve ruhu'l-kudus'un kadim varlıklar olduğunu iddia etmiştir. Bu noktada o, meseleyi kelâmî bir tartışmaya dönüştürerek “Allah'ın ilim, kudret ve hayat gibi kadim sıfatları vardır.” diyen Müşebbihe'nin bu şekilde hak olan mabudu birden fazla takdir ettiğini söyleyerek sert bir eleştiride bulunmuştur.¹²⁹

2.9. Ashâb-ı Kehf

Kur'ân'da Kehf Sûresi 9-26. âyetlerinde müşrik bir kavmin içinde Allah'ın birliğine iman eden bir grup gencin bu inançlarını açık bir şekilde dillendirerek putperestliğe karşı çıkmaları, bu nedenle öldürülmekten ya da zorla din değiştirmekten kurtulmak için bir mağaraya sığındıkları, yanlarında bulunan bir köpekle o mağarada uykuya daldıkları ve neticede 309 yıl gibi uzun bir sürenin sonunda uyandıkları anlatılmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr Ashâb-ı Kehf olarak adlandırılan bu kıssayla alakalı birkaç soru ve cevabına yer vermiştir. Bunlardan birisi kıssanın hemen girişinde zikredilen şu âyettir: “*Yoksa sen, (sadece) Ashab-ı Kehf ve Ashab-ı Rakîm'i mi bizim ibret verici delillerimizden sandın?*”¹³⁰ Bu noktada “Hz. Peygamber onların durumuna dair hiçbir şey bilmediği halde Allah'ın söze *أَمْ حَسِبْتُمْ* ‘Yoksa sen (böyle) mi sandın’ ifadesiyle başlaması nasıl doğru olur?” şeklinde sorulmuştur. Ona göre Arap dilinde bu tür ifadeler bir kimsenin ilgili durumla alakalı herhangi bir bilgisi olmasa da tekit için sözün başında getirilebilir. Kâdî Abdülcebbâr benzer bir anlatım tarzının başka âyetlerde de kullanıldığını belirtmiştir.¹³¹ Bir başka yoruma göre ise bu kıssa hakkında Hz. Peygamber'e soru sorulduğu için Yüce Allah'ın bu şekildeki sözü başlaması uygun olmuştur.¹³²

Bir başka soru ise “*Uykuda oldukları hâlde, sen onları uyanık sanır-*

¹²⁵ el-Mâide 5/72.

¹²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 136.

¹²⁷ el-Mâide 5/73.

¹²⁸ Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 136.

¹²⁹ Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 137.

¹³⁰ el-Kehf 18/9.

¹³¹ Bk. el-Furkân 25/44.

¹³² Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'ân*, 262.

sin.”¹³³ âyetine yönelik olup “Bu söz nasıl doğru olur? Zira şahit olunan/tecrübe edilen duruma göre uykudaki kimsenin hali, uyanık olanınkinden farklıdır.” denilmiştir.¹³⁴ Ona göre uykuda oldukları halde gülümsemeleri ve gözlerinin açık olması, bu yüzden de uyanık kimse gibi zannedilmeleri mümkündür. Bu durumun Yüce Allah’ın hayret verici âyetlerinden biri olduğu belirtilmiştir. Kādî Abdülcebbar ilgili âyetlerin ardından gelen “*Böylece onları dirilttik.*”¹³⁵ sözünden hareketle bazılarının onların uykuda değil ölü olduğu görüşünü benimsediğini nakletmiştir. Zira bu görüşte olanlara göre بعث fiili Yüce Allah’ın ölümden sonra diriltmesini bildirir. Kādî Abdülcebbar ise ilk görüşün daha doğru olduğunu söylemiştir. Bu açıdan Allah mağara ashabını uzun süre uyur halde kıldığı için ardından “*Böylece onları uyandırdık.*” şeklinde buyurmuştur.¹³⁶ Dolayısıyla ona göre بعث fiili “uyan-dırmak” anlamında kullanılmıştır.

2.10. Fil Vak’ası

Fîl Sûresi’nde Hz. Peygamber’in doğumundan takriben üç ay önce siyasi, dini ve ekonomik gerekçelerle Ebrehe ordusunun beraberindeki fillerle Kâbe’yi yıkmak için harekete geçtiğinden, fakat Allah’ın kuş sürüleri göndererek onları helâk ettiğinden bahsedilmektedir. Kādî Abdülcebbar ilgili olayın Kur’ân’daki anlatısı bağlamında iki suale yer vermiştir. Birincisi şöyledir: “Küçük bir kuşun taş atması ve bu taşın Allah’ın ilgili sûrede zikrettiği üzere insanları (helâk edecek şekilde) etkilemesi nasıl mümkün olur?” Ona göre bu, iki açıdan mümkündür. Birincisi Yüce Allah kuşların kuvvetini attırmış olabilir. Böylece onların attıkları taşlar büyük bir etki meydana getirir. Bu minvalde Kādî Abdülcebbar, bu taşın etki ve gücüne dair şöyle bir nakilde bulunmuştur: “Bu taş atılın ve atın içine nüfuz edip onları tamamen parçalıyordu.” İkinci yoruma göre kuş taşı attığında Yüce Allah o taşı kuvvetli bir etki oluşturacak şekilde şiddetle aşağı indirmiş olabilir. Bu bakımdan kuş, normal olarak taşı atmakta, ancak Allah o taşta şiddetli bir etki meydana getirmektedir.¹³⁷ Dikkat edilirse Kādî Abdülcebbar ilgili olayı Allah’ın kudretine atıfla bir mucize olarak kabul etmektedir.

Bu çerçevedeki ikinci soru ilgili olayın mucize olmasıyla ilişkili olup şöyledir: “Bu olayın yaşandığı dönemde bir peygamber olmamasına rağmen böyle bir hadise nasıl vuku bulmuştur? Zira bu, (peygamberlerin gösterdiği) büyük mucizelerden birisidir.” Kādî Abdülcebbar, o dönemde bu olayın kendisi için mucize kılınan bir peygamberin olması gerektiğini söyler. Nitekim Hz. Peygamber’den önce Allah çeşitli kavimlere peygamberler gönder-

¹³³ el-Kehf 18/18.

¹³⁴ Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur’ân*, 262.

¹³⁵ el-Kehf 18/19.

¹³⁶ Kādî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur’ân*, 262.

¹³⁷ Kādî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur’ân*, 483.

miştir. Dolayısıyla ona göre bu olayın önceden gönderilen peygamberlerden birisinden zuhur etmiş olması imkânsız değildir. Bu noktada o Hâlid b. Sinân ve Kus b. Sâide'nin Hz. Peygamber'den önce Câhiliye Araplarına peygamber olarak gönderilmiş olacağını ve bu olayın da onlar eliyle gerçekleşebileceğini düşünür. Nitekim Hz. Peygamber'in Hâlid b. Sinân hakkında, "Hâlid kavminin kaybettiği bir nebidir.;" Kus b. Sâide hakkında ise "O kıyâmet gününde tek bir ümmet olarak diriltilecektir." şeklinde söylediğini nakletmiştir.¹³⁸ Buna göre Kâdî Abdülcebbâr bu olayı Hz. Peygamber'in bir mûcizesi olarak gören yaklaşımı kabul etmemektedir. Zira Râzî'nin belirttiği üzere Ehl-i Sünnet risâletin tesis edilmesi için bir kimse peygamber olarak gönderilmeden önce onun adına birtakım mûcizelerin gerçekleşmesi mümkün görmüş ki bu irhâs olarak isimlendirilmiştir.¹³⁹ Böylece Ehl-i Sünnet bu olayın Hz. Peygamber'in konumunu ve risâletini teyit eden bir mûcize olduğunu söylemektedir. Ancak kelâm literatüründe "İrhâs" kavramı; "Peygamberlerden nübüvvet öncesi dönemde sadır olmuş hârikulâde olaylar"¹⁴⁰ şeklinde tanımlansa da Ehl-i Sünnet'in bu yorumunda irhâsın kapsamı, peygamberlerin doğum öncesindeki olayları kapsayacak tarzda genişletildiği anlaşılmaktadır. Buna mukabil Kâdî Abdülcebbâr mûcizenin nübüvvet iddiasıyla gerçekleştiğini, dolayısıyla risâlet öncesi dönemde böyle bir iddia mümkün olmadığından irhâsât türü olayları doğru bulmadığı görülmektedir. Fakat Fil Vak'ası'ndaki gibi böyle bir olay vuku bulmuşsa bunun sonradan gelecek olan değil, öncesinde gönderilen bir peygamberin mûcizesi olduğunu vurgulamıştır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Tenzîhü'l-Kur'ân'dan hareketle klasik dönemde Kur'ân kıssalarına yöneltilen sorular ve bunlara verilen cevaplar tespit edilmeye, aynı zamanda Kâdî Abdülcebbâr'ın kıssalara nasıl yaklaştığı belirlenmeye çalışılmıştır. Eserde kıssalara yönelik zikredilen soru ve cevapların benzerlerini diğer müfessirlerin eserinde de görmek mümkündür. Fakat *Tenzîhü'l-Kur'ân* soru ve cevap tarzında bir yöntemle sahip olduğu için konuya dair daha kapsamlı ve sistematik bir görünüm arz etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr Kur'an'daki hemen her kıssa ile alakalı sorulara yer verir. Buna göre ilgili soruların önemli kısmının peygamberlerin masumiyeti ve hârikulâde türünden olaylarla ilişkili olduğu görülmektedir. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr peygamberlerin risâletine halel getirecek rivayet ve anlayışları eleştirerek ilgili âyetleri risâlet makamına uygun bir çerçevede yorumlar ve bu yöndeki rivayetleri sahih kabul eder. Özellikle Kitab-ı Mukaddes'te ve İsrâiliyat türü rivayetlerde peygamberlere nispet edilen büyük günah kabilinden fiilleri

¹³⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, 483.

¹³⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32/289.

¹⁴⁰ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 158.

kesin bir dille reddeder. Bu bakımdan peygamberlerin ismet sıfatına büyük önem verir.

Kādî Abdülcebbâr, soruları cevaplarken farklı görüşlere de yer vermiş ve çoğunlukla bu görüşler arasında tercihte bulunmuştur. Tercihinde bulunduğu görüş bir şekilde kelâmî konularla ilişkili ise mezhebi temayülü bu görüşü benimsemesinde etkili olmuştur. Bu açıdan Mu'tezile'nin genel prensiplerine sadık kalmıştır. Öyle ki yer yer sözü güncel kelâmî tartışmalara getirerek ilgili kıssalardan hareketle muhalif görüşte olan Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye gibi mezheplerin görüşlerini sert bir şekilde eleştirmiştir. Tartışılan konuların başında özellikle Allah'ın sıfatları, ilk insan, kulların filleri, mucize, peygamberlerin ismet sıfatı gibi konular gelir. İslâm ilim geleneginde kıssaların kelâmî okumaya tabi tutulduğunu göstermesi açısından Âdem-Havvâ ve İblis kıssasıyla ilgili Kādî Abdülcebbâr'ın yer verdiği soruların benzerlerini, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* isimli eserinde zikretmesi dikkat çekicidir.¹⁴¹ Bu durum, tarihte yaşanmış hadiseler olmasına rağmen kıssaların da kelâmî tartışmalara konu olduğunun somut göstergelerinden birisidir.

Kādî Abdülcebbâr, kıssalarda âdetin dışında gerçekleşen hadiselerle dair soru ve şüphelere büyük oranda mûcize anlayışıyla cevap vermiştir. Bu bakımdan hârikulâde türünden olayları, Allah'ın kudretini merkeze alarak izah etmiş ve bu olayların olgusallığını/yaşanmışlığını ihlal veya iptal eden anlayışlardan uzak durmuştur. Şöyle ki ilgili olayı bir temsil olarak değerlendirme ya da aklıleştirme yerine tarihsel yaşanmışlığından hareketle açıklamaya çalışmış ve bu doğrultuda bilhassa hârikulâde türünden olaylar için mûcize anlayışını etkin bir çözüm olarak kullanmıştır. Bu açıdan akli güçlü bir şekilde kullanmasına rağmen mûcizelere yaklaşımı büyük oranda geleneksel anlayışla örtüşmektedir. Ayrıca hem ilgili sorular hem de Kādî Abdülcebbâr'ın verdiği cevaplar dikkate alındığında bazılarının iddia ettiğinin aksine klasik dönemde Kur'ân kıssalarının tarihsel gerçekliğinin sorgulanmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki kıssalardaki kimi ifadelerle yönelik mecazî yorumlar yapılsa da metodolojik ve kategorik düzeyde bir sorgulamadan bahsetmek mümkün değildir.

Kâdî'nin eserinde yer alan sorular kıssaların tarihsel gerçekliğine dair kategorik bir sorgulamayı bildirmese de bazılarının modern dönemde yapılan itirazlarla örtüştüğü görülmektedir. Özellikle kuşların Hz. Süleyman'la konuşması gibi âdetin dışında gerçekleşen olaylarla ilgili günümüzdekine benzer itirazların o dönemde de yapıldığı fark edilmektedir. Fakat günümüzdeki bazı Müslüman çevrelerin bu türden olayları rasyonalize etme teşebbüsüne karşılık akli düşüncenin önemli temsilcilerinden olan Kâdî'nin

¹⁴¹ Bk. Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Müessesetü'l-Halebî, 1997), 1/15-16.

böyle bir anlayıştan uzak durması dikkat çekicidir. Bu durum Mu'zelile'nin akılcılığı ile bugünkü akılcı düşünce arasında önemli bir fark olduğuna işaret eder. Kanaatimizce Mu'tezile'nin akılcı düşüncesi bir şekilde nassa bağlı kalırken, bu günkü akılcı eleştiri ise Batı'da ortaya çıkan Natüralist ve Pozitivist bir paradigmaya dayanmaktadır. Bu iki anlayış, klasik ve modern tarih algısındaki farklılığı da yansıtmaktadır. Zira teolojik tarih algısı, olup biten her şeyi yüce yaratıcıya referansla izah ederken modern dönemde ortaya çıkan Pozitivist tarih anlayışı ise tarihsel hadiseleri doğal sebeplere atıfla açıklamaya çalışır.¹⁴²

Eserdeki soruların bir kısmının İslâm dışı, diğer bir kısmının ise İslami çevrelerden sadır olduğu görülmektedir. Özellikle Hz. İsrâ'nın beşikte konuşması gibi mucize kapsamındaki hadiselerle dair yöneltilen soruların İslâm dışı çevrelerden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nitekim bunlar Melâhîde ve Ashâbu't-Tabâi olarak isimlendirilmiştir. İslâm çevrelerden yöneltilen sorular ise Cebriyye, Kaderiyye, Hâriciyye, Müşebbihe gibi farklı mezheplerden sadır olmuştur. Bu noktada Kâdî Abdülcebbar'ın kıssalar üzerinden bir mezhep savunusu yaptığı söylenebilir. Öte yandan eserdeki bazı sorular ilgili kıssanın Kur'an'daki anlatım tarzıyla ya da bazı ifadelerin dilsel delaletiyle ilişkilidir. Kâdî Abdülcebbar bu türden sorulara Arap dilinin üslup ve ifade özelliklerinden hareketle cevap vermiştir. Bu doğrultuda yer yer Arap şiirinden ve dilinden deliller sunmuştur. Buna göre Arap dilinin üslup ve ifade özelliklerinin bilinmemesi kıssalara dair bazı soru ve müşkil durumların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Aslında bu durum sadece kıssalara has olmayıp Kur'an'ın bütün âyetleri için geçerlidir.

Kâdî Abdülcebbar bazen Hz. Nûh'un ömründen bahseden âyette olduğu gibi âyetlerin zahirine bağlı kalarak ilgili soruları cevaplar. Bu minvalde Kâdî Abdülcebbar'ın, Mu'tezili bir âlim olması hasebiyle özellikle haberi sıfatlar bağlamında tevili yaygın ve güçlü bir şekilde kullanmasına rağmen kıssalar konusunda âyetin zahirine bağlı kalarak yer yer tevil karşıtı bir tutum sergilemesi dikkat çekicidir. Hatta Kâdî Abdülcebbar âyetin zâhirine bağlılığını sadece kıssalarla alakalı konularda değil diğer bazı hususlarda da sürdürmüştür. Örneğin *وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَىٰ ذَهَابٍ بِهٖ لَفَارِطُونَ* "Biz, gökten belli bir ölçüde su indirdik de (faydalanmanız için) onu yeryüzünde tuttuk. Bizim onu tamamen gidermeye de muhakkak gücümüz yeter."¹⁴³ âyeti bağlamında "Su buluttan yağmasına rağmen Allah'ın onu semadan indirmesi nasıl doğru olur?" sorusunu âyetin zahirine bağlı kalarak cevap vermeye çalışmıştır. Ona göre Allah suyu semadan indirir ve onu buluta yükler. Sonrasında ise buluttan yeryüzünü indirir. Doğru görüşün bu olduğunu zikreden Kâdî Abdülcebbar, bazılarının "Su, buhar olarak yeryü-

¹⁴² Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi* (İstanbul: Notos Yayınları, 2010), 66.

¹⁴³ el-Mü'minûn 23/18.


zünden semaya çıkar. Sonra bulut onu yüklenir. Ardından bulut dağılır ve suyu yeryüzüne iner.” şeklinde söylediğini belirtir. Kādî Abdülcebbar, Allah'ın sözünün bu kimselerin görüşlerinden daha doğru olduğunu zikrederek bu görüşü reddeder.¹⁴⁴ Oysa vakıa Kādî Abdülcebbar'ın reddettiği görüşle örtüşmektedir. Bu durum bazen bir müşkili çözerken ya da cevaplar-ken başka müşkillerin ortaya çıktığını göstermektedir. Son olarak belirtmek gerekirse araştırmamızın kapsamı itibariyle *Tenzihü'l-Kur'an*'dan hareketle modern dönemdeki tartışmalara nispeten klasik dönemde kıssalara ne çeşit soruların yöneltildiği ve bunlara nasıl cevaplar verildiği tespit edilmeye çalışıldığı için Kādî Abdülcebbar'ın tercih ve yorumlarını inceleyen, daha başka müstakil ve yeni araştırmalara ihtiyaç duyulduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA


- Adam, Bakî. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2016.
- Akto, Arif. “Kādî Abdülcebbar ve Kur'an'ı Tefsir Metodolojisi”. *Kur'an ve Yorumu -İlk Üç Yüz Yıl-* 2. ed. alil Rahman Açar. 17-33. Ankara: Azde Ajans Matbaacılık, 2019.
- Ateş, Abdurrahman. “Hz. İbrahim'e İsnad Edilen Üç Yalan (Kur'an ve Kitâb-ı Mukaddes Bağlamında Eleştirel Bir Yaklaşım)”. *EKEV Akademi Dergisi* 8/18 (2004), 75-88.
- Beğavî, el-Hüseyn b. Mesud el-Ferra. *Meâlimu't-Tenzil*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 4. Basım, 1417.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Omer el-Şîrâzî el-. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. ed. Muhammed 'Abdurrahman el-Mar'asî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1418.
- Birişik, Abdulhamit. *Hind Altıktası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bozkuş, Metin. *Kādî Abdülcebbar ve Tefsiri Tenzihü'l-Kur'an anî'l-Medâin*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990.
- Bozkuş, Metin. “Kādî Abdülcebbar ve 'Tenzihü'l-Kur'an anî'l-Medâin' adlı Eserinin Değerlendirilmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1999), 357-384.
- Çifçi, Hatice Büşra Türkcan. *Bir Tefsir Eseri Olarak el-Esile ve'l Ecvibe Başlıklı Eserler -el-Esiletü'l Mufahhame fi'l-Ecvibeti'l-Müfehhome Örneği-*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Çonkor, Burhan. “Kur'an'a Dair Bir Soru-Cevap Risalesinin İçerik ve Alana Katkısı Açısından Değerlendirilmesi”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2023), 455-482.
- Dartma, Bahattin. “Hz. Âdem'in Dışlandığı Cennetin Dünyası Meselesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 11-22.
- Gengil, Veysel. *Tefsir Geleneğinde Soru-Cevap Metodu (Zemahşerî ve Peygamber Kıssaları Bağlamında)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *Kur'an'da Anlatım Sanatı, el-Fennu'l-Kasasî*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tîb. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

¹⁴⁴ Kādî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an*, 296.

- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi Kâdî Abdülcebbar*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen. *Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-me'tâ'in*. thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe. Mısır: Mektebetü'n-Nâfize, 2006.
- Karataş, Ali - Aksoy, Soner. "Bir Kur'an Savunusu Örneği: Kâdî Abdülcebbar'ın Tenzihü'l-Kur'ân 'ani'l-Metâ'in Adlı Eseri". *Prof. Dr. Ali Özek'in Hatırasına Armağan*. ed. Bedreddin Çetiner. 267-309. İstanbul: İSAV Yayınları, 2023.
- Koç, Z. Hümeýra. "Kâdî Abdülcebbar'a Göre Allah-İnsan İlişkinde İlahî Yardım". *Kelam Araştırmaları* 12/1 (2014), 319-340.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfîş. 20 Cilt. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Metin Özdemir. *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası İlk Dönem Rasyonalistlerin Kur'an'a Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar (Kâdî Abdülcebbar Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Muhammed Abduh. *Fâtiha Süresi ve Amme Cüzü Tefsiri*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.
- Oruç, Ayşe Betül. "Klasik ve Modern Dönem Tefsirlerinde Âdem ve Eşinin Cennetten Çıkarılması Konusu -Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım-". *Marife* 2/15 (2015), 237-256.
- Özlem, Doğan. *Tarih Felsefesi*. İstanbul: Notos Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/15 (2003), 245-281.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer, 2. Basım, 2017.
- Pakiş, Ömer. *Mutezile ve Yorum (Kadî Abdülcebbar Örneği)*. Van: Ahenk Yayınları, 2005.
- Râzî, Muhammed b. Hüseyin Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1420.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabi, 2002.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Müessesetü'l-Halebî, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-e'kâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. Mustafâ Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 2. Basım, 1987.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Soner Aksoy.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 169-194
ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501589

BİR CERH KRİTERİ OLARAK YÖNETİCİLERE YAKINLIK VE DEVLET GÖREVİ ALMAK

Proximity to Rulers and Assuming State Duties as a Critique Criterion

Abdullah ÇELİK

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Bolu, Türkiye [id](https://orcid.org/01x1kqx83) [ror.org/01x1kqx83](https://orcid.org/01x1kqx83)

Assist. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Department of Hadith, Bolu, Türkiye

✉ abdullahcelik@ibu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-2669-3082>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03.01.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 11.03.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” Atıf / Cite as: Çelik, Abdullah. “Bir Cerh Kriteri Olarak Yöneticilere Yakınlık ve Devlet Görevi Almak”. *Mütefekkir* 11/21 (2024), 169-194. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501589>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

BİR CERH KRİTERİ OLARAK YÖNETİCİLERE YAKINLIK VE DEVLET GÖREVİ ALMAK

Öz

Hicrî ikinci yüzyılda hadis râvilerinin yöneticilerle olan yakınlıkları ve bunun hadis münekkitleri tarafından nasıl değerlendirildiği, hadis ilmi açısından önemli bir konudur. Hadisçilerin devlet adamlarıyla olan ilişkileri, İslâm tarihinin erken dönemlerinde farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Bazı muhaddisler iktidara muhalif bir yaklaşım sergilemişlerdir. Diğer taraftan muhaddislerin bir kısmı da yöneticilere yakın durmuş çoğunluğu oluşturan önemli bir kesim ise yöneticilerden uzak kalmıştır. Muhaddislerin yönetime yakın duran râvilerle karşı olumsuz yaklaşımlarının tarihî süreçte yaşanan bazı siyasî olaylara bağlı olarak zamanla oluştuğu anlaşılmaktadır. Hicrî ikinci asra geldiğinde münekkit muhaddislerin yöneticilere yakın olan râviler için cerh ifadeleri kullandıkları gözlenmektedir. Bununla birlikte birçok güvenilir hadisçi farklı nedenlerle devlet görevlerini üstlenmiş ve devlet yöneticileriyle yakın ilişkiler kurmuştur. Makalede hadis râvilerinin yöneticilere yakınlıkları muhaddislerce mutlak bir cerh olarak mı yoksa mürûet gibi daha tali sayılabilecek bir değerlendirme olarak mı kabul edildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada nitel bir yöntem benimsenerek ilgili literatür taraması yapılmış olup daha çok fitne olaylarıyla başlayan ve siyasî mücadelenin yoğun olduğu hicrî birinci asrın sonu ile ikinci asırda hadis rivayetiyle tanınmış muhaddisler merkeze alınmıştır. Araştırma kapsamında elde edilen bulgulara göre, hicrî ikinci asırda muhaddisler arasında, yöneticilere yakın olmaya ve devlet görevi üstlenmeye karşı genel itibarıyla olumsuz bir yaklaşımın bulunmasına rağmen, kesin bir cerh nedeni olarak kabul edilmediği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvi, Siyaset, Devlet, Cerh.

Proximity to Rulers and Assuming State Duties as a Critique Criterion

Abstract

The proximity of hadîth narrators to rulers and how this was evaluated by hadîth critics during the second century of the Islamic calendar is a significant topic in the field of hadîth studies. The relationships between hadîth scholars and political authorities emerged in various forms during the early periods of Islamic history. Some narrators displayed an oppositional stance towards those in power, while others maintained close ties with rulers. A considerable portion of scholars, however, kept a distance from political figures. The negative attitudes of some hadîth scholars towards narrators closely associated with political authorities appear to have evolved over time in connection with certain historical political events. By the second century of the Islamic calendar, critical hadîth scholars were observed using disparaging expressions for narrators close to rulers. Nevertheless, many reliable narrators, for various reasons, assumed governmental roles and established close relationships with political leaders. This article attempts to determine whether the proximity of hadîth narrators to rulers was universally regarded as a definitive criticism or if it was considered a relatively minor issue akin to matters of personal conduct. Employing a qualitative methodology, the study involves a literature review, focusing primarily on renowned hadîth narrators from the end of the first century to the intense political struggles of the second century, marked by fitnah incidents. The findings of the research indicate that, despite a generally negative disposition towards being close to rulers and assuming governmental roles among hadîth scholars during the second century of the Islamic calendar, such actions were not categorically deemed as definitive grounds for criticism.

Keywords: Hadîth, Râwî (Narrator), Politics, State, al-Jarh.

GİRİŞ

İslâm tarihinde Müslümanlar, hayatı canlı ve dinamik yaşamaları sebebiyle siyasî gelişmelere doğrudan veya dolaylı etkide bulunmuşlar ve böylece politik ihtilaflarda aktif bir rol oynamışlardır. Özellikle hicrî ikinci yüzyılın İslâm toplumu için siyasî ve ilmî gelişmeler açısından önemli bir dönem olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönemde muhaddislerle siyaset arasındaki ilişkinin yoğunlaştığı görülmektedir. İslâm toplumunun siyasî ve ilmî açılarından en hareketli dönemlerinden biri olarak kabul edilen hicrî birinci yüzyılın sonu ve ikinci yüzyılın genelinde muhaddislerle siyasîlerin arasındaki ilişkinin nasıl şekillendiği ve bu ilişkilerin ne tür etkiler bıraktığının tespit edilmesi oldukça önemli bir konudur.

Hz. Ali'nin şehadetinden sonra, Hz. Hasan'ın kısa süreli halifelik dönemi sona ererek Muâviye b. Ebû Süfyân'a hilafet bırakılmasıyla İslâm'da şura (seçim) yöntemi yerine saltanat dönemi başlamıştır. Emevîlerin hicrî 41-132 yılları arasında hüküm sürmelerinin ardından bu saltanat yönetimi Abbâsîler ile devam etmiştir. Emevîlerin son yılları ve Abbasî iktidarının kuruluşuna denk gelen hicrî ikinci asır, siyasî olayların yanı sıra hadis ilminde de hızlı gelişmelere sahne olmuştur.¹ Bu gelişmelerin karşısında hadis âlimlerinin tepkileri çeşitlilik göstermiştir ve muhaddislerin siyasî gelişmeler karşısında yaklaşımları çağdaş düşünürlerin tenkit ve eleştirilerine konu olmuştur.

Bazı çağdaş araştırmacılar, hadis âlimlerinin siyasî otoriteyle sıkı bir yakınlık içinde olduğunu ve bu yakınlığın âlimlerin hadis rivayetinde etkili olduğunu iddia etmektedirler.² Bu konunun sağlıklı anlaşılabilmesi için hadis tarihine özellikle hadis tedvin dönemine yönelik bir inceleme yapılması ardından âlimlerin siyasî otoriteye karşı duruşlarının analiz edilmesi gerekmektedir. Âlimler, toplumun birer parçası olarak toplumu yöneten güçle iç içe bulunmaktadırlar. Bu bağlamda âlimlerin toplumla etkileşim halinde olmaları kaçınılmaz bir gerekliliktir. Hadis âlimleri, yöneticilerin atanmasının ve ona itaatin meşru sınırlarını belirleme konusunda dini metinlerin rehberliğinde kendi içlerinde farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır. Dinî metinlerde yöneticilerle ilişkinin nasıl düzenleneceğine dair kesin bir emrin bulunmaması, ilk dönemlerde yöneticilerle yakınlık hakkında çeşitli görüşlerin ve yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Muhaddislerin yöneticilerle olan ilişkilerinde hükümdarın dönemi ve tutumunun dikkate alınması önemlidir. İslâm toplumu farklı yönetim tarzlarıyla karşılaşmış bu da ilişkilerin çeşitlenmesine neden olmuştur. Hadis âlimlerinin bireysel koşulları göz önünde bulundurularak farklı kişilikler ve tercihlerin yönetici-

¹ Hüseyin Algül, *İslam Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986), 3/140, 361.

² Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012), 476; Hasan Hanefî, *Humumü'l-fikr ve'l-vatan* (Kahire: Dâru Kuba, 1998), 2/24.

lerle ilişkilerini etkilediği anlaşılmaktadır.³

Bu çalışma, devlet yöneticilerine yakınlığın hadis ilmi açısından râviler için cerhe sebep olmasını ve hadisçilerin yaklaşımlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada iktidara yakın olmanın hadis rivayeti ve râvi üzerindeki etkileri üzerinde durulacaktır. Bu amaçla konuyla ilgili âlimlerin görüşleri incelenerek iktidara yakın olmanın cerh ta'dîl açısından nasıl değerlendirilebileceği ele alınacaktır. Bu konuda dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, râvilerin iktidarla olan ilişkilerinin iki farklı durumda ele alınması gerektiğidir. İlk durumda, râvilerin sadece iktidarla temas etmeleri, onların meclislerine katılmaları, ara sıra buluşmaları veya geçici bir ihtiyaç için birlikte olmaları söz konusudur. İkinci durum ise râvilerin iktidarın sunduğu görevleri kabul etmeleridir. Öncelikli olarak hadisçilerin dikkat ettikleri husus, râvilerin mesleklerinden ziyade devlet yöneticilerine olan yakınlıklardır. Çünkü hadisçiler, râvilerin yürüttükleri meslekleri genel olarak meşru kabul etmektedirler. Bu çalışmada ele alınacak devlet görevleri arasında imaret (şehir idaresi), valilik, polislik, ordu komutanlığı, pazar yönetimi, vergi toplama, sadakaların yönetimi, maliye memurluğu, ölçü ve tartı işleri gibi görevler bulunmaktadır.⁴

Türkiye’de bir tenkit unsuru olarak hadisçilerin devlet yöneticileriyle yakınlığı hakkında doğrudan akademik veya özel bir çalışma bulunmamakla beraber konuya dolaylı yoldan temas eden bazı çalışmalar vardır. Emrullah Sabaz’ın *İlk Üç Asırda Hadisçilerin Devlet Adamları ile Münasebetleri*⁵ başlıklı Yüksek lisans tezi, Nihat Uzun’un *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi* başlıklı Doktora tezi,⁶ Ramazan Altınay’ın *İlk Dönem Abbâsî Halifeleri ve Âlim ve Muhaddislerle Münasebetleri* yüksek lisans tezi,⁷ Mustafa Tatlı’nın *Tâbiûn Döneminde Hadis Rivayeti (75-135/694-753 Yılları)* doktora tezi,⁸ Mustafa Özkan’ın, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi* başlıklı doktora tezi⁹ Arap dünyasında ise Şevkânî’nin, *Ref’ü’l-esâtîn fî hükmi’l-ittisâl bi’s-selâtîn* başlıklı eseri, İbrahim b. Salih b. Abdülaziz el-Aclân’ın *el-Muhaddisûn ve’s-siyâse: kırâe fi eseri’l-vâkı’-siyâsî alâ menheci’l-muhaddisîn* başlıklı doktora

³ İbrahim b. Salih b. Abdülaziz el-Aclân, *el-Muhaddisûn ve’s-siyâse: kırâe fi eseri’l-vâkı’-siyâsî alâ menheci’l-muhaddisîn*. (Riyâd: Âfâkû’l-Ma’rife, 2020), 47-49.

⁴ Ahmed b. Abdulkâdir İzzî, “Tahkîkû’l-kavl fî’l-cerh bî sebebi’d-dühûl alâ’s-sultân evi’l-ameli lehû ‘inde’l-muhaddisîn”, *Mecelletü’t-Şerî’a ve’l-Kanûn* 21/30 (2007), 208.

⁵ Emrullah Sabaz, *İlk Üç Asırda Hadisçilerin Devlet Adamları ile Münasebetleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005).

⁶ Nihat Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008).

⁷ Ramazan Altınay, *İlk Dönem Abbasi Halifeleri ve Alim ve Muhaddislerle Münasebetleri* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998).

⁸ Mustafa Tatlı, *Tabiûn Döneminde Hadis Rivayeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2023).

⁹ Mustafa Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

tezi,¹⁰ Ebû Bekr Dîdî'nin *İştîğâlü'r-râvî fî'l-kadâ ve A'mâli's-selâtîn ve eseruhû fî'l-cerhi ve't-ta'dîl* başlıklı yüksek lisans tezi, konuyla kısmen ilgili olan akademik çalışmalar arasındadır.

1. MUHADDİSLERİN YÖNETİCİLERDEN VE SİYASETEN UZAKLAŞMALARININ TARİHSEL SÜRECİ

Raşid halifeler döneminde devlet görevlerine atanmanın, ilim ve toplumsal yaşam açısından sorun yaratmadığı görülmektedir. Emevîler döneminde âlimler, yönetimin uygulamalarını eleştirmiş ve devlet görevlerinden kaçınmışlardır. Hicrî birinci asrın ikici yarısında âlimler, sahâbîler gibi yönetime karşı bazı sözlü tepkiler vermişler ancak bu tepkiler daha ileri giderek fiilî eylemlere dönüşmüştür. Muâviye'nin halife olmasının ardından Hucr b. Adî'nin (ö. 51/671) öldürülmesi ve Yezîd'in veliaht olarak atanması (53/673) gibi olaylar, sözlü tepkileri tetiklemiştir ancak Muâviye döneminde devlet görevlerini bırakan âlimlere rastlanmamıştır. Ancak Yezîd b. Muâviye'ye biat edilmesi, Kûfe ve Medine âlimlerimin yönetimle karşı karşıya gelmesine yol açmış, bu süreçte Kerbela olayı (61/680), Harre Savaşı (63/683) ve Mekke'nin kuşatılması, Emevî yönetimiyle ilişkilerin iyice bozulmasına yol açmıştır. Bu nedenle muhaddislerin bu olaylara karşı tepkileri, siyasetle olan ilişkilerinin farklı bir aşamaya geçtiğini göstermektedir.¹¹ Bu dönemde devlete yönelik tutumlarda önemli değişikliklere sebep olan diğer bir olay İbnü'l-Eş'as'ın (ö. 85/704) ayaklanmasıdır. Bu isyana birçok âlim ve muhaddis katılmış ancak Cemâcim Savaşı'nda birçoğu ölmüştür. İbnü'l-Eş'as'ın mağlup olması sonrası destek veren bazı âlimler tecrit edilmiş veya gizlenmiştir.¹²

Bu olaylar muhaddislerin devlete bakış açısını önemli oranda değiştirmiştir. Birçok âlim, devlet görevlerinden kaçınmış, devlet adamlarından uzak durmayı tavsiye etmiş ve onları eleştirmiştir. Ancak bu tepkiler fiilî ve sözlü olarak farklılık göstermiş ve döneme, olaylara, yöneticilere ve bölgeye göre değişiklik arz etmiştir. Bölgesel olarak bakıldığında, Harre vakası ve Mekke muhasarasının Hicaz'da, İbnü'l-Eş'as isyanının ise Irak'ta büyük etki yaptığı görülmektedir. Hicrî birinci asırda muhaddislerin devlet yöneticilerine karşı yaklaşımlarında büyük değişikliklerin görülmesine karşın bazı muhaddisler, devlette görev almayı sürdürmüş, devlet yönetiminde yapılan hataları bireysel kabul etmişlerdir. Buna ek olarak kimi muhaddislerin de

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Havlanî Şevkânî, *Ref'ü'l-esâtîn fî hükmi'l-ittisâl bi's-selâtîn* (Suûdi Arabistan: Medârü'l-vatan, 1430).

¹¹ Özkan, *Emevîler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, 97, 103, 115.

¹² Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dâru'l-Fikr, 1986), 9/42. Hüseyin Paça, "Abdurrahman b. Muhammed b. Eş'as İsyanı", *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5 (2019), 95-96. Hakkı Dursun Yıldız, "İbnü'l-Eş'as, Abdurrahman b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/32, 33.

yöneticilerin faaliyetlerine göre tavır takındıkları görülmektedir.¹³

Emevî döneminde, yöneticilerle âlimler arasındaki ilişki problemlili bir seyir izlemiş ve âlimler genellikle Emevî yönetimine karşı olmuşlardır. Suriye'deki âlimler hariç, Irak, Hicaz, İran ve Mısır'da yaşayan âlimler, Emevî rejimine karşı isyanları desteklemiş veya bu isyanlara duyarsız kalmışlardır. Âlimler, bu isyanların inançsal yönünü de göz önünde bulundurmış ve Hâricî isyanlarını desteklememişlerdir. Ancak genel olarak kabul edilen bir durum, Sünnî âlimlerin mevcut iktidara karşı isyana mesafeli durduklarıdır. Bu tavrı genellikle Şîfî düşünceye karşı bir tepki olarak ya da mevcut yöneticilerin güç ve meşruiyetini korumak için zorunlu bir ihtiyaç olarak ortaya koymuşlardır. Âlimlerin bu yaklaşımları istibdatın anarşiden daha az tehlikeli olduğu inancından kaynaklanmıştır. Bu nedenle âlimlerin siyasetle ilişkisi, İslâm toplumunun başlangıç aşamasındaki anarşinin tehlikeleri göz önüne alınarak şekillenmiştir.¹⁴

Özellikle ilk asırlarda yoğun olarak gerçekleştirilen hadis rivayet faaliyetlerinde, muhaddislerin yöneticilerle yakın olmaktan sakındıkları hatta kendilerine sunulan hediyeleri kabul etmedikleri rivayet edilmektedir.¹⁵ Kaynaklarda yöneticilere yakınlığıyla tenkit edilen râviler arasında en erken Hümejd b. Hilâl b. Hübeyre el-Adavî (ö. 120/738) olduğu görülmektedir. Diğer yandan güvenilirliğiyle bilinen bir râvi için yöneticiye yakınlığın adâletini zedeleyici olmadığı veya rivayeti reddedilen bir zaaf olarak kabul edilmediği de ifade edilmektedir. Bu bağlamda, Hârice b. Mus'ab (ö. 168/784) gibi devlet görevlerinde bulunduğu gerekçesiyle İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) hadislerini kabul etmeyeceğini ifade eden muhaddisler dahi sonradan pişmanlık duyduklarını belirtmişlerdir.¹⁶

İncelenen dönemde Emevî ve Abbâsî hükümdarları, halkın gözünde yüksek itibara sahip olan ulemanın desteğine sürekli olarak gereksinim duymuşlardır. Bu nedenle iktidar sahipleri, halkla olan ilişkilerini düzeltmek ve meşruiyetlerini sağlama almak amacıyla halkın gözünde muteber ilim adamlarıyla iyi ilişkiler kurmak istemişlerdir. Dönemin yöneticileri,

¹³ Tatlı, *Tabiîn Döneminde Hadis Rivayeti*, 294-296.

¹⁴ İsmail Yiğit, "Emevîler (Siyasî Tarih)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/89-94; Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 48.

¹⁵ Bunların arasında Ebû Âişe (Ebû Ümeyye) Mesrûk b. el-Ecda' b. Mâlik el-Hemdânî el-Vâdî el-Kûfî (ö. 63/683) Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713), Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725), Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Süfyân es-Sevrî el-Kûfî (ö. 161/778) gibi muhaddisler bulunmaktadır. Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 7/11; 12/66; Ebû Yusûf Ya'kub b. Süfyân Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târih*, thk. Ekrem Ziya Ömerî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401), 1/399; Ebû Hâtim Muhammed et-Temîmî İbn Hibbân, *es-Sikât* (Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393), 8/49.

¹⁶ Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Mizânü'l-îtidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1963), 1/625.

muhaddislerle iyi ilişkiler kurma çabası içinde olmuşlarsa da zaman zaman iktidar ile ulema arasında gerginlikler yaşanmıştır.¹⁷ Örneğin, İmâm Mâlik (ö. 179/795), Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr döneminde (754-775) bas-kı altında yapılan boşamanın geçersiz olduğunu ifade eden bir hadisi¹⁸ rivayet etmiş ve Mâlik'in bu fetvası Ebû Ca'fer Mansûr'a zorla biat ettirilenlerin biatlarının geçersiz olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Bu nedenle İmâm Mâlik, Medîne valisi Ca'fer b. Süleyman tarafından takibe uğramış ve işken-ce görmüştür. Ancak daha sonra halife Mansûr, İmâm Mâlik'ten özür dilemiş ve onun gönlünü almıştır. Ancak, İmâm Mâlik'in Muâviye'nin hadislerini rivayet etmemesi için Me'mûn ve Hârûn Reşîd dönemlerinde de baskılara maruz kaldığı göz önünde bulundurulduğunda bu tür sıkıntıların genellikle iktidar sahiplerinin izlediği siyasetten kaynaklandığı görülmektedir.¹⁹

İmâm Şafîî de (ö. 204/820) Abbâsîler döneminde bazı zorluklar yaşamıştır. Şafîî Yemen'deki Alevîlerin liderliğini yapmakla suçlanmış ve demir kelepçelerle elleri bağlanarak halife Harun Reşîd'in huzuruna getirilmiştir. Bu olayın sonunda her ne kadar halife ve çevresindekiler, Şafîî'nin ilim ve zekasını takdir etseler de bu olay iktidarın farklı siyasî düşüncedeki âlimler üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir.²⁰

Muhaddisler, devlet yöneticilerinden uzak duran râviler hakkında güvenilirliklerini takdir amaçlı bazı ıstılahlar kullanmaktaydılar. Bunların arasında, لا يقبل جوائز السلطان "Sultanın ödülleri kabul etmiyordu."²¹ لم يأخذ من "Sultandan hediye kabul etmiyordu."²² معتر للسلطان "Sultandan uzak dur"²³ لم يتلبس من السلطان بشيء, ولم يلتبس بشيء من السلطان "Sultanın hiçbir işine karışmadı." يتجنب السلطان "Sultandan kaçınıyordu."²⁴ لم يتلطح بالسلطان "Sultana bulaşmadı."²⁵ لم يختلط بالسلطان "Sultana yakınlaşmadı."²⁶ gibi ifadeler bulunmaktadır.

¹⁷ Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 114.

¹⁸ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes Mâlik, *Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1985), "Talâk" 78.

¹⁹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehre, *Mâlik: hayatuhû ve asruhû* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1952), 78-79; Mehmet Emin Güzel, *İmam Mâlik'in Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2023), 27, 38.

²⁰ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1995), 51/287.

²¹ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm: el-megâzi ve't-tercemetü'n-nebevîyye*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 4/1149; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 1/261.

²² İbn Hibbân, *Sikât*, 6/282.

²³ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 4/471.

²⁴ Zehebî, *Siyer*, 12/465.

²⁵ Abdurrahman b. Ebû Hâtim er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1952), 9/38.

²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 1/223.

Hicrî birinci asrın yarısından sonra muhaddislerin devlet yöneticilerine yönelik eleştirilerini genişleterek devlete yakın olan âlimleri eleştirdikleri görülmektedir. Özellikle bu tepkilerin baskıya maruz kalan ve yöneticilerden uzak duran âlimler tarafından akranlarına veya öğrencilerine yapılmıştır. Ancak bu eleştiriler, cerh-ta'dîl uygulamalarının yoğun olmadığı bir dönemde sistemli bir cerh olarak değerlendirilmemelidir. Hicrî II. asırda iktidarın uygulamalarına karşı olumsuz bakış açısının artmasıyla devlet adamlarına yakın olmaya yönelik cerh değerlendirmelerinin daha fazla yer bulmaya başladığı görülmektedir.²⁷

2. MUHADDİSLERİN DEVLET GÖREVİ ALMASIYLA İLGİLİ YAKLAŞIMLARI

Râvinin güvenilirliği İslâm, akıl, erginlik, fîsk ve mürûeti zedeleyecek hususlardan uzak kalmak gibi beş şarta dayandırılrsa da bunların hepsi aynı derecede râvinin adaletine zarar vermez. Nitekim bu şartların özellikle ilk üçü kesin olmakla birlikte bir mürûet zaafı olarak görülen râvinin yöneticiye yakın olması ve devlet görevi alması gibi muhaddislerin tenkit nedeni olarak sunduğu kusurlar ancak başka bir cerh nedeniyle ilişkilendirildiğinde kabul edilebilmektedir. Hatta bazı muhaddisler, râvinin yöneticiye yakınlığının cerh nedeni olmasının içtihadî bir mesele olduğunu ve kesin bir cerh nedeni olmadığını belirtmişlerdir. Uygulamada râvilerin hadisleri sadece yöneticilere yakınlıkları nedeniyle reddedilmemiş hatta yöneticiye yakın olan güvenilir râvilerin hadisleri genellikle sahih kabul edilmiştir. Bununla birlikte muhaddislerin genellikle sultana yakın olan râvileri kişisel olarak eleştirdikleri ve onlardan uzak kalmayı tercih ettikleri anlaşılmaktadır.²⁸

Hadis âlimlerinden bir grup, yöneticilere yakınlaşmayı, onlarla ilişki kurmayı ve onların hizmetinde bulunmayı kınamış hatta bazıları hükümdarlara yakın olanları ve görev alanları cerh etmişlerdir. Bunlardan Saîd b. el-Müseyyeb (ö. 94/713) "Eğer bir âlimin yöneticilere yakın olduğunu görürseniz ondan sakının çünkü o bir hırsızdır."²⁹ diyerek yöneticiye yakın olan herkesi kınamıştır. Bazı âlimlerin ise özellikle belirli kişi veya kişiler hakkında yöneticiye yakınlıkları nedeniyle eleştiri yönelttikleri bilinmektedir. Mesela, Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) Hümejd b. Hilâl'in sika bir râvi olmasına rağmen devlet görevi aldığı için rivayetlerini kabul etmemiştir.³⁰ Mâlik b. Enes'e (ö. 179/795) Ebü'z-Zinâd'ın (ö. 130/748) rivayet ettiği bir hadis sorulduğunda Mâlik, Ebü'z-Zinâd'ın ölene kadar yöneticiler için çalışıp peşlerine düştüğünü söyleyerek onun hakkında olumsuz beyanda

²⁷ Tatlı, *Tabîin Döneminde Hadis Rivayeti*, 316-317.

²⁸ Abdullah b. Yusuf el-Cüdey', *Tahrîr-u ulûmi'l-hadîs* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2003), 1/359.

²⁹ Muhammed b. Müflih el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Adâbuş-şer'iyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419), 3/477.

³⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/230.

bulunmuştur.³¹ Vekî b. el-Cerrâh (ö. 197/812) sultana yakın olduğu için Hüseyim b. Beşîr'den hadis rivayet etmemiştir.³² Ayrıca Vekî dostu olan Hafs b. Ğiyâs kadılık makamına geldiğinde ondan uzaklaştığı nakledilmektedir.³³

Saîd b. Ebî Arûbe (ö. 156/773), İbn el-Bennâ Muhammed b. Sa'id'i sultanın bazı görevlerini üstlenmesi nedeniyle "Güvenilir biri değildir." diyerek cerh etmiştir.³⁴ Abdullah b. el-Mübârek el-Mervezî (ö. 181/797), yöneticilere yakın olmanın ilmîni gizleyenler için Allah tarafından bir bela ve musibet olduğunu söylemiştir.³⁵ Abdulaziz b. Abdullah el-Ömerî (ö. 184/800), sultandan ve başkalarından hediye kabul etmemiş, akraba ve dostlarından devlet görevi alanlarla konuşmamıştır. Kardeşi Ömer'in, Medine, Kirman ve Yemen valisi olduğu dönemlerde onunla konuşmayarak ölümüne kadar ondan uzak kalmıştır.³⁶

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) yöneticilerle yakın olan bazı hadisçileri sert bir şekilde eleştirmiştir.³⁷ Ahmed b. Hanbel halifelerin, valilerin ve emirlerin yanına gitmezdi ve onlara mektup yazmaktan kaçınırdı. Öğrencilerine de bunu kesin bir şekilde yasaklardı.³⁸

Ebû Osman Said b. İsmail el-Heyrî (ö. 291/904) devlet adamlarına yakınlık kuran âlimlerin farklı durumlarını şu şekilde ifade etmektedir:

"Allah korkusu olan bir kişi, sultanın kapısına çağrılmadan gitmemelidir. Ancak davet edildiğinde Rabbine karşı içten bir korkuyla sultanın huzuruna çıkmalıdır. Bu kişi, onlara iyiliği emretmeli, kötülüklerden sakındırılmalı ve doğruyu söylemelidir. Bu durumda kişi fitneye kapılmaz. Ancak dünyevî arzuları olan, dünya çıkarlarını arayan, insanlar arasında liderlik talep eden ve sultanın otoritesiyle güçlenen kişiler fitneye kapılan kişilerdir."³⁹

Müteahhirûn dönemi muhaddisleri, devlet yöneticilerine yakınlık konusunda daha müsamahalı bir tutum sergilerken, mütekaddimûn dönemi âlimlerin sert tutumlarını çeşitli şekillerde açıklamışlardır. Bu konuya İbn

³¹ Zehebî, *Mîzân*, 2/419.

³² Süleyman b. el-Eş'as Ebû Dâvud, *Suâlatu Ebî 'Ubeyd el-Âcurî Ebâ Dâvud es-Sicistânî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Muhammed Ali Kâsım el-Ömerî (Medine: İmâdetü'l-Bahsî'l-İlmî bi Câmî'ati'l-İslâmiyye, 1983), 1/284.

³³ Ebû'l-Haccâc Cemaeddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 30/472.

³⁴ Ebû Ahmed Abdullah İbn Adî, *el-Kâmil fi du'efâ'ir-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 7/570.

³⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 32/443.

³⁶ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 4/877.

³⁷ Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd* (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 5/271.

³⁸ Muhammed b. Müflih el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Adâbuş-şer'iyye*, 3/476. Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' fî'l-İlel ve marifeti'r-ricâl bi rivâyeti'l-Mervezî* (Mumbai: Dârü's-Selâfiyye, 1408), 44.

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhakî, *el-Câmi' li-Şu'abi'l-imân*, thk. Abdülali Abdülhamid Hamid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 12/38.

Hacer el-Askalânî şöyle açıklık getirmektedir: “Bazı takvalı hadisçiler dünya işlerine giren bir grup râviyi zayıf görmektedirler. Ancak doğrulukla ve zabtla bilinen bir râvi için bu cerhlerin etkisi yoktur.”⁴⁰ İbn Hacer’in takvalı hadisçiler ifadesi tek başına bakıldığında övgü niteliği taşısa da bu muhaddislerin aşırı bir takva sergiledikleri için onların yöneticilere yakın olmakla itham edilen râvileri zayıf görmelerine itimat edilmemesi gerektiğine işaret etmiştir. Ayrıca İbn Hacer, devlet görevi aldığı için tenkit edilen Ahmed b. Vâkid el-Harrânî, Hafs b. Ğiyas, Hümayd et-Tavîl, Hümejd b. Hilâl el-Adevî, Hâlid b. Mehrân el-Hezzâ, Asım b. Süleyman el-Ahvel, Abdullah b. Zekvân Ebü’z-Zinâd gibi râvilerin tamamının rivayetlerini Buhârî’nin delil olarak kabul edip kullandığını belirtmiştir.⁴¹

İbn Receb (ö. 795/1393) de devlet adamlarına yakın olmanın ilk dönem muhaddisler tarafından tenkit edilmesini şu şekilde açıklamaktadır:

“Muhaddis idarecilere yakın olduğunda fitnelerden emin olmaz. Kişi yöneticilere uzakken onlara yakınlaştığında iyiliği emredip kötülüklerden sakındıracağını ve onlara sert davranacağını hayal eder. Ancak yöneticilere yakın olduğunda nefis onlara yönelir. Çünkü şeref sevgisi, insanın içindedir. Bu yüzden onlara yaltaklanır ve onları hoş görür. Hatta kendisine nazik davranıp ikramda bulunurlarsa onlara yönelebilir ve onları sevebilir.”⁴²

Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) de muhaddislerin yönetimle olan mesafeli duruşlarını şöyle gerekçelendirmektedir: “Ahiret âlimlerinin özelliklerinden biri hükümdarlardan uzak durmalarıdır. Onlarla yakın olmaktan sakınırlardı. Huzeyfe (r.a.) şöyle demiştir: “Fitne yerlerinden sakının.” Fitne yerleri nedir? diye sorulduğunda, “Valilerin kapıları, birinizin valinin yanına gidip ona yalan söylemesi ve ona olmayan şeyleri söylemesidir.”⁴³ İbn Müflih, İbnü’l-Cevzî’nin sözlerini şöyle yorumlar:

“Bu daha önceki âlimlerin yaptığı gibi takvaya göre yapılan bir uyarıdır. Yöneticilere yakın olma karşısındaki uyarılar mahzurlu işlere düşmekten korkulduğu için olabilir. Ancak kişi eminse yöneticileri uyarıp nasihat etmesi ve kendi ihtiyacını karşılaması takdir edilebilir. Selefin sözleri ve eylemlerini bu şekilde anlamak gerekir. Sultanın adaletli olduğu durumlarda âlimlerin idarecilerden uzak kalmadıkları görülmektedir. Örneğin, Urve b. Zübeyr ve İbn Şihâb gibi birçok âlim, Ömer b. Abdülaziz’e yakınlık kurmuşlardır. Ayrıca Şa’bî, Kabîsa b. Züeyb, Hasan, Ebü’z-Zinâd, Mâlik, Evzâî, Şafîî ve diğerleri sultanın yanına gitmişlerdir. Fakat her halükârda idareci-

⁴⁰ Hâfiz Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1379), 1/385.

⁴¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî*, 1/460-464.

⁴² Ebü’l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed Hanbelî İbn Receb, *Mecmû’u resâil el-Hâfiz İbn Receb el-Hanbelî* (Kahire: el-Fârukü’l-Hadise, 2003), 1/86.

⁴³ Muhammed b. Müflih el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Adâbuş-şer’iyye*, 3/477.

lerden uzak durmak selameti gerektirir Ahmed ve birçok âlim bu yolu tercih etmişlerdir".⁴⁴

İbn Abdülberr en-Nemerî (ö. 463/1071) devlet yöneticilerine yakın olmaya karşı olumsuz yaklaşımların zâlim ve fâsık olan sultanlar için olduğunu Ömer b. Abdülaziz gibi adil ve erdemli yöneticilere muhaddislerin yakınlık kurduğunu ve bu yaklaşımın onların güvenilirliğine karşı bir olumsuzluğa neden olmadığını belirtmiştir.⁴⁵

Muhaddislerin devlet görevi alma yönünde ele alınan görüşleri yanında birçok muhaddisin farklı devlet görevleri aldıkları görülmektedir.

Bunların arasında Ebû Eyyûb Meymûn b. Mihrân el-Cezerî (ö. 117/735),⁴⁶ Ebû Bekir b. Muhammed b. Amr b. Hazm el-Ensârî (ö. 120/738),⁴⁷ Ebû Abdirrahmân Ebü'z-Zinâd Abdullah b. Zekvân el-Kureşî (ö. 130/748),⁴⁸ Hâlid b. Mehrân el-Hazzâ (ö. 141/759),⁴⁹ Şebîb b. Şeybe b. Abdillâh el-Ehtem (ö. 170/786)⁵⁰ valilik yapan güvenilir muhaddisler arasındadır.

Hümejd b. Hilâl b. Hübeyre el-Adevî (ö. 120/738)⁵¹ İbn Şihâb ez-Zührî de (ö. 124/742)⁵² yöneticilerine danışmanlık yapmış sika muhaddisler arasındadır.

Ravh b. Zinba' el-Cüzâmî (ö. 81/701),⁵³ İsmail b. Ubeydullah b. Ebü'l-Muhâcir (ö. 131/749),⁵⁴ Hafs b. Velîd el-Hadremî (ö. 128/746)⁵⁵ gibi muhaddisler de ordu komutanlığı yapmış ve muhaddisler tarafından güvenilir kabul edilmiş râviler arasındadır.

Ebû Abdirrahmân Âsım b. Süleymân el-Ahvel el-Basrî (ö. 142/759),⁵⁶ Abdullah b. Şübrüme ed-Dabbî (ö. 144/761),⁵⁷ İsmâîl b. Uleyye el-Basrî (ö. 193/809),⁵⁸ Yûnus b. Bükeyr el-Kûfî (ö. 199/814),⁵⁹ Muhammed b. Abdul-

⁴⁴ Muhammed b. Müflih el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Adâbuş-şer'iyye*, 3/477.

⁴⁵ Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilberr, *Câmiu beyânî'l-ilmî ve fadlihî*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suûdi Arabistan: Dârü İbnü'l-Cevzi, 1414), 1/641.

⁴⁶ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 3/327.

⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, 5/314.

⁴⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/210. İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 28/59.

⁴⁹ Zehebî, *Siyer*, 6/192.

⁵⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 12/364. Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 4/405.

⁵¹ Zehebî, *Siyer*, 5/309, 310.

⁵² İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 55/370. Halit Özkan, "Tedvin Tarihinde Emevi Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüşhası", *Divân* 17/32 (2012), 14.

⁵³ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 2/933.

⁵⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 8/440; Zehebî, *Siyer*, 5/213.

⁵⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 14/446; İbn Hibbân, *Sikât*, 6/199.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410), 7/190.

⁵⁷ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 3/906.

⁵⁸ Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, 6/227, 229.

⁵⁹ Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh el-'İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülâlim Abdülâzîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/377.

lah b. el-Müsennâ (ö. 215/830),⁶⁰ Ahmed b. Ömer b. Hafs el-Kindî (ö. 235/850),⁶¹ gibi muhaddisler de kadılık ve mezâlîm görevinde bulunmuş sika hadisçilerdendir.

Hadis âlimlerinden bazılarının hisbe görevini üstlendiği bilinmektedir. Bunların arasında; Âsım b. Süleymân el-Ahvel el-Basrî (ö. 142/759),⁶² Ali b. Hasan b. el-Ca'd (ö. 230/844-45),⁶³ Ali b. Muhammed b. Mahmûd es-Sûri (ö. 331/943) hisbe görevini üstlenmiş güvenilir hadisçiler arasında sayılmaktadır.⁶⁴

İbrâhîm b. Muhammed b. Talhâ b. Ubeydullah et-Teymî (ö. 110/729),⁶⁵ Ömer b. Hâni ed-Dımaşkî (ö. 121/739),⁶⁶ Süleymân b. Bilâl et-Teymî (ö. 172/788),⁶⁷ Abdurrahmân b. Ebi'z-Zinâd el-Medenî (ö. 174/790),⁶⁸ Eşheb b. Abdilazîz el-Kaysî (ö. 204/820),⁶⁹ Muhammed b. Âiz b. Ahmed el-Kâtib el-Kureşî ed-Dımaşkî (ö. 233/847),⁷⁰ İbrahim b. Sa'd (ö. 185/801)⁷¹ gibi muhaddisler vergidarlık görevi yapmış sika muhaddislerdendir.

Hadis âlimlerinin yöneticilerden uzak durma ve devlet görevlerinden kaçınma tutumunu şekillendiren çeşitli nedenler vardır. Bunlardan biri yöneticilere yakınlık sebebiyle dünya nimetlerine aşırı düşkünlük ve iktidar cazibesine kapılma endişesidir. Bazı yöneticilerin adaletsiz davranışları ve onların yanlışlarını dile getirmenin zorluğu, ayrıca yöneticilerin aşırı saygı beklentilerinden çekinmeleri de muhaddislerin onlardan uzaklaşmalarına neden olmuştur. Zikredilen bu durumlar bazı muhaddislerin yöneticilerden uzak durarak ilmî bağımsızlıklarını ve itibarlarını koruma yolunu seçmelerini sağlamıştır.⁷² Muhaddislerin birçoğu devlet yönetimine yakınlığı mürûet açısından sakıncalı kabul etseler de yöneticilere yakın olan râvilerden hadis rivayet etmede ilmî açıdan bir sakınca görmemişlerdir. Bunun en güçlü delili devlet yöneticilerine yakın olmayı tenkit eden hadis imamlarının yöneticilere yakınlıkla itham edilen râvilerin rivayetlerini terk etmemeleri aksine hadislerini kendi hadis kitaplarında delil olarak kullanmalarındır. Şayet sadece yöneticilere yakın olmak ve yanlarına gitmek onların adaletine zarar veren bir durum olsaydı bu râvilerin hadislerini rivayet etmezlerdi.

⁶⁰ Muhammed b. Sa'd el-Basrî ez-Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1968), 7/294.

⁶¹ Zehebî, *Siyer*, 11/37.

⁶² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/256; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 3/902.

⁶³ Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, 13/306.

⁶⁴ Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, 13/346.

⁶⁵ Zehebî, *Siyer*, 4/562.

⁶⁶ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 3/477.

⁶⁷ Zehebî, *Siyer*, 7/426.

⁶⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/416.

⁶⁹ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 5/34.

⁷⁰ Zehebî, *Siyer*, 117105.

⁷¹ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 1408, 1/125.

⁷² el-Aclân, *el-Muhaddisûn ve's-siyâse*, 59.

Bu konuda tenkitleriyle tanınan Ahmed b. Hanbel, yöneticilere yakınlığıyla bilinen birçok râviden hadis rivayet etmiştir. Örneğin; Ahmed b. Hanbel, yöneticilere yakın olmalarıyla tanınan Hâlid b. Mehrân el-Hazzâ,⁷³ Hümejd et-Tavîl el-Basrî (ö. 143/760),⁷⁴ Asım b. Süleyman el-Ahval (ö. 142/759),⁷⁵ Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799)⁷⁶ gibi muhaddisleri tenkit etmesine rağmen *el-Müsned* eserinde kendilerinden rivayette bulunmuştur.

Yöneticilere yakın olduklarından dolayı tenkit edilen bazı râvilerin diğer muhaddisler tarafından sika kabul edildiği de görülmektedir. Bu durum tenkitin bu hadisçiye özel bir yaklaşım olduğunu ve bütün hadis âlimlerinin yöneticiye yakın olmayı tek başına bir cerh nedeni olarak görmediklerini ispat etmektedir. Ayrıca bazı cerh ve ta'dil imamlarının râvinin yöneticilere yakın olduklarını söyledikten sonra aynı zamanda sika olduklarını söylemeleri böyle bir durumun râvinin adaletine zarar vermediğini göstermektedir. Örneğin Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve Ebû Yahyâ Zekeriyâ es-Sâcî (ö. 307/920) Yûnus b. Bûkeyr hakkında "O doğru sözlüydü ve yöneticilerin peşinden giderdi." demiştir.⁷⁷ Muhammed b. Mübârek es-Sûrî de Amr b. Vâkıd ed-Dımaşkî hakkında şöyle demiştir: "O yöneticilerin peşinden giderdi ve doğru sözlüydü."⁷⁸

Daha önce ifade edildiği üzere bir kişinin yöneticiye yakınlığı nedeniyle eleştirilmesi, bu kişi hakkında yapılan değerlendirmelerin temkin ve ihtiyat ilkesi çerçevesinde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu eleştiriler, râvinin -dünyevi kazanç elde etmek amacıyla dahi olsa- adaletine dair kesin bir cerh seviyesine ulaşmamaktadır. İbn Hacer bu hususta şöyle demiştir: "Bazı takvalı hadisçiler dünya işlerine giren bir grup râviyi zayıf gördü. Ancak doğrulukla ve zabtla bilinen bir râvi için bu cerhlerin etkisi yoktur."⁷⁹ İbnü'l-Vezîr el-Yemânî de: "Yöneticinin yanına gitmek saygınlığı azaltıcı bir davranış olup bir cerh nedeni değildir."⁸⁰ demektedir.

Yöneticilere yakınlığın bir cerh nedeni olarak kabul edilmesinin nedenlerinden biri de yöneticinin zâlim olduğu durumlarda muhaddisin ona yakın olması onun hatalarını doğrulama ve destek anlamına geleceği nedeniyle yapılmış olmasıdır. Dolayısıyla bu tür tenkitler şüphelerden kaçınma amacıyla yapılmıştır. Muhaddisler hangi râvinin yöneticiye yakın olup görev

⁷³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/529; 3/222, 415.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/495; 14/528; 17/245.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/252; 3/89; 4/111.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/553; 8/11; 12/13.

⁷⁷ Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbatu Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 11/435-436.

⁷⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/208.

⁷⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 1/385.

⁸⁰ İbnü'l-Vezîr el-Yemânî, *el-'Avâsım ve'l-kavâsım fi zübbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 8/187.

aldığını kimin uzak kaldığını gözlemlemekteydiler. Bu yakınlığın, râvinin görüşlerine veya fetvalarına nasıl bir etkisi olduğu göz önünde bulundurulurken hadislerinin değerlendirmesi yapıldı. Eğer bu yakınlık râvinin adaleatine etki edecek seviyedeysen buna dikkat çeklerdi. Bundan dolayı hadisçilerin yöneticiye yakın olup bunun rivayetlerine etki eden râviler için *فلان يتبع السلطان* “Filan, yöneticilerin ardı sıra gidiyor.” gibi ifadeler kullanılmaktaydı. Yöneticilere yakınlığın rivayetlerine etki etmeyen râviler için bu ifadeler kullanılmamaktaydı. Örneğin kendisi için bu ifadenin kullanıldığı Amr b. Vâbisa er-Rakkî (ö. ?),⁸¹ Amr b. Vâkîd el-Küreşî (ö. 171/788),⁸² Yûnus b. Bükeyr el-Kûfî (ö. 199/814),⁸³ Hafs b. Ömer el-Adenî (ö. 201/817)⁸⁴ gibi muhaddisler bu yakınlıkları nedeniyle tenkit edilenler arasındadır. Bu yaklaşımda hadisçilerin yöneticilere yakın olan hadisçileri takip ettikleri ve rivayetlerini toptan ret veyahut kabul etmedikleri anlamına gelmektedir.⁸⁵

Devlet yöneticilerine yakınlığın hadis rivayetinde bir tür cerh sebebi olarak kabul edilebilmesi için bu yakınlığın İslâm hukukuna aykırı bir davranış olması gerekmektedir. Bu meseleyi doğru anlayabilmek için asıl önemli olan, İslâm hukukunda yöneticilere yakın olmanın fikhî durumunun belirlenmesidir. Sahâbe, tabiîn ve hadis âlimlerinin yaklaşımları incelendiğinde devlet yöneticileriyle yakın olmanın temelde mubah olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle birçok ilim ehli, yöneticilerle yakın ilişki kurmuş ya da onların yanına gitmekte bir sakınca görmemiştir. Bu, özellikle toplumun yararını gözetmek, yetkililerin eliyle gerçekleşen ıslahatı desteklemek amacıyla yapılmıştır.⁸⁶ Şevkânî de ilim ehli şayet yöneticilerle etkileşimden kaçınırsa bu işi kimse üstlenmediği için İslâm’ın hükümlerinin ihmal edileceğini ve İslâm topraklarında İslâm hukukunun yerini cahiliye dönemine bırakacağına vurgu yapmıştır.⁸⁷

Yöneticiye yakın olma hususunda İbn Mes’ûd’a ait “Sultanın kapılarından birine giren fitneye uğrar”⁸⁸ mevkuf rivayeti dışında açıkça bunu yasaklayan bir rivayet bulunmamaktadır. Ancak bu hadis, sadece sultana yakın kişinin bir fitneye maruz kalabileceğini ifade etmektedir. Şayet dinî bir tehdit ifade ediyorsa da bu durum yöneticilere yaltaklık yaparak yakınlık kuranlar için geçerli olacağı söylenebilir. Ancak iyiliği emredip, kötülükten sakındırmak veyahut nasihat etmek niyetle yakın olan kişi için bu tehdit

⁸¹ Mizzî, *Tehzîb*, 22/288.

⁸² Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 4/701.

⁸³ Zehebî, *Mizân*, 4/477.

⁸⁴ Ebû Abdullah Alaüddin Moğultay b. Kılıç Kılıç, *et-Terâcimü's-sâkita min kitâbi İkmâlî Tehzîbi'l-kemâlî'l-Moğultay* (Riyad: Dârü'l-Muhaddis, 1426), 1/245.

⁸⁵ el-Aclân, *el-Muhaddisün ve's-siyâse*, 267, 268.

⁸⁶ İbnü'l-Vezîr el-Yemânî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi zübbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, 8/206.

⁸⁷ Şevkânî, *Ref'ü'l-esâtîn fi hükmi'l-ittisâl bi's-selâtîn*, 13.

⁸⁸ Ma'mer Râşid, *el-Câmi' (Abdurrezzâk'ın Musannefi ile birlikte basım)*, thk. Habîburrahman el-'Azamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403), 11/316, 317.

geçerli değildir. Yine de o da canını tehlikeye atmış olduğu için fitneye maruz kalabilir.⁸⁹

Bu deliller, yöneticilerin yanında bulunmanın aslında caiz olduğunu göstermektedir. Ancak bu hüküm, koşullar ve amaçların değişmesiyle değişebilmektedir. İbnü'l-Vezîr el-Yemânî, yöneticilerle yakınlığın farklı kategorilere ayrıldığını belirtmiştir. Yöneticilerle yalnızca yarar sağlamak amacıyla yakınlık kurmanın manevi olarak kusur sayılacağını ve ilim ehli tarafından hoş karşılanmayacağını ancak bu durumun haram kategorisine de girmeyeceğini söylemektedir. Yöneticilere ihtiyaç sahipleri için aracı olmak, haksızlıkları bildirmek veyahut yöneticilere nasihat etmek, cihada katılmak ve akrabalık bağına korumak için kurulan yakınlıklarda bir mahzur bulunmadığı gibi teşvik edilmektedir.⁹⁰

3. MUHADDİSLERİN SİYASİLERE KARŞI TAVIRLARI

Hicrî ikinci asırdaki muhaddislerinin iktidarla ve yönetim karşıtı hareketlerle ilişkilerini net bir şekilde sınıflandırmak oldukça zordur. Bu güçlüğün temel nedenlerinden biri de dönemdeki baskının etkisi altında ulemanın gerçek düşüncelerini açıkça ifade etmekten ve benimsediği tavır konusunda net olmaktan kaçınmış olmalarıdır. Bu bağlamda, dönemin âlimleri genellikle siyasal yönetimin tavrına ve iktidarın içinde bulunduğu koşullara bağlı olarak değişen tavırlar sergileme ihtiyacı hissetmişlerdir. Aynı muhaddisin bir dönemde yönetimle iyi geçindiği görülürken farklı bir zamanda muhalif tutumları ortaya çıkabilmiştir. Bu dönemde muhaddislerin bir kısmı açıktan tavır almış diğer bir kesim sessiz kalmış ya da idarecilerin gazaplarını celbetmeden nasihat etme yolunu tercih etmişlerdir. Yönetime yakın olan muhaddislerin ise siyasî iradeye mutlak bir destek vermedikleri görülmektedir. Muhaddislerin yönetimle olan ilişkileri, fiilî mücadele, destek tavrı ve tarafsız yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

3.1. Fiilî Mücadele

Siyasî otoriteye karşı olmanın en etkili yollarından biri silahlı mücadeleye varan isyan hareketleridir. Tarih, mevcut otoriteye karşı çıkmak ve onları devirmek amacıyla gerçekleştirilen bir dizi başkaldırıya tanıklık etmiştir. Bu isyanlara katılanlar arasında muhaddis âlimler de olmuştur. Onlar iktidarın yanlışlarını sadece eleştirmenin yeterli olmadığına inanarak yönetime karşı bazen fiilî mücadele etmeyi seçmişlerdir. Emevî iktidarına karşı bazı muhaddisler sert bir tutum göstermiş ve hatta onlarla doğrudan savaşarak isyanlara katılmışlardır. Bu isyanlardan bazıları şunlardır:

İbnü'l-Eş'as isyanı h. 81-85 (701-704): Bu isyana çok sayıda ilk dönem

⁸⁹ el-Aclân, *el-Muhaddisûn ve's-siyâse*, 259.

⁹⁰ İbnü'l-Vezîr el-Yemânî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi zübbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, 8/190-205.

muhaddisi katılmıştır. İsyanın ortaya çıkışı şöyle özetlenebilir: Haccâc'ın İbnü'l-Eş'as'ı Sicistan'da fetih göreviyle valisi olarak atamış ancak İbnü'l-Eş'as Sicistan'ı ele geçirdikten sonra Haccâc'ın tüm ısrarlarına rağmen fetihlere devam etmemiştir. Bunun sonucunda iki lider arasında anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Ayrıca Haccâc'ın Arap olmayan halklara karşı sert tutumu da bu isyanın büyümesine neden olmuştur. İbnü'l-Eş'as isyanına muhaddislerin katılmasında en önemli sebeplerin arasında âlimlerin Emevî yönetiminin haksız tutumlarına karşı tepkileri öne çıkmaktadır.⁹¹ Abdullah b. Şeddâd (ö. 82/701),⁹² Abdurrahmân b. Ebî Leylâ (ö. 83/702),⁹³ Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]),⁹⁴ Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 104/722),⁹⁵ Ebü's-Şa'sâ Câbir b. Zeyd el-Ezdî (ö. 93/711-12),⁹⁶ Müslim b. Yesâr (ö. 100/718)⁹⁷ gibi bir çok muhaddis İbnü'l-Eş'as ayaklanmasına katılmış ve bunların bir kısmı şehit olmuş ya da isyanın başarıya ulaşmaması sonrası işkenceye maruz kalmışlardır. Burada dikkat çeken diğer bir husus Şa'bî gibi bu isyana katılan bir kısım muhaddislerin daha önce devlet görevlerinde bulunmalarıdır. Bu nedenle âlimlerin mutlak olarak devlet görevine karşı olmadıkları ancak Haccâc döneminde halka ve ilim adamlarına yapılan haksızlıklara karşı bu ayaklanmaya katıldıkları anlaşılmaktadır.

Zeyd b. Alî Zeynilâbidîn b. el-Hüseyn b. Alî b. Ebî Tâlib'in (ö. 122/740) Hişâm b. Abdülmelik'e karşı baş kaldırısı: Zeyd b. Ali, Medine'de doğmuş çocukluk ve eğitim yıllarını burada geçirmiştir. Hicaz, Suriye ve Irak gibi bölgelere ilmî seyahatlerde bulunmuştur. Bu yolculukları esnasında Emevî iktidarı tarafından isyan hazırlıklarında bulunduğu ithamıyla suçlanmıştır. Dımaşk'ta Emevî halifesi Hişâm b. Abdülmelik'le (724-743) görüşmüş ve Hişâm'ın haksız hakaretlerine maruz kalmıştır. Bunun ardından Kûfe halkının daveti üzerine şehre yerleşen Zeyd, bir yıl boyunca hazırlıklar yapmış ve 122/740 yılında Kûfe'de başlattığı isyan sırasında başına aldığı ok yarası sonucunda hayatını kaybetmiştir.⁹⁸ Muhaddislerden Mansûr b. el-Mu'temir (ö. 132/750), Muhammed b. Abdurrahmân b. Ebî Leylâ (ö. 148/765), Abdullah b. Şübrüme (ö. 144/761), Mis'ar b. Kidâm (ö. 155/772)⁹⁹ gibi âlimler bu ayaklanmaya katılarak destek vermişlerdir.

⁹¹ Yıldız, "İbnü'l-Eş'as, Abdurrahman b. Muhammed", 21/32-33.

⁹² Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 2/957.

⁹³ Zehebî, *Siyer*, 4/264.

⁹⁴ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 2/1100.

⁹⁵ Zehebî, *Siyer*, 4/304.

⁹⁶ Zehebî, *Siyer*, 4/482.

⁹⁷ Zehebî, *Siyer*, 4/513.

⁹⁸ Saffet Köse, "Zeyd b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/313-316; Cahid Kara, "Yahyâ b. Zeyd İsyanı ve Horasan'daki Etkileri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2020), 769.

⁹⁹ Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, thk. Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 2/92.

Muhammed b. Abdullah el-Mehdî en-Nefsüzzekiyye (ö. 145/762) isyanı: Muhammed b. Abdullah, Emevîler'in çöküş döneminde Medine'de Abbâsîler dahil Ehl-i Beyt üyelerinin çoğunun katılımıyla biat edilerek hilâfet makamına seçildi. Ancak Emevîler'e karşı isyanlar başarılı olunca Abbâsîler kendi halifelerini ilan ettiler. Muhammed, Abbâsî hâlifelerini tanımayarak onlara biat etmedi. Bu durum Abbâsîlerin Alevîlere yönelik şiddet politikalarına yol açtı. Muhammed b. Abdullah Abbâsî halifelerini tanımayarak Medine'yi terk etti. Kardeşi İbrahim liderliğindeki isyan, Basra'nın ele geçirilmesine yol açtı ve bölge Muhammed'in kontrolü altına girdi. Halife Mansûr, İsâ b. Musâ'yı göndererek Muhammed'e karşı bir ordu oluşturdu. Ancak Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye, savaşta şehit düşerek başarısız oldu.¹⁰⁰ Abbâsî Halifesi Mansûr'a karşı Medine'de ortaya çıkan bu isyana birçok muhaddis katılmıştır. Hatta imam Mâlik'e "Biz Mansûr'a biat ettik nasıl isyana kalkacağız." diyen halka Mâlik'in "Siz zorla biat ettirildiniz zorla yapılan biatin hükmü yoktur."¹⁰¹ dediği nakledilmektedir. Bu ayaklanmaya katılan âlimler arasında Muhammed b. Amr b. Alkame el-Leysî (144/762),¹⁰² Muhammed b. Aclân (ö. 148/765),¹⁰³ Abdül'azîz ed-Derâverdî (ö. 187/803),¹⁰⁴ Abdullah b. Ömer b. Hafs b. Asım (ö. 171/788)¹⁰⁵ gibi muhaddisler bulunmaktadır.

İbrâhîm b. Abdullah b. el-Hasen el-Müsennâ b. el-Hasen b. Alî b. Ebî Tâlib'in (ö. 145/763) Abbâsî Halifesi Mansûr'a karşı ayaklanması: Muhammed en-Nefsüzzekiyye'nin kardeşi olan İbrâhîm, abisinin Medine'de ayaklanmasına eş zamanlı olarak Ahvaz ve Fars bölgesinden Vâsî'a kadar Abbâsîlere karşı bir isyan başlatmıştır. Fakat bu isyan başarısız olmuş ve İbrâhîm Abbâsî ordusu tarafından Kûfe'de öldürülmüştür.¹⁰⁶ Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) halkı ve ilim adamlarını bu ayaklanmaya teşvik eden muhaddis âlimleri arasındadır.¹⁰⁷ Ayrıca Hüşeym b. Beşîr (ö. 183/799), İsâ b. Yûnus (ö. 187/803), Yezîd b. Hârûn (ö. 206/821), Ebû Hâlid el-Ahmer (ö. 190/806),¹⁰⁸ Harun b. Sad el-İclî,¹⁰⁹ Halid

¹⁰⁰ Mustafa Öz, "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/489-490.

¹⁰¹ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dârü'l-Fikr, 1986), 10/84.

¹⁰² Zehebî, *Siyer*, 67136.

¹⁰³ Zekerîya Güler, "Muhammed b. Aclân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/494.

¹⁰⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk (Târîhu't-Taberî)* (Beyrût: Dârü't-Türâs, 1387), 7/605.

¹⁰⁵ Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, 11/194.

¹⁰⁶ Mustafa Öz, "İbrâhîm b. Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/283-284.

¹⁰⁷ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 3/794.

¹⁰⁸ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 3/794.

¹⁰⁹ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 3/997.

b. Abdullah et-Tahhân,¹¹⁰ Ebû Sehl el-Külâbî¹¹¹ gibi muhaddisler bu ayaklanmaya katılmışlardır.

Muhammed b. İbrâhîm b. İsmâîl İbn Tabâtabâ'nın (ö. 199/815)¹¹² Me'mûn'a karşı isyanı: Hârûnürreşîd'in ölümüyle Emîn ve Me'mûn arasında gerçekleşen mücadeleyi fırsat bilen Şifler Medine'de bulunan İbn Tabâtabâ'yı Abbasîlere karşı ayaklanması için teşvik etmiştir. İbn Tabâtabâ ayaklanma esnasında Kûfe dışında hastalanarak vefat etmiştir. Bu ayaklanmaya İmrân b. Ebân b. İmrân (ö. 205/821),¹¹³ Ali b. Hakîm b. Zebyân (ö. 231/846),¹¹⁴ Ebû Mahammed el-Vâsîtî (ö. 231/846) gibi muhaddisler katılmıştır.

Bu ayaklanmaların asıl amacı her ne kadar Alevî ailesinin Emevî ve Abbasîlerden hak arama çabası olduğu görülse de âlimlerin isyana katılmalarındaki asıl hedefin iktidarların haksız uygulamalarına karşı bir tepki olduğu bilinmektedir. Bunun yanında muhaddislerin bu ayaklanmalara katılımlarıyla iktidarın hatalarını eleştirmenin ötesine geçerek fiilî mücadeleye geçtikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca isyanlara katılan âlimlerin bazılarının daha önce devlet görevlerinde bulunmuş olmaları, bu âlimlerin sadece mutlak olarak devlet görevine karşı olmadıklarını ancak yaşadıkları dönemde halka ve ilim adamlarına yapılan haksızlıklara karşı ayaklanma hareketine destek verdiklerini ortaya koymaktadır.

3.2. Destek Tavrı

Yöneticilerle kurulan yakınlık, sadece tayin edilen görevleri üstlenme veya resmi görevlerden uzak kalmakla sınırlı değildi. Bazı hadis âlimleri, yöneticiye hayırlı işlerde destek olmada ve toplantılarına katılmakta bir sakınca görmemişlerdi. Tâbiîn neslinden Kabîsa b. Züeyb el-Huzâî (ö. 86/705) Abdümelik b. Mervân döneminde Şam'da Abdümelik'e yardımcı olarak siyasî faaliyetlerde bulunmuştur. Kabîsa, Abdümelik'in yakınındaki izinli kişilerden biri olarak kabul edilmiştir. Kendisine hilafet mührü ve beytül mâl sorumluluğu verilmiştir. Abdümelik çeşitli meselelerde Kabîsa'nın görüşlerine başvururdu. Kabîsa, valilerin zulmünden etkilenen Saîd b. Müseyyeb gibi muhaddisleri korumak için nüfuzunu kullanmış, İbn Şihâb ez-Zührî gibi âlimleri halife ile tanıştırmak onların yönetimdeki etkinliklerini artırmaya çalışmıştır. Kabîsa tüm bu siyasî duruşuna rağmen güvenilir bir râvi olup rivayetleri *Kütüb-i Sitte* dahil temel hadis kaynaklarında

¹¹⁰ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 3/799.

¹¹¹ Zehebî, *Siyer*, 8/512.

¹¹² Mustafa Öz, "İbn Tabâtabâ, Ebû Abdullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/383-384.

¹¹³ Mizzî, *Tehzîb*, 22/305.

¹¹⁴ Mizzî, *Tehzîb*, 20/416.

yer almaktadır.¹¹⁵

İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) de Emevî yöneticileriyle yakın ilişkisi bulunan ve vaktinin büyük bir kısmını Şam'daki sarayda geçiren bir muhaddis olarak tanınmaktadır. Zührî, Emevî yönetimi tarafından İslâm ülkesinin genelinde hadislerin derlenmesi görevine atanmış en önemli muhaddis olarak bilinmektedir.¹¹⁶ Zührî'nin ailesi esasında Emevî idaresine karşı Abdullah b. Zübeyr'i desteklemekteydiler. Ancak Abdullah'ın mağlubiyeti sonucunda Zührî ve ailesi divan gelirlerinden mahrum bırakıldı. Bu nedenle maddi sıkıntı içine düşen Zührî, Şam'a cihad etmek ve para kazanmak amacıyla sınır bölgelerine gitmeye karar verdi. Şam'a vardığında, Kabîsa b. Züeyb (ö. 86/705) tarafından Halife Abdülmelik b. Mervân ile tanıştırıldı. Halife, Zührî'nin bilgisini takdir ederek divana katılmasını sağladı ve ona yüksek bir maaş bağladı.¹¹⁷ Zührî, daha sonra Velîd b. Abdülmelik, Süleyman b. Abdülmelik, Ömer b. Abdülaziz, Yezid b. Abdülmelik ve Hişâm b. Abdülmelik'in hilafeti döneminde çeşitli resmi görevlerde bulunmuş, halifelere destek vererek onlara yakın olmuştur.¹¹⁸

Muhaddis ve siyer âlimi İbn İshâk (ö. 151/768) Emevî yönetimine mesafeli kalmış Abbâsî iktidarına ise yakınlık kurmuştur. Ebû Ca'fer el-Mansûr'un desteğiyle hadis dersleri vermiş ve halifenin isteğiyle el-Mehdî-Billâh'ın hocalığını yapmış ayrıca saray kütüphanesine koyulmak üzere *Megâzî* eserini yazmıştır. İbn İshâk'ın hadisçilerin çoğunluğu tarafından güvenilir kabul edildiği ve yöneticilere olan bu yakınlığı nedeniyle cerh edilmediği görülmektedir.¹¹⁹

Muhaddislerin halkın sıkıntılarını ve ihtiyaçlarını iletme amacıyla devlet yöneticileriyle iletişime girdikleri de görülmektedir. Örneğin; el-Evzâî (ö. 157/774) Abbâsî halifesi Mehdî'nin (ö. 169/785) vezirine mektup yazarak Yezîd b. Yahyâ el-Huşenî'nin zindandan çıkarılması için ricada bulunmuştur.¹²⁰ Yine Mekke halkının pahalılık ve geçim sıkıntılarını Mehdî'ye mektup yazarak iletme nasihatlerinde bulunmuştur.¹²¹

Muhaddislerden Leys b. Sa'd (ö. 175/791), yöneticilere destek veren muhaddisler arasındadır. Leys, yönetimde oluşan hataların düzeltilmesi için özel toplantılar düzenler, halifeyi yanlış bulduğu konularda uyarır ve halkın sorunları ile ihtiyaçlarını hükümdara iletme için naip olarak görev yapardı.

¹¹⁵ Zehebî, *Siyer*, 4/282; Mehmet Efendioğlu, "Kabîsa b. Züeyb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/39.

¹¹⁶ Özkan, "Tedvin Tarihinde Emevi Sarayı ve Zührî'nin Mirasına Bir Örnek", 1.

¹¹⁷ Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 3/499; İbn Asâkir, *Târîhu Dimâşk*, 55/297.

¹¹⁸ Zehebî, *Siyer*, 5/331.

¹¹⁹ Mizzî, *Tehzîb*, 24/426; Mustafa Fayda, "İbn İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/93.

¹²⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/189.

¹²¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/192.

Ayrıca bir kadı veya valinin yanlış uygulamaları olduğunda bu durumu halife rapor ederek görevden alınmalarını sağlardı.¹²² Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) ve Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/842) gibi bazı muhaddislerin hadis uyduran bir kişiyi gördüklerinde onu sultana şikayet etmekle tehdit etmeleri de bu konuda yöneticilerden destek bulduklarını göstermektedir.¹²³

Muhaddislerin yöneticilerle kurdukları yakınlığın sadece resmi görevlerle sınırlı olmadığı ve bazen yöneticilere hayırlı işlerde destek olmak amacıyla faaliyetlerde buldukları görülmektedir. Bunun yanında iktidara yakın olan muhaddislerin kimi valilerin zulmünden etkilenen muhaddisleri korudukları ve ilmin gelişimine katkı sağladıkları da anlaşılmaktadır. Yöneticilere yakınlıklarıyla bilinen muhaddislerin halkın sıkıntılarını ve ihtiyaçlarını devlet yöneticilerine iletmek maksadıyla çeşitli yöntemlere başvurmaları da ayrıca bu yakınlığın olumlu sonuçlarından sayılabilmektedir.

3.3. Tarafsız Yaklaşım

Hicrî ikinci asrın çalkantılı siyasî hayatı içinde âlimler arasında herhangi bir siyasî duruşu takip etmeyerek tarafsız davranan muhaddisler bulunmaktaydı. İktidarla muhalefet arasındaki çatışmaların yaşandığı dönemlerde tarafsız kalan âlimler, iktidarı destekleyen veya yönetimin uygulamalarını savunan kişiler olmadıkları halde yönetime karşı ayaklanan tarafların siyasî ve dünyevî amaçlar uğrunda çatıştıklarına inandıkları ve Müslüman kanının gereksiz yere dökülmesine karşı çıktıkları için tarafsız bir tutum sergilemişlerdir. Bu âlimler, toplumun içsel ayrılıklarla bölünmesine izin vermemek için tarafsızlığı tercih etmişlerdir. Tarafsız âlimler, toplumun birliği ve bütünlüğünü koruma konusunda büyük bir hassasiyet taşımaktaydılar.¹²⁴ Tarafsızların siyasî anlaşmazlıklardan ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan iç savaşlardan uzak durma eğilimlerinde, fitne korkusu, Müslüman kanının akıtılmasının günah olduğu inancı, biate sadık kalmaya olan inançları ve Hz. Peygamber'e atfedilen iç çekişmeler karşısında tarafsız davranmayı teşvik eden pek çok hadisin etkisi olmuştur.¹²⁵

Tarafsız durmaya çalışan bazı muhaddisler yöneticilere nasihatlerde bulunarak onları yanlışlarından döndürmeye çalışmışlardır. Nasihat yöntemi, muhaddislerin ileri gelenlerinin genel yaklaşımı olmakla beraber bu uygulamanın şeklinde farklılık bulunmaktadır. Kimi muhaddisler öğütlerinde yumuşak bir dil kullanırken kimisi sert bir dil tercih etmiştir. Bazı muhaddisler uyarılarını gizlice baş başa yaparken bazıları ise halkın önünde

¹²² Mizzî, *Tehzîb*, 24/275.

¹²³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/127; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/372.

¹²⁴ Özkan, *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*, 208.

¹²⁵ Mehmed Said Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 80.

açıkça yapmıştır. Bu farklılıklar iktidarın durumu, mevcut koşullar ve hataların doğasına göre değişmekteydi.¹²⁶

Tabiî'nin neslinde birçok muhaddis yöneticilerle fiilî mücadelede daha çok siyasî meselelerde tarafsız kalarak nasihat yolunu takip etmişlerdir. Örneğin, Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) Süleymân b. Abdülmelik'e (ö. 99/717),¹²⁷ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) Abdülmelik b. Mervân'a (ö. 86/705)¹²⁸ sert uyarı ve nasihatlerde bulunarak gönderdikleri hediyeleri kabul etmemişlerdir.

Yöneticilere sert uyarılarda bulunan muhaddisler arasında A'meş de (ö. 148/765) bulunmaktadır. Hişâm b. Abdilmelik (ö. 125/743) A'meş'den Osman'ın (r.a.) menkıbelerini Ali'nin (r.a.) de yergilerini toplayan bir mektup yazmasını istediğinde A'meş onu sert bir dille uyararak kendi kusurlarıyla ilgilenmesini tavsiye etmiştir.¹²⁹ İbn Ebû Zi'b (ö. 159/776), Ebû Ca'fer el-Mansûr'a (ö. 158/775) zor durumda kalan halka maddi destek vermesi için nasihatlerde bulunmuştur.¹³⁰ Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ısrarla kendisiyle görüşmek isteyen el-Mehdî'nin (ö. 169/785) kendisine bir ihtiyacı olup olmadığını sorduğunda Sevrî ona yeryüzünü zulümle doldurduğunu ve Allah'tan korkması gerektiğini söyleyerek nasihatte bulunmuştur.¹³¹ Yine Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr, Süfyân es-Sevrî'yi danışmak için çağırdığında Sevrî: "Ey müminlerin emiri, sen zaten bildiklerini uygulamıyorsun. Bilmediğin konularda sana nasihat etmem gereksizdir." şeklinde cevap vermiştir. Bu cevap karşısında halife şaşkınlıktan susmuştur.¹³² Mâlik b. Enes'e (ö. 179/795) bazıları, "Sen, zâlim ve zorba yöneticilerin yanına giriyorsun." dediklerinde Mâlik şöyle cevap vermiştir: "Allah sana merhamet etsin, peki hakikati söylemek nerede kaldı?"¹³³ Mâlik bu sözünü yöneticilere yakınlığının sınırlı olduğunu onlara karşı nasihatle yaklaşmanın mahzuru olmadığını ifade etmiştir.

Hicrî ikinci asır muhaddislerinden Süfyân b. 'Uyeyne'nin bir rivayete göre babası Emevî hizmetindeyken siyasî tehditler sebebiyle Kûfe'den Mekk'e'ye göç etmiştir. Süfyân Mekk'e'de ashab-ı hadis ekolüne katılarak ilmi kimliğini geliştirmiş siyasî olaylardan uzak kalarak hadis ilmiyle meşgul olmuştur. Hârûn Reşîd gibi halifeler bazı konularda Süfyân'la istişare ederek ona hürmet göstermişlerdir.¹³⁴

¹²⁶ el-Aclân, *el-Muhaddisün ve's-siyâse*, 66.

¹²⁷ Zehebî, *Siyer*, 5/42.

¹²⁸ Mizzî, *Tehzîb*, 81/20.

¹²⁹ İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, 2/218.

¹³⁰ Zehebî, *Siyer*, 7/143.

¹³¹ Zehebî, *Siyer*, 7/264.

¹³² Ebû Ömer Ahmed b Muhammed el-Kurtubi İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404), 1/55.

¹³³ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/30.

¹³⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/497.

Muhaddislerin siyasetten kaçınmalarının arkasındaki ana neden, ilmî gelişime verdikleri titiz yaklaşımdır. Siyaset yerine ilmî faaliyetleri ve hadislerle meşgul olmayı tercih etmişlerdir. Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde siyasetle uğraşmadıkları sürece âlimler daha rahat bir ortamda çalışabilmiştir. Ayrıca siyasetle ilgilenen muhaddisler, taraf tuttıkları için iktidar sahiplerinin baskısına maruz kalabilmişlerdir.¹³⁵

4. DEVLET YÖNETİCİLERİNE YAKIN OLANLAR İÇİN KULLANILAN CERH İSTILAHLARI

Daha önce yöneticilerle yakın ilişkisi olan râviler hakkında çeşitli yaklaşımlar ele alınmıştı. Şimdi ise hadis münekkitlerinin bu râviler için kullandığı terimlerin incelenmesi faydalı olacaktır. Bu bağlamda, muhaddislerin sıkça kullandığı ıstılahlardan bazıları şu şekildedir:

دخل في شيء من عمل السلطان "Sultanın işine/emrine girdi",¹³⁶ دخل في عمل السلطان "Sultanın bir işine girdi",¹³⁷ يتبع السلطان "Sultanın peşine takılıyor",¹³⁸ يأتي أبواب "Sultanın yanına girerdi",¹³⁹ يغشى السلطان "Sultanların kapılarına giderdi",¹⁴⁰ "Sultanın ödülleri ve hediyelerini kabul etti",¹⁴¹ كان سُلْطَانِيَا "Sultancıydı",¹⁴² يدخل على "Emirlerin yanına giderdi",¹⁴³ كان صاحب أمراء "Emirlerin dostuydu",¹⁴⁴ كان "Emirlerle birlikte olurdu",¹⁴⁵ كان كاتباً لفلان "Falancanın katibiydi",¹⁴⁶ لدخوله "Valiliğe girdi",¹⁴⁷ دخل في الولاية "Halifelerin işine girdiği için",¹⁴⁷ لدخوله في شيء من العمل "Bir işe (devlet işi) girdiği için",¹⁴⁸ لصحبة الدولة "Devletle yakınlığı nedeniyle",¹⁴⁹ كرهه فلان للقضاء "Devlet işlerine karışması nedeniyle",¹⁴⁹ مداخلته للدولة

¹³⁵ İrfan Aycan (ed.), *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 115; Uzun, *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 130.

¹³⁶ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, 3/51.

¹³⁷ Mizzî, *Tehzîb*, 7/405; Zehebî, *Siyer*, 5/310.

¹³⁸ Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1399), 3/521; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşık*, 46/442; Mizzî, *Tehzîb*, 22/288; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 4/882.

¹³⁹ Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, 7/196; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşık*, 22/28.

¹⁴⁰ Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, 5/439; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşık*, 9/419.

¹⁴¹ Ebû Abdillah Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vassallah b. Muhammed Abbas (Riyad: Dârü'l-Hânî, 1422), 3/244; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 3/526; 10/733.

¹⁴² Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Maîn el-Bağdâdî İbn Maîn, *Su'âlât İbni'l-Cüneyd li-Yahya b. Maîn* (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988), 1/355.

¹⁴³ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşık*, 10/418; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/50.

¹⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 1422, 1/429; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşık*, 36/77; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *el-Muğni fi'd-duâfâ*, thk. Nureddin İtr (Haleb: Dârü'l-Maârif, 1971), 2/385.

¹⁴⁵ Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü İbn Mühriz)*, thk. Muhammed Kâmil ek-Kassâr (Dimaşık: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1405), 1/72; İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/294.

¹⁴⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/176; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 5/597.

¹⁴⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşık*, 53/169.

¹⁴⁸ Ebû Abdillah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Men tüküllime fihî ve hüve*

“Kadılık görevinden dolayı falan onu hoş görmedi”,¹⁵⁰ ولي الحسبة “Hisbe görevini yapıyordu”,¹⁵¹ كان على الموازين والمكاييل “Ölçü ve tartı işlerinden sorumluydu”,¹⁵² كان على مظالم فلان “Falanın mezâlim davalarından sorumluydu”,¹⁵³ كان شرطيا “Şurta (emniyet) görevindeydi”,¹⁵⁴ كان على شرطة الكوفة “Kûfe şurtasından sorumluydu”,¹⁵⁵ كان من شرط فلان “Falanın şurtalarındandı”,¹⁵⁶ كان من الجند “Askerlerdendi”¹⁵⁷

Hadis münekkitlerinin yöneticilerle yakın ilişkisi olan râvileri değerlendiren sıkça kullandıkları bu ifadeler, râvilerin yöneticilere olan yakınlığına dair çeşitli nüansları ortaya koymaktadır. Münekkitler bu tür ıstılahları kullanarak râvilerin devletle ilişkilerini ele alma ve değerlendirme yöntemlerini ortaya koymaktadır. Bu değerlendirmeler muhaddislerin, râvilerin devlet adamlarıyla ilişkilerini takip ettiklerini vurgulayan bir perspektifi yansıtmaktadır.

SONUÇ

Sahâbe döneminde devlet görevi almanın ve onlara yakın olmanın bir tenkit nedeni olmadığı görülmektedir. Ancak sonraki dönemlerde siyasî çalkantıların artmasıyla birlikte hadis âlimlerinin yöneticilere olumsuz bir bakış açısı benimsemeye başladığı ve devlet görevine yakın olan râvilere eleştirilerin daha yaygın hale geldiği anlaşılmaktadır. Hadisçilerin yöneticilere yakın olan veya devlet görevi alan râvileri tenkit etmeleri genellikle cerh amacı taşımamaktadır. Ancak bu yakınlık ve görevlerin, rivayetlerinde meydana gelen ihlaller açısından dikkate alınması gerekmektedir.

Yöneticilere yakın olma veya devlet görevi alma sebebiyle yapılan mücmel tenkit ve eleştirilerin cerh amacı taşımayan geniş bir yelpazede olduğu gözlemlenmektedir. Bu eleştirilere maruz kalan muhaddisler hakkında cerh kararı verilirken sadece bu tür tenkitlerin değil, rical kitaplarında râvi hakkında yer alan anekdot bilgilerin de dikkate alınması önemlidir. Tek bir hadis münekkidinin görüşüne dayanarak, râvinin sadece yöneticiyle ilişkisi veya devlet görevi alması nedeniyle bir râviyi zayıf veya metrûk kategorisine koymak hatalı bir yaklaşımdır.

müvessekun ev sâlihü'l-hadis (Medine: 2005), 472.

¹⁴⁹ Zehebî, *Siyer*, 7/160.

¹⁵⁰ Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1406), 200.

¹⁵¹ Bağdâdî, *Târîh-u Bağdâd*, 3/48; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 7/659.

¹⁵² Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, 1399, 3/441.

¹⁵³ Mizzî, *Tehzîb*, 9/282; Zehebî, *Târîhü'l-İslâm*, 7/31.

¹⁵⁴ Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, 1399, 4/328.

¹⁵⁵ Ahmed b. Abdillâh b. es-Sâlih el-İ'clî, *es-Sikât* (Medine: Dârü'l-Bâz, 1985), 1/392; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîb*, 5/280.

¹⁵⁶ İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/519.

¹⁵⁷ Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1423), 4/218.

Mütekaddimûn dönemi muhaddislerin yöneticilere yakın olan râvileri tenkit etmelerine rağmen bu râvilerin hadislerini reddetmedikleri görülmektedir. Bu tenkitlerin genellikle terâcim kitaplarında râvi hakkında yapılan bir eleştiri olarak kaldığı görülmüştür. Bu nedenle sadece bu eleştirileri kullanarak râvileri cerh etmek veya itibarsızlaştırmak yanlış bir yaklaşım olacaktır. Müteahhirîn dönemi hadisçileri, devlet yöneticilerine yakın olmak nedeniyle gerçekleşen tenkitlerin önemsenmemesi gerektiği konusunda hemfikirdir. Ayrıca yöneticilerle ilişkisi nedeniyle eleştirilen güvenilir râvilerin hadisleri sahih olarak kabul edilmiş ve tartışmasız bir şekilde sahih hadis koleksiyonlarında yer almıştır. Onlar, hadisçilerin yöneticilere yakın olan ve devlet görevi alan râvilere yönelik tenkitlerinin genel olarak cerh amacı taşımadığı, daha ziyade nasihat, uyarı ve eleştiri amacıyla yapılan tenkitler olduğunu vurgulamaktadırlar. Ayrıca münekkitlerin devlet yöneticilerine yakın olan râvileri tenkit etmelerinin, diğer muhaddislerin devlet adamlarıyla yakınlık kurma hatasına düşmemeleri için bir uyarı amacıyla yapıldığı şekliyle de yorumlanabilmektedir.

Sonuç olarak hicrî ikinci asırda yöneticilere yakın olmak ve devlet görevi almak her ne kadar mürûete zarar veren bir yaklaşım olsa da kesin bir cerh nedeni değildir.

KAYNAKÇA

- Aclân, İbrahim b. Salih b. Abdülaziz . *el-Muhaddisûn ve's-siyâse: kırâe fi eseri'l-vâkı's-siyâsî alâ menheci'l-muhaddisîn*. Riyâd: Âfâkü'l-Ma'rife, 2020.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Câmi' fi'l-İlel ve marifeti'r-ricâl bi rivâyeti'l-Mervezî*. Mumbai: Dârü's-Selefiyye, 1408.
- Ahmed b. Hanbel. *el-İlel ve Ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vassallah b. Muhammed Abbas. Riyad: Dârü'l-Hânî, 1422.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Algül, Hüseyin. *İslam Tarihi*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986.
- Altınay, Ramazan. *İlk Dönem Abbasi Halifeleri ve Alim ve Muhaddislerle Münasebetleri*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Aycan, İrfan (ed.). *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekir el-Hatîb. *Târîh-u Bağdâd*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *el-Câmi' li-Şu'abi'l-imân*. thk. Abdülalî Abdülhamid Hamid. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Cüdey', Abdullah b. Yusuf. *Tahrîr-u ulûmi'l-hadis*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2003.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Suâlatu Ebî 'Ubeyd el-Âcurî Ebâ Dâvud es-Sicistânî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Muhammed Ali Kâsım el-Ömerî. Medine: İmâdetü'l-Bahsî'l-İlmî bi Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1983.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed. *Mâlik: hayatuhû ve asruhû*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1952.
- Efendioğlu, Mehmet. "Kabîsa b. Züeyb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/39. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî, 2012.
- Fayda, Mustafa. "İbn İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/93-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Fesevî, Ebû Yusûf Ya'kub b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya Ömerî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401.
- Güler, Zekeriya. "Muhammed b. Aclân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/494-495.

- İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Güzel, Mehmet Emin. *İmam Mâlik'in Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2023.
- Hanefî, Hasan. *Humumü'l-fıkr ve'l-vatan*. Kahire: Dâru Kuba, 1998.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- İbn Abdilberr, Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmiu beyâni'l-ilmî ve fadhîh*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri. Suûdi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1414.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b Muhammed el-Kurtubi. *el-İkdü'l-ferîd*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh. *el-Kâmil fî du'efâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavved. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dimaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsîl ev ictâze bi-nevâhihâ min varidihâ ve ehlihâ*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1995.
- İbn Ebî Hâtım, Abdurrahman b. Ebû Hâtım er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Haydarabad: Matbatu Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslâmiyye, 1423.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Ali. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Haleb: Dârü'r-Reşîd, 1406.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed et-Temîmî. *es-Sikât*. Haydarabad: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Dârü'l-Fıkr, 1986.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed Hanbelî. *Mecmû'u resâil el-Hâfız İbn Receb el-Hanbelî*. Kahire: el-Fârükü'l-Hadise, 2003.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd el-Basrî ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dârü's-Sâdir, 1968.
- İbnü'l-İmad, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb*. thk. Mahmûd Arnaut. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İbnü'l-Vezîr el-Yemânî. *el-Avâsım ve'l-kavâsım fî zübbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh b. es-Sâlih. *es-Sikât*. Medine: Dârü'l-Bâz, 1985.
- İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh. *Ma'rifetü's-sikât*. thk. Abdülaîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- İzzî, Ahmed b. Abdulkâdir. "Tahkîkü'l-kavl fî'l-cerh bî sebebi'd-dühûl alâ's-sultân evi'l-ameli lehû 'inde'l-muhaddisîn". *Mecelletü't-Şerî'a ve'l-Kanûn* 21/30 (30 Nisan 2007).
- Kara, Cahid. "Yahyâ b. Zeyd İsyani ve Horasan'daki Etkileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2020), 765-787.
- Kılıç, Ebû Abdullâh Alaüddin Moğultay b. Kılıç. *et-Terâcîmü's-sâkıta min kitâbi İkmâli Tehzîbi'l-kemâli'l-Moğultay*. Riyad: Dârü'l-Muhaddis, 1426.
- Köse, Saffet. "Zeyd b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/313-316. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Maîn, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Maîn el-Bağdadi İbn. *Su'âlât İbni'l-Cüneyd li-Yahya b. Maîn*. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes. *Muvattâ*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemaleddin Yusuf b. Abdurrahman b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Muhammed b. Müflih el-Makdisî el-Hanbelî. *el-Adâbuş-şer'iyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419.

- Öz, Mustafa. "İbn Tabâtabâ, Ebû Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. "İbrâhim b. Abdullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/283-284. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Abdullah el-Mehdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/489-490. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özkan, Halit. "Tedvin Tarihinde Emevi Sarayı ve Zühri'nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüşhası". *Dîvân (Dergi)* 17/32 (2012), 1-37.
- Özkan, Mustafa. *Emeviler Döneminde İktidar-Ulema İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Sabaz, Emrullah. *İlk Üç Asırda Hadisçilerin Devlet Adamları ile Münasebetleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Havlânî. *Ref'ül-esâtîn fî hükmi'l-ittisâl bi's-selâtin*. Suûdi Arabistan: Medârü'l-vatan, 1430.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk (Târîhu't-Taberî)*. Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387.
- Tatlı, Mustafa. *Tabiîn Döneminde Hadis Rivayeti*. Ankara: TDV Yayınları, 2023.
- Uzun, Nihat. *Hicri II. Asırda Siyaset-Tefsir İlişkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekerîyya. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü İbn Mühriz)*. thk. Muhammed Kâmil ek-Kassâr. Dimaşk: Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye, 1405.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekerîyya. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dârî)*. thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî, 1399.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "İbnü'l-Eş'as, Abdurrahman b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yiğit, İsmail. "Emeviler (Siyasî Tarih)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/87-104. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğni fi'd-duâfâ*. thk. Nureddin İtr. Haleb: Dârü'l-Maârif, 1971.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Men tüküllime fihî ve hüve müvessekun ev sâlihü'l-hadîs*. Medine, 2005.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-itudâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhü'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhir ve'l-a'lâm: el-megâzi ve't-tercemeti'n-nebeviyye*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

👤 Yazar(lar) / Author(s): Abdullah Çelik.

🏛️ Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 195-217

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501603

EBÛ BEKİR EL-ESAM'IN BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study on Some Fiqh Opinions of Abū Bakr al-Asam

İbrahim SİZGEN

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Hatay, Türkiye orcid.org/056hcg41

Assist. Prof., Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Islamic Law, Hatay, Türkiye

✉ ibrahimsizgen@hotmail.com orcid.org/0000-0003-3669-8589

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.11.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 04.02.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” Atıf / Cite as: Sizgen, İbrahim. “Ebû Bekir el-Esam'ın Bazı Fikhî Görüşleri Üzerine Bir İnceleme”. *Mütefekkir* 11/21 (2024), 195-217. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501603>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

EBÛ BEKİR EL-ESAM'IN BAZI FİKHÎ GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Öz

Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada Basra Mu'tezilî ekolünün önemli temsilcilerinden olan Ebû Bekir el-Esam'ın (ö. 200/816) fikhî bazı meselelere yaklaşımı delilleriyle birlikte ele alınmıştır. Bununla birlikte mukayese amacıyla çoğunluğu temsil eden mezhep ulehasının görüş ve istidlallerine de temas edilmiştir. Kaynaklarda Esam'a nispet edilen birçok telif olmasına rağmen eserleri, günümüze ulaşmamıştır. Ancak birçok fıkıh kaynağında Esam'ın görüşlerine yer verildiği tespit edilmiştir. Bu yüzden kendisine isnat edilen görüş ve delillere ulaşabilmek için birçok fıkıh eseri tematik açıdan incelenmiştir. İncelenen bu eserlerde, Esam'ın fikhî konuları temellendirme amacıyla birçok delil sunduğu ve akli delillerin yanı sıra nakli delilleri de zikrettiği görülmektedir. Ancak, bazen akılcı, bazen de dayanaksız değerlendirmelerinin yanı sıra ilgili konularda şer'î delilleri dikkate almaması veya zaman zaman sünnete karşı yorumlara başvurması nedeniyle âlimler tarafından ciddi şekilde eleştirilmiştir. Bu durum, küfürle itham edilmesine neden olmuştur. Buna mukabil kaynaklarda onun ilme olan merakı, mu'tezilî kelimelerin içerisindeki ilmî yetkinliği ve daha pek çok husustan ötürü övgüye layık görüldüğü de ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Mu'tezile, Te'vil, Müctehid, Ebû Bekir el-Esam.

A Study on Some Fiqh Opinions of Abû Bakr al-Asam

Abstract

In this study, in which the qualitative research method was used, the approach of Abû Bakr al-Asam (d. 200/816), one of the important representatives of the Basra Mu'tazili school, to some fiqh issues was discussed together with its evidence. In addition, for comparison purposes, the opinions and conclusions of the sectarian scholars representing the majority were also touched upon. As far as we have researched, although there are many books attributed to Asam in the sources, his works have not survived to the present day. However, it has been determined that Asam's views are included in many fiqh sources. Consequently, the works of many scholars have been examined thematically in order to reach the views and evidence attributed to him. In the works examined, it is seen that Asam presents many evidences to ground the fiqh issues and mentions narrational evidences as well as rational evidences. However, in addition to his sometimes rational and sometimes unfounded evaluations, his failure to take into account the religious evidence on relevant issues or his occasional use of interpretations against the sunnah have been seriously criticized by scholars. This led to him being accused of blasphemy. On the other hand, it is stated in the sources that he was deemed worthy of praise for his curiosity in science, his scientific competence among Mu'tazili theological scholars and many other issues. Therefore, in this study, Asam's brief biography will be presented, his fiqh views, which are the focus of criticism, will be discussed, and the relevant views will be evaluated together with their evidence.

Keywords: Islamic Law, Mu'tazila, Interpretation, Mujtahid, Abû Bakr al-Asam.

GİRİŞ

İslâm kültür ve medeniyetinde önemli izler bırakan erken dönemin en önemli kelâmî firkalarından biri Mu'teziledir. İtikâdî meselelerin yorum ve temellendirmesinde naslardan ziyade akla öncelik veren söz konusu fırka-

nın fikhî bir mezhep olmadığı muhakkaktır. Ancak Mu'tezile içinde fakihliği ile öne çıkan önemli müctehidler de bulunmaktadır.¹ Bu müctehidlerin fakhî hüviyetlerinin bir mezhebe yansımış olmaması, araştırılmaya değer bir konudur. Bu konu incelenirken müfessir ve mütekellim yönü bulunan, aynı zamanda fikhî kimliğiyle de tanınan Esam, önemli bir örnek oluşturur. Erken dönemde yaşamış olması, birçok kaynakta fikhî görüşlerine yer verilmesi ve bu görüşlerinden bazılarının fetva açısından kabul görmesi, onu dikkate değer kılan bir nokta olsa da birçok fikhî konuda cumhur-ı fukahaya muhalif bir tutum sergileyerek eleştirileri üzerine çekmiştir.²

Bu çalışmada, Mu'tezilenin önemli sembollerinden biri olan Esam'ın bazı fikhî görüşleri delilleriyle birlikte ele alınacaktır. İlgili konulardaki konumunu göstermek amacıyla öncelikle cumhurun görüş ve delillerine değinilecek, ardından -varsa- cumhurun kendisine yönelik eleştirilere yer verilecektir. Bu noktada hedefimiz Esam'ın fikhî meselelere olan yaklaşımını bir çalışma altında tespit ve tahlil ederek alana katkı sağlamaktır.

1. EBÛ BEKİR EL-ESAM'IN HAYATI

Tam adı, Abdurrahmân b. Keysân b. Cerîr'dir. Künyesi, Ebû Bekir olmakla birlikte kendisinde bulunan duyma probleminde ötürü "sağır" anlamına gelen "esamm" lakabıyla şöhret bulmuştur. Esam'ı konu edinen terâcim kaynaklarında hayatı, yetişmesi ve eğitimi ile ilgili detaylı bir bilgiye rastlanmamıştır. Öyle ki, doğum tarihi dahi net olarak bilinmemektedir. Ancak tabakât müellifleri onu Basra ve Bağdat Mu'tezile ekollerinin ileri gelenlerinden Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825), Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830), Nazzâm (ö. 231/845) ve Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849) da aralarında bulunduğu altıncı tabaka kelam âlimleri silsilesinde zikretmişlerdir. Bu bilgi dikkate alındığında Esam'ın hicrî ikinci asrın ilk yarısını kapsayan bir dönemde tarihi verilere dayalı yaygın kanaate göre Basra'da doğduğu anlaşılmaktadır.³

1.1. Eğitim Aldığı Bazı Hocaları ve İlmî Kişiliği

Esam, çağdaşı olduğu Ebû Amr Hafs el-Ferd (ö. 204/820), Muammer b.

¹ Mu'tezilî fikhî âlimlerinden bazıları için bk. Ömer Fidanboy, "Ebû Hayyân et-Tevhidî (1023)", *İslam'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 408-412; Fidanboy, "İbn Ebî'l-Hadîd (1258)", *İslam'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler* (İstanbul: Mana Yayınları, 2021), 523-525.

² İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020); Bekir Karadağ, *Mu'tezile'nin fikhî anlayışı (Ebû Bekir Esam örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 13-14.

³ Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali Askalânî, *Lisânü'l-mizân* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 5/121-121; Seyfüddîn Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, ed. Abdürrezzâk Affî (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1406), 4/182; Adnan Muhammed Zerzûr, *el-Hâkimü'l-ceşmî ve menhecuhu fî't-tefsîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 131; Abdülhamid İsmail Ensârî, "Ehlü'l-Hal ve'l-akd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

Abbâd es-Sülemî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Medâinî (ö. 228/843) ve daha pek çok önemli şahsiyetlerle birlikte Ma'mer Ebü'l-Eş'as'ın rahle-i tedrisinden geçmiştir.⁴ Ebü'l-Feth Tâcüddîn eş-Şehristânî, (ö. 548/1153), Esam'ın Mutezile'nin Basra ekolü kalamcılarında olan Hişâm b. Amr el-Fûtî'nin (ö. 218/833) ders halkasına katıldığını ifade etmişse de bu bilgi, tutarlı görülmemiştir. Zira Hişâm b. Amr el-Fûtî, Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin talebesi olmakla birlikte Esam'ın itikâdî düşüncelerine birtakım reddiyelerde bulunmuştur. Bu durum, Hişâm b. Amr el-Fûtî'nin Esam'dan sonraki nesilde yaşadığına karine teşkil etmektedir. Şehristânî'nin Esam diye bahsettiği kişinin ise çalışmaya konu olan Esam değil; dönemin Mısır kadılığını yapmış Horasan mütekelliminden Ebû Bekir Muhammed b. Ebü'l-Leys el-Esam (ö. 235/850) olması kuvvetle muhtemeldir.⁵

İslâm düşüncesi, bilgiye değer verdiğinden ve fikir özgürlüğünü ön planda tuttuğundan üretkenliğini ve dinamizmini muhafaza etmeyi başarmıştır. Fikir özgürlüğünün getirdiği bu bireysel farklılaşmalar İslâm düşünce tarihi içerisinde farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu düşünürlerden biri de Esam'dır.⁶ İtikatta mu'tezilî olup fakih ve müfessir yönünün bulunması sebebiyle çok yönlü bir âlim olan Esam'ın ilmî kişiliği kimi müctehid tarafından takdirle karşılanmıştır. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) Esam hakkında "O, sultanların kendisiyle yazıştığı âlicenap biriydi." diyerek onun saygın bir kişiliğe sahip olduğunu belirtmiştir. Yine İbnü'l-Mürtezâ (ö. 840/1437) "O, insanların en fasihi, en fakihi ve en takvalıydı" diyerek onun ilmî mertebesini methetmiştir.⁷ Buna karşın kimi âlimler de benimsemiş olduğu bazı itikadi düşüncelerinden dolayı Esam'ı zındık olmakla itham ederek kanının helal olduğuna hükmetmiştir.⁸

Basra'nın ileri gelenleri arasında yerini alan Esam, İmamiyye kelamının en önemli temsilcilerinden olan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ile ciddi madda ilmî münazaralarda bulunmuş; maddi anlamda durumu düşük olmasına rağmen devlet erkânından vazife talep etmemiş; sade bir hayat sürmeyi tercih etmiştir. Zehebî'nin (ö. 748/1348) aktardığına göre Sümâme b.

⁴ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978), 147.

⁵ Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, ed. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000), 53/359; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve ve'efyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 2000), 17/423.

⁶ Fidanboy, *Burhânüddîn En-Neseffî'nin Ulûhiyyet Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar* (Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023), 2.

⁷ Hayreddîn b. Mahmûd Zirikî, *el-A'lâm kâmûsü terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3/323-324.

⁸ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-ke'lâmîyye*, ed. Yahyâ b. Muhammed el-Hüneydî (Medine: Mecme'u'l-Meliki'l-Fehd, 1426), 3/421; Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Sava'iku'l-mürsele fi'r-reddi 'ale'l-cehmiyye ve'l-mu'attile* (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1408), 4/1410.

Eşres (ö. 213/828), Esam'ın dindar ve vakur olduğuna değinmiştir. Öyle ki ders halkasına katılan talebeleri kendisine, "Nice talebeler, hocaları sayesinde devlet kademesinde birtakım makamlara terfi ederken bizler, senden böyle bir şey görmedik." dediklerinde o, "Ben Allah'ın rızasını kazanmak için ders halkalarında bulunduğumuzu ümit ediyorum." şeklinde cevap vermiştir.

Esam'ı konu edinen kaynaklarda onun, hicrî ikinci asrın sonlarında Basra kentinde tedris faaliyetlerine başladığı bunun neticesinde de birçok talebe yetiştirdiği aktarılmıştır. Bu talebelerin başında İbrahim b. Uleyye (ö. 218/833) gelmektedir. İbn Uleyye, hocası Esam'dan almış olduğu eğitimle Mısır'da ilim meclisleri kurmuş, fıkıh sahasında eserler ortaya koymuş ve İmam Şâfî ile ilmî münazaralara girmiştir.⁹

1.2. Eserleri

Tefsir, kelâm ve fıkıh ilimlerinde kendine özgü üslubuyla görüş ve ictihadlarını ortaya koyarak kendisinden söz ettirmiş bir âlim olan Esam'ın tefsir, fıkıh, kelâm, mezhepler tarihi ve dinler tarihi sahalarında toplamda yirmi yedi eser kaleme aldığı belirtilmektedir.¹⁰ Kendisine nispet edilen eserlerden bazıları şunlardır: *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Kitâbü't-Tevhîd*, *İftiraku'l-ümme*, *Halku'l-kur'ân*, *el-Beyân 'an esmâ'illâh*, *el-Ĥucce ve'r-rusûl*, *er-Red 'ale'l-Mücbire*, *er-Red 'ale'l-yehûd*, *er-Red 'ale'l-mecûs*, *er-Red 'ale'd-Dehriyye*, *el-İmâme*, *Ma'rifetu vücûhi'l-keâm*, *Kitâb 'alâ ehli'l-fetvâ...*¹¹ Terâcim eserlerinde *Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eserinin oldukça güzel olduğuna değinilmiştir.¹² Âlimler, Esam'ın bazı eserlerine reddiyede bulunmuşlardır. Aktarıldığına göre Bısr b. el-Velîd el-Hanefî (ö. 238/853) kaleme aldığı *er-Redd 'ale'l-Esamm*, *er-Redd 'ale'l-Esamm fi'l-hilâfe*, *er-Redd 'ale'l-Esamm fi'l-mahlûk* adlı üç eserinde Esam'ın kelâmî bazı görüşlerine reddiyelerde bulunarak onu ciddi manada eleştirmiştir.¹³

1.3. Vefatı

Esam'ın vefat tarihi konusunda terâcim müellifleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) onun vefat tarihini

⁹ Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Menâkibü's-Şâfî* (Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1970), 1/457; Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/164; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, ed. Şu'ayb el-Arnaût, vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 10/24; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/32.

¹⁰ Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, 5/121.

¹¹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/402.

¹² el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Kitâbü Tabakâtü'l-Mu'tezile*, ed. Susanna Diwald - Wilzer (Beyrut: Dârü'l-Mektebetü'l-Hayât, 1961), 175.

¹³ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn esmeü'l-müellifin âsârü'l-Müsannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1955), 1/232.

200/816 olarak kaydederken; Zehebî 201/817 olarak kayda almıştır.¹⁴ Ziriklî (ö. 1893/1976) de 225/840 olarak zikretmiştir.¹⁵ Ancak onun 200/816 senesinde vefat ettiği bilgisi daha isabetlidir. Zira aktarıldığına göre Sümâme b. Eşres, bir gün Esam'ı Halife Me'mûn'un (ö. 218/833) yanında methetmiştir. Halife Me'mûn 200/816 veya 201/817 yılında Merv'den Bağdat'a döndükten sonra Sümâme b. Eşres'ten methettiği Esam'ı yanına getirmesini talep etmiş, o da Esam'ın kendisinin Bağdat'tan rücu etmeden evvel öldüğünü ifade etmiştir.¹⁶

2. BAZI FIKHÎ GÖRÜŞLERİ

Esam, mütekelim ve müfessir olmasının yanı sıra fıkıh alanında yetkin bir âlimdir. Nitekim fıkıh kaynaklarında onun kendine has bazı fikhî görüşlerine yer verildiği görülmektedir.

2.1. Namaza İftitah Tekbiri ile Başlanması

İftitah tekberi; namaza başlamak üzere niyet edildikten sonra "Allah-u Ekber" denilerek getirilen tekbirin adıdır. Namazın içerisinde bazı şeylerin yapılması bu tekbirle haram hale geldiğinden "tahrir tekberi/tekbîretü'l-ihrâm" olarak da ifade edilmiştir.¹⁷

Namaza iftitah tekbiriyle başlamanın gerekli olup olmadığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Cumhura göre namaza iftitah tekbiri ile başlanması vaciptir. Dolayısıyla iftitah tekbiri getirilmeden başlanan namaz sahih değildir. Cumhur ileri sürdükleri bu görüşü, birtakım nasların yanında sahâbe kavline dayandırmışlardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Yahyâ b. Hallâd'ın (ö. 70/690) amcasından aktardığına göre Hz. Peygamber, "*İnsanlardan herhangi biri güzelce abdest alıp akabinde tekbir getirmediğiçe... namazı tamamlanmış olmaz.*"¹⁸ buyurmuştur. Bu hadis, iftitah tekbiri getirilmeden namaza başlanılamayacağına açık bir şekilde delalet etmektedir.¹⁹

b) Hz. Ali'den aktarılan "*Namazın anahtarı temizlik, namaz içinde yapılması yasak olan şeyleri haram kılan şey ise, tekbir getirmektir. O şeyleri helal kılan ise selam vermektir.*"²⁰ şeklindeki rivayet namaza başlamadan

¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/402.

¹⁵ Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/323-324.

¹⁶ Ensârî, "Ehlü'l-Hal ve'l-akd", 10/353-355.

¹⁷ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfi, *ez-Zahîre*, ed. Muhammed Hacci (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 2/167.

¹⁸ Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, ed. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Salât", 147.

¹⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân İbnü'l-Harrât, *el-Ahkâmü's-şer'iyyetü'l-kübrâ*, ed. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 2/234; Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/284.

²⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid er-Rebeî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, ed. Ali b. Hasan b.

önce tekbir getirmenin; kıyam, rükû ve secde gibi namazın rükünlerinden biri olduğuna delalet etmektedir. Dolayısıyla kıyam, rükû ve secde olmadan namaz sahih olmadığı gibi iftitâh tekbiri getirilmeden de namaz sahih olmaz.²¹

c) Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) menkul rivayette Hz. Peygamber, *"Namaza kalktığına güzelce abdest al. Daha sonra kıbleye yönel ve tekbir getir."*²² buyurmuştur. Nevevî (ö. 676/1277), bu rivayetin tekbir getirilmeden namaza başlanılamayacağı hususunda en güzel delillerden biri olduğunu ifade etmiştir. Zira bu hadiste namazın farzlarından açıkça söz edilmiştir.²³

d) Sahâbe, Hz. Peygamber'in tekbir getirmeden namaza başlamadığı hususunda icma etmişlerdir.²⁴

Esam ise namaza iftitah tekbiri ile başlamayı zorunlu görmemiştir. Ona göre namazın sıhhati açısından sadece niyet kâfidir. Dolayısıyla iftitah tekbiri getirilmeden namaza başlanması sahihtir. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ve İbn Uleyye de bu kanaati benimsemektedirler. Esam'ın bu konudaki referansını kıyas ve akli temellendirme teşkil etmektedir. Esam namaz ibadetini, hac ve oruç ibadetlerine kıyas etmiştir. Ona göre hac ve oruç ibadetlerine başlamak için iftitah tekbirine ihtiyaç duyulmadığı gibi namaza başlarken de iftitah tekbirine gerek yoktur. Ayrıca ona göre namaz, zikirlerden değil fiillerden ibarettir. Nitekim *"Namazı kılınız!"*²⁵ âyeti mücmel olup²⁶ Hz. Peygamber tarafından *"Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de beni görüp öylece namaz kılınız!"*²⁷ hadisiyle beyan edilmiştir. Binaenaleyh, namazda görünen sözler değil fiillerdir. O halde namaz, fiillerin ismidir. Zira fiiller, namaz kılmaktan aciz olan kişiden doğrudan sâkit olmaktadır.²⁸

Bağdâd Şâfiî müctehidlerinden Ebû't-Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058)

Abdilhamit (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1998), "Salât", 3.

²¹ Zeynüddin Zeyn b İbrâhim b Muhammed Mısri İbn Nüceym, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, ed. Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/506; Karâfi, *ez-Zahire*, 2/167; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdi' fi Şerhi'l-Mukni'*, ed. Muhammed Hasan Muhammed, Hasan İsmâil eş-Şâfi'î (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/377.

²² Ebû'l-Hüseyn en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, ed. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010), "Salât", 11.

²³ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şirâzi* (Mısır: İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Müniriyye, ts.), 3/290.

²⁴ Ebû Ömer Cemâlüddin Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, ed. Salim Muhammad Ata - Ali Muhammed Mu'avvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 1/392.

²⁵ el-En'âm 6/72.

²⁶ Mücmel: Sözü'nün sahibi tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisiyle neyin kastedildiği anlaşılmayan lafızlardır. Ferhat Koca, "Mücmel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/451.

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, ed. Halil b. Me'mun Şiha (Beyrut: Dârü'l-Marife, 2010), "Salât", 18.

²⁸ Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerai'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/110.

başta olmak üzere birçok fakihe göre, Esam'ın delil olarak getirdiği “*Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de bana bakıp öylece namaz kılınız*”²⁹ hadisinde yer alan “beni görüp” ifadesinden maksat, Hz. Peygamber'den sadır olan fiil ve sözlerin görülmesidir. Hz. Peygamber ise namaza başlamadan önce namazın sözlerinden olan iftitah tekbirini getirmiştir. Aynı şekilde namazın, oruç ve hac ibadetine mukayese edilmesi de tenkit edilmiştir. Çünkü oruç ve hac ibadetleri, telaffuz/söylem üzerine mebni değillerdir. Ancak namazda durum farklıdır. Kaldı ki bu kıyas, “*Şüphesiz bu namazda insanların kelamına yer yoktur. Namaz, ancak tesbih, tekbir ve kıraatten ibarettir*”³⁰ hadisi bağlamında kabul görmemiştir. Zira bu hadis namaza, -kıraat yapılmadan başlanmayacağı gibi- iftitah tekbiri getirilmeden de başlanamayacağı hususunda son derece sarihdir.³¹

2.2. Namazda Kıraatte Bulunmak

Sözlükte “okumak” manasına gelen kıraat kelimesi, fikhî terminolojide namazda kıyamdayken Kur’ân okumayı ifade eden özel bir terimdir.³² Müctehidler, namazda kıraatte bulunmanın hükmü hususunda ihtilaf etmişlerdir. İçerisinde Hanefî, Mâlikî, cedîd kavilde Şâfiî ve zâhir addelilen vecihte Hanbelîlerin yer aldığı cumhura göre namazda kıraat farzdır. Bu sebeple kıraatte bulunmayan kişinin namazı sahih değildir.³³ Nevevî, kâffe-i ulemanın bu hususta hemfikir olduğundan bahsetmiştir.³⁴ Bu görüşü benimseyen hukukçular görüşlerini birtakım delillerle temellendirmişlerdir. Bunların bazısını şu şekilde sıralamak mümkündür:

Şâri’, “*Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyun*”³⁵ âyetinde okumayı/kıraati emretmiştir.³⁶ Bu emir, mutlak olduğundan vücûbiyet/farziyet bildirmektir. Bu nedenle kıraat yapılmadan kılınan namaz sahih değildir.³⁷ Ebû Hüreyre’den aktarılan bir hadiste Hz. Peygamber, “*Kıraat olmadan namaz makbul değildir*”³⁸ buyurarak kıraatin bulunmadığı namazın geçersiz oldu-

²⁹ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, “Salât”, 18.

³⁰ Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, “Salât”, 33.

³¹ Nevevî, *el-Mecmû*, 3/290-291; Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929), 5/21.

³² Ebubekir Sifil, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/433.

³³ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 1/51; Ebû İshak Cemaledin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi Fikhi'l-İmam eş-Şafiî*, ed. Zekeriya Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiye, 1995), 1/179; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 1/107. Hanefî fakihlerinin kıraat hakkındaki görüşleri için bk. Hasan Kayapınar, *Hanefî Fakihî Muhammed b. Fadl ve Fikhî Görüşleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 50.

³⁴ Nevevî, *el-Mecmû*, 3/330.

³⁵ el-Müzzemmil 73/20.

³⁶ Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ metni'l-Mukni'* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983), 1/521.

³⁷ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 1/110.

³⁸ Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, “Salât”, 42.

ğunu vurgulamıştır.³⁹ Bu da namazın sıhhati açısından kıraatin zorunlu olduğuna delalet etmektedir.⁴⁰

Esam'a göre ise namazda kıraatte bulunmak farz değil müstehaptır.⁴¹ Dolayısıyla kıraatte bulunmayan kişinin namazı sahihtir. Zeydî fakih Hasan b. Sâlih (ö. 168/784), Süfyân b. Uyeyne ve kadîm kavlinde İmam Şâfiî de (ö. 204/820) bu görüşü benimsemişlerdir.⁴² Esam'ın bu meseledeki dayanağı iftitah tekbiri hususunda istinat ettiği "*Namazı kılınız!*"⁴³ âyetidir. Zira bu âyet, her ne kadar mücmel olsa da Hz. Peygamber tarafından "*Ben nasıl namaz kılıyorsam siz de bana bakıp öylece namaz kılınız*"⁴⁴ hadisiyle açıklığa kavuşturmuştur. Zira Hz. Peygamber'den namaz ile ilgili görünen hususlar fiilleri olup sözleri değildir. O halde namaz, fiillerin ismidir. Namaz kılmaktan aciz olan kişiden fiillerin doğrudan sâkıt olması bunu göstermektedir.⁴⁵ Esam, bu konuda sahâbe uygulamasıyla da temellendirmeye gitmiştir. Ebû Seleme b. Abdirrahmân'dan (ö. 94/713) aktarıldığına göre Hz. Ömer, akşam namazını cemaatle kıldırılmış ancak kıraatte bulunmamıştır. Bunun üzerine kendisine namazın bitiminden sonra kıraatte bulunmadığı söylenmiş, o da rükû ve secdenin eksiksiz yapıp yapılmadığını cemaate sormuştur. Cemaat ilgili rükünlerin eksiksiz yapıldığını söyleyince Hz. Ömer, rükû ve secdenin eksiksiz yapılması durumunda kıraatte bulunulmadan kılınan namazda bir beis olmadığına kâil olmuştur.⁴⁶ Hz. Ali'den de bu minvalde bir rivayet nakledilmiştir. Adamın biri Hz. Ali'ye gelip namazda kıraatte bulunmadığını ifade etmesi üzerine Hz. Ali adama rükû ve secdeyi eksiksiz yapıp yapmadığını sormuştur. Adam, söz konusu rükünleri eksiksiz yaptığını ifade ettiğinde Hz. Ali namazın sahih olduğuna hükmetmiştir.⁴⁷ İlgili rivayetlerde gerek Hz. Ömer gerekse Hz. Ali, kıraatte bulunulmadan kılınan namaza cevaz vermişlerdir. Bu da namazda kıraatin müstehap olduğuna delalet etmektedir.

Mâverdî, Esam'ın bu görüşünü namazda kıraatin gerekliliğine ilişkin birçok sarih nas muhalefeti sebebiyle "hata" olarak değerlendirmiştir. Nitekim Ebû Hüreyre'den aktarıldığına göre Hz. Peygamber Ebû Hüreyre'ye

³⁹ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed Semerkandî, *Tuhfetül-Fukahâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/128.

⁴⁰ Abdüsselam b. Saîd Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/165; İbn Kudâme, *es-Şerhu'l-kebîr*, 1/521; Nevevî, *el-Mecmû*, 3/330.

⁴¹ Şâfiî hukukçu Mâverdî (ö. 450/1058), Ebûbekir el-Esam'ın bu husustaki kanaatini sünnet olarak ele almıştır. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, ed. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/103.

⁴² el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 2/103; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 1/110.

⁴³ el-En'âm 6/72.

⁴⁴ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Salât", 18.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 1/110.

⁴⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, ed. Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), "Salât", 445.

⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, "Salât", 474.

hitaben şöyle buyurmuştur: “Dışarı çık! Namazın kıraatsız sahih olmadığını şehirde haykır.”⁴⁸ İbn Mes’ûd’dan mervi olunan başka bir hadiste ise şöyle denilmiştir: “Hz. Peygamber’e namazda kıraatte bulunup bulunmadığı sorulmuş, O da kıraatin bulunmadığı namaz hiç olur mu?” şeklinde cevap vermiştir.⁴⁹ Bunun yanında Nevevî, Esam’ın konuya ilişkin referans aldığı Hz. Ömer’in kıraatte bulunmadığına dair rivayeti, kıraatin gizli okuduğuna hamletmiştir.⁵⁰ Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere kıraatin bulunmadığı namazın kati surette eksik olduğu, dolayısıyla sahih olmadığı bilinmektedir.⁵¹ Kaldı ki başka rivayetlerde Hz. Ömer’in, kıraatte bulunmadan kılmış olduğu namazı iade ettiğine yer verilmiştir.⁵² Bu durum Esam’ın Hz. Ömer’in kıraatte bulunmadığına dair rivayetini problemlili kılmaktadır. Hz. Ali’den aktarılan rivayet ise muhaddisler tarafından zayıf kabul edilmiştir. Zira söz konusu rivayette yer alan Hâris el-A’ver (ö. 65/685) ittifakla zayıf râviler kategorisinde değerlendirilmiştir. Bu nedenle bahse konu rivayetin hüccet kılınması tutarlı görülmemiştir.⁵³

2.3. Fıtır Sadakasının Hükmü

Beşer olarak yaratılmanın ve Ramazan ayına ulaşım oruç tuttuktan sonra bayrama kavuşmanın şükür nişanesi olarak Ramazan ayının ilk gününden Ramazan Bayramının birinci günü tan yerinin ağrmasına kadar ki süre zarfında verilen sadakadır. Fıtır sadakasının ihtiyaç sahiplerine verilmesiyle az da olsa onların gereksinimleri karşılanmış olur. Böylelikle kısmî manada da olsa sosyal dayanışma meydana gelir. Müctehidlerin genel kabulüne göre fıtır sadakasını verecek kişilerin öncelikle buldukları yerdeki fakirlere vermeleri munasip olmakla birlikte fıtır sadakası verilecek kimselerin mütedeyyin ve güzel ahlaka sahip olanlar da tercih edilebilir.⁵⁴

İslâm hukukçuları fıtır sadakasının hükmü hakkında ihtilaf etmişlerdir. Yaygın kanaate göre fıtır sadakası vaciptir. Bu görüşü benimseyen hukukçuların dayanağını birtakım nasların yanında icma teşkil etmektedir. Bunları şu şekilde zikretmek mümkündür:

a) İbn Abbâs’tan (ö. 68/687) mervi bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Hz. Peygamber fıtır sadaksını, oruçlu için boş ve kötü sözler-

⁴⁸ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Salât”, 135.

⁴⁹ el-Mâverdi, *el-Hâvi’l-Kebîr*, 2/103-104.

⁵⁰ Nevevî, *el-Mecmû*, 3/330.

⁵¹ Ebû’l-Hüseyn Yahyâ b. Ebû’l-Hayr b. Salim İmrânî, *el-Beyân fî Mezhebi’l-İmam eş-Şâfiî*, ed. Kâsım Muhammed en-Nuri (Beyrut: Dârü’l-Minhac, 2000), 2/181-182.

⁵² Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhaki, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, ed. Abdülmu’tî Emîn Kal’acî (Kahire: Dârü’l-Vefâ, 1991), 3/328.

⁵³ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 2/535; Nevevî, *el-Mecmû*, 3/330.

⁵⁴ Ebû’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtih* (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2002), 4/1296; Yunus Vehbi Yavuz, “Fıtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

den bir temizleyici, fakirlere yiyecek olarak farz kıldı.”⁵⁵

b) İbn Ömer'den (ö. 73/693) nakledilen bir hadiste ise Hz. Peygamber, “Hz. Peygamber fitir sadakasını, her Müslüman köle ve hür erkek-kadın, küçük ve büyük üzerine hurmadan yahut arpadan bir sa' olarak farz kıldı.”⁵⁶ buyurmuştur.

Gerek İbn Abbâs gerekse İbn Ömer'den aktarılan mezkûr hadislerde yer alan “farz kıldı” ifadesi, fitir sadakasının farz olduğuna sarahaten delalet etmektedir.⁵⁷ Nevevî, fitir sadakasının vacip olduğunu gösteren birçok hadise yer vermiştir.⁵⁸ İbn Münzir (ö. 318/930), bu ve benzeri naslar bağlamında fitir sadakasının vacip olduğu hususunda icmadan söz etmiştir.⁵⁹

Esam'a göre ise fitir sadakası hükmen müekked sünnetlerden olup vücubiyeti nesh olunmuştur. Bir rivayette İmam Mâlik'in yanı sıra Mâlikî fakih Eşheb el-Kaysî (ö. 204/820), İbn Uleyye ve bazı Zâhirî âlimler de bu minvalde kanaat belirtmişlerdir.⁶⁰ Esam, bu konuda Ebû Ammâr 'Arîb b. Hümejd'in (ö. 81/701) aktarmış olduğu şu hadise dayanmıştır: “Hz. Peygamber, zekât âyeti nazil olmadan önce fitir sadakasını vermemizi emrederdi. Zekât âyeti nazil olduktan sonra fitir sadakasını vermemizi emretmediği gibi verdiğimiz halde bundan da alıkoymadı.” Bu hadisten anlaşıldığı üzere fitir sadakası, zekâtın farz kılınmasından sonra neshe uğramıştır. Bu durum onun vacip değil müekked sünnet olduğuna delalet etmektedir.⁶¹ Esam fitir sadakasının vacip olduğuna kâil olan müctehidlerin referans aldıkları ilgili rivayetlerde yer alan ve “farz kıldı” olarak yorumlanan فَرَضَ lafzını “takdir etti” manasına gelen فَدَّرَ şeklinde yorumlamıştır.⁶² Ancak Şâfiî hukukçu İmrânî (ö. 558/1163) Esam'ın bu yorumunu Arap dili açısından caiz görmemiştir. Zira Arap dilinde فَدَّرَ fiili عَلِي harfiyle istimal edilmektedir. Şâyet böyle bir yorumlama doğru olsaydı ilgili rivayetlerde لِّلنَّاسِ عَلِي yerine النَّاسِ ifadesine yer verilirdi.⁶³ Başka bir Şâfiî müctehidi olan İbn Dakîkul'îd (ö. 702/1302) de فَرَضَ lafzının sözlükte فَدَّرَ anlamında kullanıldığını ancak literatürde bu lafzın vücubiyet manasına hamledildiğini ifade ederek bu yorumu tutarlı bulmamıştır.⁶⁴ Hanbelî âlim Buhûtî (ö. 1051/1641) ise bu yoru-

⁵⁵ Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Zekât”, 21.

⁵⁶ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Buhârî, “Zekât”, 1.

⁵⁷ İmrânî, *el-Beyân*, 3/366; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, 2/281.

⁵⁸ Nevevî, *el-Mecmû*, 6/104.

⁵⁹ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm İbn Münzir, *el-İsrâf'alâ mezâhibi 'ulemâ*, ed. Ebû Hammâd Sağır Ahmed el-Ensârî (Ra'sülhayme: Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 2004), 3/61.

⁶⁰ İmrânî, *el-Beyân*, 3/350; Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî, *Neylu'l-evtâr* (Mısır: Dârü'l-Hadîs, 1993), 4/213.

⁶¹ Nevevî, *el-Mecmû*, 6/104; Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, ed. Emîn Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 3/481.

⁶² Mansûr b. Yûnus Buhûtî, *Keşşafü'l-kînâ' 'an metni'l-İknâ'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2/246.

⁶³ İmrânî, *el-Beyân*, 3/350-351.

⁶⁴ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1960), 3/368.

mu doğrudan merdud olarak nitelemiştir.⁶⁵ Nevevî referans aldığı rivayet üzerinden Esam'ı eleştirmiştir. Zira ilgili rivayetin nâkili Ebû Ammâr'ın cerh ve tadil açısından durumu bilinmemektedir. Ayrıca bu şahıs, hadis rivayeti hususunda muteber kabul edilse bile bu durum, fitır sadakasının vücubiyetinin neshine dair delil teşkil etmez. Çünkü söz konusu rivayette öncelikle fitır sadakasının vücubiyetinden söz edilmiş ancak daha sonra bu vücubiyetin neshedildiği sarahaten beyan edilmemiştir. Binaen aleyh, fitır sadakasının vücubiyetinin aksini ifade eden bir karine bulunmadığından vücubiyetinin devamlılığına hükmedilir. Kaldı ki yukarıda ifade edildiği üzere fitır sadakasının vücubiyeti hususunda icma vaki olmuştur. Bütün bunlar Esam'ın ilgili istidlalini zayıf kılmaktadır.⁶⁶ Hadis şârihi Asyûbî de bu minvalde tenkitte bulunmuştur.⁶⁷

2.4. İcâre Akdinin Hükümü

Sözlükte “iş karşılığı verilen şey” manasına gelen icâre,⁶⁸ fikhî terminolojide “Menfaatin ücret karşılığında temlik edilmesini konu alan, günümüzde kira, iş ve kısmen de istisnâ' sözleşmesine tekabül eden akid” şeklinde tanımlanmıştır. İslâm hukukunda icâre, fûru-ı fıkıhta genel olarak bey' sözleşmesinden hemen sonra işlenmektedir. İcâre sözleşmesi, hukûkî diğer sözleşmelerde olduğu gibi şer'an bağlayıcı olup taraflardan biri için menfaatin teslimini diğeri için ise bedelin ödenmesini gerekli kılmaktadır. Binaen aleyh bu akdin mevzuu menfaattir. Bahse konu olan menfaat ise, akid anında mevcut olmayıp ileriki bir süre zarfında meydana geleceğinden tarafların yapmış oldukları bu akid sanki mevcut olmayan (ma'dûm) bir şey üzerine bina edildiğini göstermektedir.⁶⁹ İcâre akdinin ortada olmayan bir şey üzerine kurulmuş olması da, bu akdin hükümü hususunda tartışmalara yol açmıştır. Cumhuriyet fukahaya göre icâre akdi caizdir.⁷⁰ Onların bu husustaki dayanağını şer'î nasların yanında icma teşkil etmektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) “Kızlardan biri, ‘Babacığım, onu ücretle tut. Herhalde ücretle tuttuklarının en hayırlısı güçlü ve güvenilir olan bu adam olacaktır’, dedi. Şuayb, ‘Ben sekiz yıl bana çalışmana karşılık şu iki kızımdan birini sana nikâhlamak istiyorum’”⁷¹ âyetlerinden anlaşılacağı üzere kızlardan biri, babaları Hz. Şu-

⁶⁵ Buhûti, *Keşşâfü'l-kınâ'*, 2/246.

⁶⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 6/104.

⁶⁷ Muhammed b. Ali el-Vellâvî Asyûbî, *Zahîretü'l-ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ'* (Riyad: Dârü'l-Mi'râc, 2003), 22/278.

⁶⁸ Ebû'l-Feth Nâsiruddîn b. Abdisseyid Mutarrızî, *el-Muğrib fî tertibi'l-mu'rib* (Halep: Mektebetü Üsâme b. Zeyd, 1979), 1/28.

⁶⁹ Ali Bardakoğlu, “İcâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁷⁰ el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 7/388; Muhammed Aliş, *Minehü'l-celîl* (Dârü'l-Fikr: Dârü'l-Fikr, 1989), 7/431.

⁷¹ el-Kasas 28/26-27.

ayb'tan Hz. Mûsa'yı ücretle tutmasını istemiş bunun üzerine Hz. Şuayb, Hz. Mûsa'dan kızlarından biriyle evlendirme karşılığında kendisine sekiz yıl çalışmasını talep etmiştir. İcâre akdine örneklik teşkil eden bu âyet, söz konusu akdin cevazına delalet etmektedir.⁷²

b) “Çocuklarınızı (sütanne tutup) emzirtmek isterseniz, üzerinize günah yoktur”⁷³ âyetindeki emzirtmekten maksat ücret mukabilinde yapılan emzirtme olup şârî’ bunun günah olmadığını belirtmiştir. Bunu ise, ilgili âyetin devamındaki “Örfe uygun olarak vereceğiniz ücreti güzelce ödediğiniz takdirde” kaydının yanında “Kadınlar, çocuklarınızı emziriyorlarsa artık ücretlerini verin.”⁷⁴ âyeti tescil etmektedir.⁷⁵

c) Ebû Hureyre'den aktarılan bir hadiste Hz. Peygamber “İşçinin ücretini alın teri kurumadan önce ödeyiniz.”⁷⁶ buyurarak işçinin ücretinin derhal ödenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu husus ise icâre akdinin cevazına sara-haten delalet etmektedir.⁷⁷

d) İslâm âlimleri, sahâbenin kendi aralarında icâre akdinde bulduklarını ve hiç kimsenin buna karşı çıkmadığını belirterek söz konusu akdin cevazı hususunda icma etmişlerdir.⁷⁸

Esam ise icâre akdinin caiz olmadığını ileri sürmüştür. Gerekçe olarak icâre akdini, bir nevi ma'dûmun satışı mesabesinde görmüştür. Ma'dûm olan bir şeyin menfaati ise yok hükmündedir. Bu durumda yapılan işlem, alışveriş olarak görülmediği gibi içerisinde doğrudan garar söz konusudur.⁷⁹ Kaldı ki Hz. Peygamber birçok hadisinde, bünyesinde garar barındıran her türlü alışverişi yasaklamıştır. Bu durumda icâre akdinin caizliğinden söz edilemez.⁸⁰ Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Uleyye ve Kâşânî (ö. 736/1335) gibi âlimler de icâre akdinin caiz olmadığını beyan etmişlerdir.⁸¹

Esam'ın bu kanaati kıyas açısından isabetli gözükse de icâre sözleşmesi, akid anında ma'dûm olan bir menfaatin üzerine kurulması sebebiyle kıyasın aksi cihetinden sübut bulmuş bir uygulamadır. Bundan dolayı söz

⁷² İmrânî, *el-Beyân*, 7/286; Karâfi, *ez-Zahîre*, 5/371.

⁷³ el-Bakara 2/233.

⁷⁴ et-Talâk 65/6.

⁷⁵ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 4/173-174.

⁷⁶ Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “İcâre”, 5.

⁷⁷ İmrânî, *el-Beyân*, 7/286; Ebû'l-Velîd Muhibbüddin Muhammed b. Muhammed İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm fi ma'rifeti'l-ahkâm* (Kahire: el-Bâbü'l-halebî, 1973), 360.

⁷⁸ Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 4/174.

⁷⁹ Garar; “Akdin haksız kazanca yol açacak ölçüde kapalılık taşınması” anlamına gelen fikhî bir terimdir. İbrahim Kâfi Dönmez, “Garar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

⁸⁰ el-Mâverdı, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 7/388; Kâsânî, *Bedâiü's-Sanâi*, 4/173; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelufî İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid* (Kahire: el-Bâbü'l-halebî, 1975), 2/220.

⁸¹ İmrânî, *el-Beyân*, 2/220; Vehbe Zuhayli, *Fıkhul-İslâmî ve Edilletühü* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985), 5/3801.

konusu akdin sünnet veya icmaa dayanarak istihsanen caiz olduğu anlaşıl-
maktadır.⁸² Fukaha bu duruma, icâre sözleşmesinin cevazına delil bulmak
için değil, fikhın ilkeleri çerçevesinde izahını yapabilme çabasına girmişler-
dir.⁸³

Cüveynî (ö. 478/1085) Esam'a nispet edilen bu kanaati, onun ehlü'l-hal
ve'l-akd⁸⁴ hüviyetine sahip olmadığı gerekçesine dayanarak dikkate değer
bulmamıştır.⁸⁵ Hanbelî fakihî İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise
icâre akdine cevaz vermeyen müctehidlerî şu sözleriyle eleştirmiştir: "İcâre
akdinin kıyasa muhalif olduğu kanaati tutasızdır. Ayrıca ma'dûm olan bir
şeyin alım-satıma konu olma yasağı ayn olan eşya hakkında geçerlidir. Do-
layısıyla ayn ile menfaat arasında hukuk nezdinde ciddi arklar bulunmaktadır.
Binaenaleyh icâre akdindeki yasağın ma'dûm olanın menfaatinin alım-
satımı hususunda geçerli değildir."⁸⁶

2.5. Şüf'anın Hükümü

Sözlükte "ilave etme ve birleştirme" manalarına gelen şüf'a⁸⁷ fıkıh ıstı-
lahında genel olarak "satım veya bu hükümdeki bir akidle alınmış taşınmaz
veya taşınmaz hükmündeki özel mülkiyete konu olan bir malı müşteriye
mal olduğu bedelle cebren alıp mülkiyetini elde etme hakkı" olarak tanım-
lanmıştır. Bu hakkın ortak veya komşuya verilmesinin gayesi ortaklar ara-
sına istenmeyen yabancı kimselerin dâhil olmasına set çekmek ve olabildi-
ğince hisselerin tek bir kişide cemini sağlayıp dağılmasına mâni olmaktır.⁸⁸

İslâm âlimleri, şüf'anın hükmü hususunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhura
göre şüf'a, vaciptir.⁸⁹ Onların bu konudaki delili sünnet ve icmadır.⁹⁰ Bu
deliller kısaca şunlardır:

a) Hz. Câbir'den nakledilen "Hz. Peygamber, taksim edilmemiş durum-
daki her malda şüf'ayı öngörmüş, sınırlar ayrılıp, yollar belirlendiği zaman ise
artık şüf'a yoktur"⁹¹ ve "Taksim edilmemiş durumdaki her malda şüf'a ile

⁸² Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 4/173; İbnü's-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm*, 360.

⁸³ Bardakoğlu, "İcâre", 21/379-380.

⁸⁴ Devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili kişi veya kişilerdir. Ensârî, "Ehlü'l-
Hal ve'l-akd", 10/539-541.

⁸⁵ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyet'il-Mezheb*, thk. 'Abdül'azim ed-Dîb
(Suudi Arabistan: Dârü'l-Minhâc, 2007), 8/65.

⁸⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkâ'in 'an Rabbi'l-
'Âlemîn*, ed. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 2/4-9.

⁸⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 14/302.

⁸⁸ İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebir*, 5/459; İbn Müflih, *el-Mübdî'*, 5/59; İbrahim Kâfi Dönmez, "Şüf'a",
Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/248.

⁸⁹ el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr*, 7/227; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*
(Beyrut: Dârü'l-Fikri, ts.), 8/3; Ebû'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye
Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed (Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-
Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 4/308.

⁹⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7/227.

⁹¹ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Hiyel", 13.

*hükmetti, bir ortağın diğer bir ortağa haber vermeden payını satması, helal değildir. Bu durumda diğer ortak isterse o payı alır, dilerse bırakır. Şâyet habersiz satmışsa ortak, o mala en fazla hak sahibidir*⁹² şeklindeki hadislerde şüf'anın vacip olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.⁹³

b) İbn Münzir, şüf'anın icma yoluyla vacip olduğuna şu sözlerle yer vermiştir: "İster arazi, ister ev veya bahçe olsun ortak olan mallar taksim edilmeden satılırsa diğer ortağın, satılan hisse üzerinde şüf'a hakkının bulunduğu konusunda İslâm âlimleri görüş birliği içindedir."⁹⁴

Esam'a göre ise şüf'a caiz değildir. Onun bu husustaki delilini "Kişinin kendi gönül hoşnutluğu dışında malının alınması helal olmaz"⁹⁵ nassı teşkil etmiştir. Nitekim bu hadisin zahirinden anlaşıldığı üzere kişinin rızası olmadan malının alınamayacağı belirtilmiştir. Bu durumda şüf'a, ilgili hadisin muhtevasına ters düştüğünden caiz değildir. Ayrıca şüf'anın kullanılması halinde genellikle meşakkat içeren ortak mülkiyet bağıntısının yeni bir ortağın iştirakiyle daha problemlili duruma dönüşeceği ve mal sahibinin bundan zarar göreceği kuvvetle muhtemeldir. Bunun yanında şüf'anın sübutu, mal sahiplerine zarar yüklemektedir. Nitekim müşteri, şüf'a sebebiyle satın alacağı malın cebren paydaşlar tarafından elinden alınacağını bilse malı satın almaya cesaret edemez. Bu durum da satıcıyı zarara götürür. İbn Uleyye de bu minvalde kanaat ortaya koymuştur.⁹⁶

Esam'ın bu kanaati, cumhur-ı fukaha tarafından eleştirilmiştir. Nitekim Mâverdî, onun bu görüşünü "hata" olarak yorumlamış ve bunu şu şekilde gerekçelendirmiştir: "Şüf'anın gerekliliğine dair rivayet olunan hadisler, her ne kadar mütevâtir derecesinde olmasa da müstefiz⁹⁷ kategorisinde olduklarından mütevâtir gibi kabul edilirler. Binaen aleyh bunlarla amel etmek gerekir. Kaldı ki Esam'ın referans almış olduğu ilgili hadis şüf'anın sübutuna mani teşkil etmemektedir. Çünkü müşteri, hakkında şüf'a cereyan eden malı, bir ıvaz mukabilinde satın almaktadır.⁹⁸ Nevevî ve İbn Kudâme de şüf'anın gerekliliğini bildiren ilgili sahih naslar yanında ulemanın icmâına muhalif davranması sebebiyle bu konuda Esam'ın görüşünün dikkate değer olmadığını belirtmiştir.⁹⁹

⁹² Müslim b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim*, "Şüf'a", 28.

⁹³ Karâfî, *ez-Zahîre*, 7/261; Aynî, *el-Binâye*, 11/276.

⁹⁴ İbn Münzir, *el-İsrâf*, 6/152.

⁹⁵ Beyhaki, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, "Gasb", 9.

⁹⁶ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7/227; İmrânî, *el-Beyân*, 7/99; İbn Müflih, *el-Mübdî*, 5/59.

⁹⁷ Müstefiz; "Haber-i vâhidin en üst derecesi için kullanılan bir hadis terimidir." bilgi için bk. Zekeriya Güler, "Müstefiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/135-136.

⁹⁸ Mâverdî, *el-Hâvî*, 7/227.

⁹⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 14/302; İbn Kudâme, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 5/460.

2.6. Küçüklerin Evlendirilmesi

Küçüklerin evlendirilmesinden maksat, henüz buluğa ermemiş kız veya erkek çocukların evlendirilmesidir. Bu husus fıkıh kaynaklarının nikâh bahsinde genellikle tezvîcû's-sağır/sağîra şeklinde ifade edilmektedir.¹⁰⁰

Klasik fıkıh kaynaklarında henüz buluğa ermemiş küçüklerin evlendirilip evlendirilmeyeceği meselesi tartışılmıştır. Cumhur olarak nitelendirilen müctehidlerin kâhır ekserine göre henüz buluğa ermemiş ancak iyiyi kötüden, kârı zarardan ayırabilen küçüklerin veli veya bunların tayin ettiği vekil gibi kanunî temsilcileri tarafından verimli bir evlilik sürdürecekleri ümit edilerek evlendirilmeleri caiz görülmüştür.¹⁰¹ Binaenaleyh, kendi iradeleyle evlenen küçüklerin evlilikleri kanunî temsilcilerinin onayı ile geçerlidir. Dolayısıyla kanunî temsilcilerin böyle bir evliliğe onay vermemesi durumunda söz konusu nikâh akdi, fasid olduğundan eşlerin birlikteliğe devam etmeleri caiz olmaz.¹⁰²

Küçüklerin kanunî temsilcileri tarafından evlendirileceğine kâil olanların dayanağını Kur'an, sünnet ve bir takım aklî deliller oluşturmuştur.¹⁰³ Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) "*Kadınlarınızdan adetten kesilmiş olanlar ile henüz adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların iddet (bekleme) süresi üç aydır.*"¹⁰⁴ mealindeki âyette geçen "Henüz adet görmeyenler" ifadesiyle "küçüklerin iddeti" mevzu bahistir. İddet ise ancak sahih bir evlilik ve boşanmadan sonra mümkündür. Şayet küçüklerin evlendirilmesi caiz olmasaydı âyette onların bekleyecekleri iddetin zikredilmesi anlamsız olurdu.¹⁰⁵

b) "*Bir de içinizden bekârları... evlendirin!*"¹⁰⁶ âyetindeki bekârlar diye tercüme edilen "Eyâmâ" kavramıyla "kocası olmayan küçük ya da büyük kadınlar" kastedilmektedir.¹⁰⁷ Buna göre ilgili âyetteki "evlendirin" emri

¹⁰⁰ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 4/213; el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 8/348.

¹⁰¹ Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr Kevsec, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*, ed. Muhammed b. Abdillâh ez-Zâhîm (Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 2004), 4/1471; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi 'alâ Muhtasari'l-Hirakî*, ed. Abdullah b. Abdurrahmân el-Cibrîn (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993), 5/78.

¹⁰² H. İbrahim Acar, "İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 128. Osmanlı uygulamaları için bk. Ömer Korkmaz, "Osmanlı Uygulamaları Işığında Küçüklerin Evlendirilmesi ve Veli İzinsiz Nikâh", *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/37 (2019), 453-475. Bu görüş Hanefî ve Mâlikî bilginlerine aittir. Diğer iki mezhebe göre ise böyle bir evlilik mevkuף değil; batıldır. Geniş bilgi için bk. Muhammed Mehdi Aksoy, İslâm Hukuku Açısından Nikâh Akdinde Velâyet, *Mütefekkir* 9/18 (2022), 455-477.

¹⁰³ Fatih Orum, "Kur'an Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 141-144.

¹⁰⁴ et-Talâk 65/4.

¹⁰⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, ed. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1992), 2/346; el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/52.

¹⁰⁶ en-Nûr 24/32.

¹⁰⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, ed. İnâyetullah Muhammed

doğrultusunda küçükler, kanunî temsilcileri tarafından evlendirilebilir.

c) Allah Teâlâ, *“Eğer (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız (onlarla değil), size helal olan kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın”*¹⁰⁸ buyurmuştur. Bu âyette yer alan “Yetim kızlar” ifadesinden maksat henüz buluş çağına ulaşmamış küçüklerdir. Çünkü yetimlik, buluş öncesine kadardır. Buluşdan sonra yetimlik zail olmaktadır.¹⁰⁹ Nitekim Hz. Peygamber, *“Buluşdan sonra yetimlik yoktur”*¹¹⁰ diyerek buluşdan sonra yetimliğin olmadığını ortadan kalktığını belirtmiştir.¹¹¹

d) Hz. Peygamber *“Dikkat edin! Kadınları ancak velileri evlendirir”*¹¹² buyurmuştur. Hz. Peygamber ilgili hadiste kanunî temsilcileri tarafından evlendirilecek kişilerle ilgili olarak küçük-büyük ayrımına gitmemiştir. Bu da henüz buluşa ermemiş küçüklerin kanunî temsilcileri tarafından evlendirilebileceğini göstermektedir.¹¹³

e) Kaynaklarda Hz. Peygamber'in, henüz küçük yaşta olan Hz. Aişe ile evlendiğini bildiren rivayetlere yer verilmiştir.¹¹⁴ İbnü'l-Mülakkın (ö. 804/1401) söz konusu rivayetlerin, izni dahi olmadan kanunî temsilcinin küçüğü evlendirebileceğinin cevazı hususunda sarıh olduğuna dikkat çekmiştir.¹¹⁵

f) Küçüklerin kanunî temsilcileri tarafından evlendirilmesini caiz görenlerin hüccetlerinden bir diğeri ise “küçüklük” illetinin aralarında müsterek olması sebebiyle küçüklerin, malları üzerindeki velâyete kıyas edilmesidir. Binaen aleyh, söz konusu kıyasın neticesinde küçüklerin evlendirilebileceği sonucu ortaya çıkar.¹¹⁶

g) Bu delillere ilave olarak; evlilik, velilerin önemle üzerinde durması gereken bir tasarruftur. Ayrıca evlenmede bir takım menfaat bulunmakta-

İsmetullah vd. (Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 4/305; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve't-tahsîl*, ed. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 4/262; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Kâsım, *el-İhkâm şerhu usûli'l-ahkâm* (b.y.: y.y., 1406), 3/516.

¹⁰⁸ en-Nisa 4/3.

¹⁰⁹ Kevsec, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*, 4/1474; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/214.

¹¹⁰ Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, “Vasâyâ”, 8.

¹¹¹ Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsülhak Azîmâbâdî, *Avnül-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 8/54.

¹¹² Beyhaki, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, “Nikâh”, 114.

¹¹³ Ebü'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu İbnü'l-Cevzî Sıbt, *İsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*, ed. Nâsir el-Alî en-Nâsir el-Halîfî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1987), 130.

¹¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/346; el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 9/52.

¹¹⁵ Ömer b. Ali İbn Mülakkın, *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmi'i's-sahîh* (Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008), 24/408.

¹¹⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed Tahâvî, *Muhtasarü İhtilâfî'l-ulemâ*, ed. Abdullah Nezîr Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995), 2/258; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Füsûl fî'l-Usûl*, ed. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfî'l-Küveytiyye, 1994), 4/162.

dır. Bu menfaat, ancak birbirine denk kimselerin evlenmeleriyle mümkündür. Bu yüzden küçüklerin dengi bulunduğu velileri tarafından hemen evlendirilmeleri gerekir. Nitekim onlara buluşa ermelerinin beklenmesi halinde iyi bir eş bulunmayabilir. Bu yüzden fırsatın değerlendirilmesi elden geçirilmemesi gerekir.¹¹⁷

Esam'a göre ise henüz buluşa ermemiş küçüklerin evlendirilmesi caiz değildir. Dolayısıyla küçükler, kanunî temsilcileri tarafından dahi olsa asla evlendirilemezler. Osman el-Bettî (ö. 143/760) ve İbn Şübrüme (ö. 144/761) de bu kanaati benimsemişlerdir.¹¹⁸ Esam'ın bu husustaki dayanağını şer'î naslar yanında kıyas oluşturmaktadır. Bunları şu şekilde zikretmek mümkündür:

a) “Yetimleri evlenme çağına gelene kadar deneyin.”¹¹⁹ âyetinde “evlenme çağı” ile kastedilen şey buluş çağıdır. Şâyet küçüklerin evlendirilmesi şer'an sahih olsaydı söz konusu kayıt anlamsız olurdu. Binaen aleyh buluşa ermeyen kişi, evlenemez, evlendirilemez. İlgili âyet, evlenme liyakatini muayyen bir zamanla irtibatlandırmıştır ki bu da evlenecek bireyin buluşa ermesidir.¹²⁰

b) Küçükler üzerinde kimsenin evlendirme velâyeti bulunmamaktadır. Çünkü evlendirme velâyeti, velâyet altındaki kişinin evliliğe ihtiyacı olduğu zaman sabit olur. Küçüklerin ise küçük olmaları sebebiyle evlenmeye gereksinimleri yoktur. Kaldı ki evlilik akdinin sonuçları buluşdan sonra teretüp eder. Buna göre söz konusu sonuçlar, buluşla meydana geleceğinden küçüklerin evlendirilmesi muteber değildir.¹²¹

c) Evliliğin amacı aile hayatı kurup mutlu olmak ve nesiller yetiştirmektir. Evliliğin bu amacını idrak edemeyen küçüklerin evlendirilmelerinde amaçların herhangi biri meydana gelmemektedir.¹²² Ayrıca küçük yaşta evlendirilenlerin büyüdüklerinde istenmeyen bazı durumlarla karşılaşmaları kuvvetle muhtemeldir. Bütün bunlar, küçüklerin evlendirilemeyeceğini açıkça göstermektedir.¹²³

Esam'ın bu meseledeki kanaati her ne kadar bâtil ya da şâz olarak nitelendirilse de¹²⁴ küçüklerin haklarını muhafaza etme amacına dönük olması

¹¹⁷ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313), 3/143.

¹¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/346; el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/292-293.

¹¹⁹ en-Nisa 4/6.

¹²⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212.

¹²¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/212; Merve Mutlu, *Hanefî Mezhebine Göre Evlenme Ehliyeti ve Çocukların Evlendirilmesi Meselesi (Modern Hukuk Mukayeseli)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 55.

¹²² Aynî, *el-Binâye*, 5/90.

¹²³ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 1/244.

¹²⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/346; *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/293.

ve bazı kötü sonuçları önleme düşüncesi barındırması açısından dikkate değer görülmüştür. Bu yüzden 25 Ekim 1917 tarihli Aile Hukuku Kararnamesi de küçüklerin evlendirilmesini doğru bulmamış bu hususta Esam'ın görüşünü benimsemiştir.¹²⁵

Bu meselede cumhurun dayandığı delillerin tenkite açık olduğu söylenebilir. Şöyle ki “*Kadınlarınızdan adetten kesilmiş olanlar ile henüz adet görmeyenler hususunda tereddüt ederseniz, onların iddet (bekleme) süresi üç aydır.*”¹²⁶ mealindeki âyette geçen “Henüz adet görmeyenler” ifadesinin sadece küçüklere tahsisi isabetli değildir. Nitekim bu ifade, büyüdüğü halde adet görmeyen kadınları da kapsamaktadır.¹²⁷ Yine “*Eğer (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız...*”¹²⁸ nassı çerçevesinde “küçüklük” illeti alınarak nikâh velâyetinin mali konulardaki velâyete kıyası, fasid bir kıyastır. Zira her ikisi akit olmakla birlikte sonuçları bakımından birbirinden oldukça farklıdır.¹²⁹ Hz. Peygamber'in “*Dikkat edin! Kadınları ancak velileri evlendirir!*”¹³⁰ hadisi küçüklerin evlendirilmesi konusuna hiçbir surette delil olamaz. Çünkü hadisin metninde yer alan “Nisâ” kavramı büyük-küçük bütün kadınlara şamil gelmektedir. Bu kavramın manasını küçüklere tahsis etmek isabetli değildir. Hadisin devamında yer alan “*Velileri evlendirir*” ifadesiyle Hz. Peygamber, kadınların ancak velileri tarafından evlendirilebileceğini ifade etmektedir. Velileri tarafından evlendirilebilecek –her ne kadar küçükler o dönemde evlendiriliyorsa da- evlilik çağındaki kadınlardır.¹³¹ Hz. Aişe'nin henüz küçükken Hz. Peygamber'le evlenmesi hususu ise, Hz. Peygamber'e özel bir durum olarak değerlendirilmiştir.¹³²

SONUÇ

Tefsir ve kelimat âlimi olmasının yanı sıra fıkıh alanında kendine has görüşleriyle tanınan mu'tezilî âlim Esam'ın, fikhî görüşlerini temellendirirken genellikle aklî argümanları ön planda tuttuğu görülmektedir. Bunun yanında şer'î nasları da göz ardı etmediği tespit edilmiştir. Ancak şu kadarı var ki o, istidlâl ettiği söz konusu nasların tamamını dikkate almadan ya da bu naslarda birtakım te'villere giderek ilgili şer'î meselelerde yaygın olan kanaate genellikle muhalif tutum sergilemiştir. Onun bu tutumu, fukaha tara-

¹²⁵ Komisyon, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*, ed. Orhan Çeker (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2016), 65.

¹²⁶ et-Talâk 65/4.

¹²⁷ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Meanî fî Tefsiri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l-Arabi, ts.), 28/137.

¹²⁸ en-Nisa 4/3.

¹²⁹ Zekiyüddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fikh*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 127.

¹³⁰ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, “Nikâh”, 114.

¹³¹ Acar, “İslâm Hukukunda Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi”, 134.

¹³² Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/144.

findan ciddi manada tenkit edilerek görüşleri yer yer “hata, galat ve şâz” gibi ifadelerle nitelendirilmiş, öyle ki bazı müctehidler aşırıya kaçarak hakında “zındık” olduğuna yer vermişlerdir. Her ne kadar bu durum onun, fikhî görüşleri dikkate alınmayan özgün bir fakih olmadığı izlenimini verse de ancak böyle bir kanaat isabetli değildir. Nitekim bu tür nitelemeler Esam’ın tamamen ictihad ehli olmasından kaynaklıdır. Kaldı ki özellikle küçüklerin evlendirilmesi görüşünün günümüzde değerli olduğu dikkat çekmektedir. Ayrıca birçok farklı mezheplere ait fıkıh kaynaklarında onun ictihadlarına yer verilmesi, onun önemli bir müctehid olduğunun kanıtıdır. Bu durum, Esam hakkında yapılan ilgili nitelemelerin haksız ve yersiz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Esam’ın görüş beyan ettiği meselelerin neredeyse tamamı, ictihada dayalı olup fukaha tarafından tartışmaya açık olduğu zahtan varestedir.

KAYNAKÇA

- Acar, H. İbrahim. “İslâm Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi”. *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 125-140.
- Aksoy, Muhammed Mehdi. İslâm Hukuku Açısından Nikâh Akdinde Velâyet. *Mütefekkir*. 9/18 (2022), 455-477.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtih*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002.
- Alîş, Muhammed. *Minehü'l-celîl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1989.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kurânî'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Âmidî, Seyfüddîn Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*. ed. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1406.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *Fethu'l-Bârî bi-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1960.
- Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-mîzân*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- Asyûbî, Muhammed b. Ali el-Vellûvî. *Zahîretü'l-'ukbâ fî şerhi'l-Müctebâ'*. Riyad: Dârü'l-Mî'râc, 2003.
- Aynî, Bedrüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. ed. Emîn Sâlih Şa'bân. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, 2000.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsülhak. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvud*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Bardakoğlu, Ali. “İcâre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. ed. Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. ed. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Kahire: Dârü'l-Vefâ, 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Menâkıbü's-Şâfiî*. Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 1970.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. ed. Halil b. Me'mun Şiha. Beyrut: Dârü'l-Marife, 2010.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kinâ' 'an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. ed. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Füsûl fi'l-Usûl*. ed. Uceyl Câsim en-Neşemî.

- Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Küveytiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. ed. İnâyetullah Muhammed İsmetullah vd. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- Cuveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Nihâyetu'l-Matlab fî Dirâyet'il-Mezheb*. thk. 'Abdül'azîm ed-Dîb. Suudi Arabistan: Dârü'l-Minhâc, 2007.
- Çelebi, İlyas. "Mu'tezile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/391-401. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Garar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/366-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Şüfa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/248-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. ed. Şuayb el-Arnaût vd. Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ensârî, Abdülhamid İsmail. "Ehlü'l-Hal ve'l-akd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/539-541. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1313.
- Fidanboy, Ömer. "Ebû Hayyân et-Tevhîdî (1023)". *İslâm'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Fidanboy, Ömer. "İbn Ebi'l-Hadîd (1258)". *İslâm'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler*. İstanbul: Mana Yayınları, 2021.
- Fidanboy, Ömer. *Burhânüddîn En-Neseffî'nin Ulûhiyyet Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar*. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023.
- Güler, Zekeriya. "Müstefiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. ed. Salim Muhammad Ata - Ali Muhammed Mu'avvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Asâkir, Ali b. el-Hasen. *Târîhu Medîneti Dımaşk*. ed. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garâme el-Amravî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikri, ts.
- İbn Kâsım, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İhkâm şerhu usûli'l-ahkâm*. b.y.: y.y., 1406.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *es-Sava'ıku'l-mürsele fî'r-reddi 'ale'l-cehmiyye ve'l-mu'attile*. Riyad: Dârü'l-Âsime, 1408.
- İbn Kudâme, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ metni'l-Muknî'*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-arabî, 1983.
- İbn Müflih, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *el-Mübdî' fî şerhi'l-Muknî'*. ed. Muhammed Hasan Muhammed, Hasan İsmâil eş-Şâfi'î. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Mülakkin, Ömer b. Ali. *et-Tavzîh li-şerhi'l-Câmî'is-sahîh*. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2008.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-İsrâf 'alâ mezâhibi 'ulemâ*. ed. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed el-Ensârî. Ra'sülhayme: Mektebetü Mekkete's-Sekâfiyye, 2004.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn Zeyn b. İbrâhîm b. Muhammed Mısri. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. ed. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Kurtûbî Endelusî. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*. Kahire: el-Bâbü'l-halebî, 1975.
- İbn Rüşd el-Ced, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. ed. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm, Beyânü telbîsi'l-Cehmiyye fî te'sîsi bide'ihimi'l-ke'lâmiyye*. ed. Yahyâ b. Muhammed el-Hüneydî. Medine: Mecme'u'l-Meliki'l-Fehd, 1426.
- İbnü'l-Cevzî Sibt, Ebû'l-Muzaffer Yûsuf b. Kızıoğlu. *İsârü'l-insâf fî âsâri'l-hilâf*. ed. Nâsır el-

- Alî en-Nâsır el-Halîfî. Kahire: Dârü's-Selâm, 1987.
- İbnü'l-Harrât, Ebû Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân. *el-Ahkâmü's-şer'iyetü'l-kübrâ*. ed. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu Fethi'l-Kadir*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-Muvakkî'in 'an Rabbi'l-Âlemîn*. ed. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî-Lidînilâh Ahmed b. Yahyâ. *Kitâbü Tabakâtü'l-Mu'tezile*. ed. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-Hayât, 1961.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1978.
- İbnü's-Şihne, Ebü'l-Velîd Muhibbüddin Muhammed b. Muhammed. *Lisânü'l-hükkâm fî ma'rifeti'l-ahkâm*. Kahire: el-Bâbü'l-halebî, 1973.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyin Yahyâ b. Ebü'l-Hayr b. Salim. *el-Beyân fî Mezhebi'l-İmam eş-Şâfi'*. ed. Kâsım Muhammed en-Nuri. Beyrut: Dârü'l-Minhac, 2000.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî. *Hediyetü'l-ârifin esmeü'l-müellifin âsârü'l-Müsannifin*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabî, 1955.
- Karadağ, Bekir. *Mu'tezile'nin fıkıh anlayışı (Ebû Bekir Esam örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *ez-Zahîre*. ed. Muhammed Hacci. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-Sanâi' fî Tertibi's-Şerai'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kayapınar, Hasan. *Hanefî Fakihî Muhammed b. Fadl ve Fikhî Görüşleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Kevsec, Ebû Ya'kûb İshâk b. Mansûr. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed bin Hanbel ve İshâk bin Râhûye*. ed. Muhammed b. Abdillâh ez-Zâhim. Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 2004.
- Koca, Ferhat. "Mücmel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/451-453. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Komisyon. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*. ed. Orhan Çeker. Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2016.
- Korkmaz, Ömer. "Osmanlı Uygulamaları Işığında Küçüklerin Evlendirilmesi ve Veli İzinsiz Nikâh". *Bilimname: Düşünce Platformu* 1/37 (2019), 453-475.
- Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezid er-Rebei İbn. *Sünenü İbn Mâce*. ed. Ali b. Hasan b. Abdilhamit. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1998.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr*. ed. Ali Muhammed Mu'avvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. ed. Nu'aym Eşref Nûr Muhammed. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Mutarrazî, Ebü'l-Feth Nâsiruddîn b. Abdisseyyid. *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*. Halep: Mektebetü' Üsâme b. Zeyd, 1979.
- Mutlu, Merve. *Hanefî Mezhebine Göre Evlenme Ehliyeti ve Çocukların Evlendirilmesi Meselesi (Modern Hukuk Mukayeseli)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Müslim b. el-Haccac, Ebü'l-Hüseyin en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. ed. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Müessesetü'l-Muhtar, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî*. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *el-Mecmû Şerhu'l-Mühezzeb li's-Şirâzi*. Mısır: İdâretü't-Tibâ'ati'l-Müniriyye, ts.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Nuri. *Tehzîbü'l-esmâ ve'l-lügât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Orum, Fatih. "Kur'ân Işığında Küçüklerin Evlendiril(eme)meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009).
- Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Tuhfetül-Fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Sifil, Ebubekir. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/433-434. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü'l-Fıkh*. çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Neylu'l-evtâr*. Mısır: Dârü'l-Hadîs, 1993.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmam eş-Şafî*. ed. Zekeriya Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Muhtasaru İhtilâfî'l-'ulemâ*. ed. Abdullah Nezîr Ahmed. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1995.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Fitre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/160-161. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. ed. Şu'ayb el-Arnaût, vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. ed. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 2000.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu'z-Zerkeşî 'alâ Muhtasari'l-Hırakî*. ed. Abdullâh b. Abdurrahmân el-Cibrîn. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1993.
- Zerzûr, Adnan Muhammed. *el-Hâkimü'l-ceşmî ve menhecuhu fî't-tefsîr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Ziriklî, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm kâmûsü terâcîmi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- Zuhayli, Vehbe. *Fıkhul-İslâmî ve Edilletühû*. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1985.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

👤 Yazar(lar) / Author(s): İbrahim Sizgen.

📄 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 219-242

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501614

HOW THE CHALLENGES FOR SOMALI MUSLIM MEN IN THE UK AFFECT THEIR IDENTITY RESILIENCE?

İngiltere'deki Somalili Müslüman Erkeklerin Karşılaştığı Zorluklar Kimlik Dayanıklılıklarını Nasıl Etkiliyor?

Durali KARACAN

Öğr. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Psikolojisi Anabilim Dalı, Eskişehir, Türkiye [id](https://orcid.org/01dzjez04) [ror.org/01dzjez04](https://orcid.org/01dzjez04)
Lecturer Dr., Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Department of Psychology of Religion, Eskişehir, Türkiye
✉ duralikaracan@ogu.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5840-7899>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16.02.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 05.06.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” Atif / Cite as: Karacan, Durali. "How the Challenges for Somali Muslim Men In the UK Affect their Identity Resilience?". *Mütefekkir* 11/21 (2024), 219-242.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501614>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

HOW THE CHALLENGES FOR SOMALI MUSLIM MEN IN THE UK AFFECT THEIR IDENTITY RESILIENCE?

Abstract

Somali men living in the UK mostly encounter difficulties related to racism, discrimination, Islamophobia, social position, and economic circumstances, which may be attributed to their relatively recent arrival in the UK. The current study explores how the intersecting identities of Somali Muslim men in the UK affect their lives, challenges and identity resilience. The objective of this research is not to generalize the difficulties encountered by Somali men in the UK. Instead, the purpose is to thoroughly investigate how the personal experiences of Somali men impact their identity resilience. The study adopts the qualitative research methodology, employing semi-structured individual in-depth interviews with Somali men in the UK, and applying Interpretative Phenomenological Analysis (IPA). The research findings revealed that the intersection of race and religion, being a first generation and the lack of a concrete role model among Somali men, low social class and socioeconomic standing, and finance and interest-related matters seem to create unique challenges for Somali men in the UK. Moreover, these challenges experienced by Somali men in the UK seem to impact their emotions. It appears that the challenges faced by Somali men also negatively affect the identity principles of "self-efficacy", "self-esteem", "distinctiveness", and "continuity", which are fundamental concepts in Identity Process Theory (IPT) and the recently developed "Identity Resilience Model". Although the religious identities of Somali men in the UK usually create challenges that negatively impact or threaten their identity resilience, their religious beliefs and religiosity also strengthen their identity resilience by providing a strong coping mechanism for their challenges.

Keywords: Psychology of Religion, Somali Men, Islamophobia, Identity Resilience, The UK.

İngiltere'deki Somalili Müslüman Erkeklerin Karşılaştığı Zorluklar Kimlik Dayanıklılıklarını Nasıl Etkiliyor?

Öz

İngiltere'de yaşayan Somalili erkekler çoğunlukla ırkçılık, ayrımcılık, İslamofobi, sosyal konum ve ekonomik koşullarla ilgili zorluklarla karşılaşmaktadırlar ve bu durum, ülkeye diğer Müslüman gruplara göre daha sonraki dönemlerde göç etmiş olmalarına bağlanabilir. Bu çalışma, İngiltere'deki Somalili Müslüman erkeklerin kesişen kimliklerinin hayatlarını, yaşadıkları zorluklarını ve kimlik dayanıklılıklarını nasıl etkilediğini araştırmaktadır. Bu araştırmanın amacı Somalili erkeklerin Birleşik Krallık'ta karşılaştığı zorluklara ilişkin genellemeler yapmak değildir. Bunun yerine amaç, Somalili erkeklerin kişisel deneyimlerinin kimlik dayanıklılıklarını nasıl etkilediğini kapsamlı bir şekilde araştırmaktır. Nitel araştırma desenini benimseyen, İngiltere'de yaşayan Somalili erkeklerle yarı yapılandırılmış derinlemesine bireysel görüşmeler yapılan ve Yorumlayıcı Fenomenolojik Analiz (IPA) yaklaşımını uygulanan bu araştırmanın sonuçlarına göre; ırk ve dini kimliklerinin kesişmesi, ülkede birinci nesil Somalili göçmen olmaları ve somut rol modellerinin olmayışı, düşük sosyal sınıf ve sosyoekonomik durumları, finans ve faiz ile ilgili konular İngiltere'deki Somalili erkekler için

daha farklı sorunlara yol açıyor gözükmektedir. İngiltere'deki Somalili erkeklerin yaşadığı bu zorluklar ayrıca onları duygusal anlamda da etkiliyor gözükmektedir. Somalili erkeklerin yaşadıkları zorlukların aynı zamanda Kimlik Süreç Teorisi (IPT) ve yakın zamanda geliştirilen "Kimlik Dayanıklılığı Modeli"nin temel kavramları olan "öz-yeterlik", "özsaygı", "ayırt edicilik" ve "süreklilik" kimlik ilkelerini de olumsuz yönde etkilediği görülmektedir. Her ne kadar dini kimlikleri İngiltere'deki Somalili erkekler için genellikle kimlik dayanıklılıklarını olumsuz yönde etkileyen veya tehdit eden zorluklar ve problemler yaratsa da dini inançları ve dindarlıkları aynı zamanda karşılaştıkları zorluklara karşı güçlü bir başa çıkma mekanizması sağlayarak kimlik dayanıklılıklarını güçlendiriyor gözükmektedir.¹

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Somalili Erkekler, İslamofobi, Kimlik Dayanıklılığı, İngiltere.

INTRODUCTION

The current study explores, within the UK, how the intersecting identities of Muslim males contribute to the exacerbation of their challenges and how the experiences of various groups of Muslim men differ. The intersection of religion, race, ethnicity, and gender may bring difficulties for all groups of Muslim males. However, it appears that Somali men residing in the UK encounter particularly severe challenges due to factors such as skin colour, social class, and socioeconomic status. This challenge may be attributed to their relatively recent arrival in the UK, which has resulted in ongoing difficulties in their process of integrating and settling into British society.

The main purpose of this article is to examine how the challenges facing Somali men in the UK impact their identity resilience from a socio-psychological perspective. Therefore, semi-structured in-depth interviews were conducted with Somali men to shed light on their lived experiences, and the data was analysed from a phenomenological perspective. According to the study findings, Somali males living in the UK mostly encounter difficulties related to racism, discrimination, Islamophobia, social position, and economic circumstances, which proved that the intersecting identities of Somali men in the UK create or exacerbate their difficulties. The research findings revealed that the intersection of race and religion, being a first generation and the lack of a concrete role model among Somali men, low social class and socioeconomic standing, and finance and interest-related

¹ Declaration of Ethics: The Ethics Committee Approval of this study was taken from the Ethics Committee of the Brunel University London on November 27, 2019, with Decision No. 17735-MHR-Nov/2019- 21330-4

matters seem to create unique challenges for Somali men in the UK. The challenges experienced by Somali males residing in the UK also seem to impact their “self-efficacy”, “self-esteem”, “distinctiveness”, and “continuity”, which are fundamental identity principles within Identity Process Theory (IPT) as proposed by Breakwell,² as well as the recently developed Identity Resilience Model by Breakwell.³

1. SOMALI MEN IN THE UK AND THEIR CHALLENGES

Muslims in the UK come from a wide variety of ethnic backgrounds. Based on the most recent census data, a total of 150,649 individuals in the UK identified themselves as belonging to the Somali ethnic group, representing around 0.3% of the whole population.⁴ The mass immigration of Somalis to the UK has historical roots, since the first waves of migration occurred throughout the late 19th and early 20th centuries. Nevertheless, there was a significant surge in Somali migration to the UK throughout the latter decades of the 20th century. The political turmoil and violence in Somalia, which have had a substantial impact on migration, have led to a substantial increase in the Somali diaspora in the UK in recent decades. The turbulent political situation, ongoing conflicts, and widespread human rights abuses in Somalia have led to the involuntary relocation of numerous Somalis, compelling a portion of them to seek refuge and asylum in the UK. A substantial proportion of individuals from Somalia residing in the UK initially relocated as refugees and then obtained asylum.⁵ Conversely, a significant number of Somalis have migrated to the UK from other Western nations in recent decades. According to van Liempt,⁶ around 10,000 to 20,000 Somali immigrants have moved from the Netherlands to the UK since 2000. Consequently, the Somali population has continuously grown, and subsequent generations have been born in the UK.

The Somali refugee population constitutes the most significant demographic group among refugees in the UK. The substantial influence of the political upheaval and civil conflict in Somalia over the past few decades has been observed on Somali men in the UK. Many Somali men had previously resided as refugees in foreign nations prior to their arrival in the UK. Somali men have been residing among marginalised working-class communities

² Glynis Marie Breakwell, *Coping with threatened identities* (London: Psychology Press, 1986).

³ Glynis Marie Breakwell, “Identity resilience: its origins in identity processes and its role in coping with threat”, *Contemporary Social Science* 16/5 (2021), 573-588.

⁴ Office for National Statistics (ONS), “Somali individuals in England, Wales and the UK”, (Accessed 30 December 2023).

⁵ Anja van Heelsum, “Why Somalis move? An investigation into migratory processes among Somalis”, *ECAS* 4/4 (June 2011), 12.

⁶ Ise van Liempt, “‘And then one day they all moved to Leicester’: the relocation of Somalis from the Netherlands to the UK explained”, *Population, Space and Place* 17/3 (April 2011), 254-266.

and inner-city neighbourhoods. Somali men in the UK face a range of problems, including the process of adapting to a novel societal environment, navigating familial and educational spheres, pursuing educational opportunities, securing jobs, establishing, and defining their own identities, and setting and striving towards their objectives and ambitions.⁷

Somali men encounter a range of challenges in the UK. Firstly, their refugee and asylum seeker status places them at a disadvantage. Secondly, their classification as “dark-skinned migrants” further compounds their difficulties. Additionally, they confront the disadvantages associated with being an ethnic minority. Lastly, their religious affiliation as Muslims presents another layer of disadvantage for Somalis.⁸ For instance, some members of the Somali community in the UK perceive their low incomes as a result of unfavourable attitudes exhibited employers, as well as factors related to religious and ethnic affiliations.⁹ The gender constructions and gender roles of refugees are influenced by many conflicts and crises due to the intersection of dominant discourses on race, gender, and social class.¹⁰ According to Markussen,¹¹ the conceptions of masculinity among Somalis are influenced by their former social standing in their home country, in conjunction with factors such as age, gender, class, and ethnic minority status. Thus, the Somali males face numerous obstacles due to their intersecting identities, which include religion, ethnicity, gender, social class, and socio-economic status, all of which overlap and exacerbate their challenges.

2. IDENTITY PROCESS THEORY (IPT) AND IDENTITY RESILIENCE MODEL

The conceptualization of Identity Process Theory (IPT) aims to provide a comprehensive understanding and predictive framework for the responses of individuals and communities to psychological threats, particularly those that threaten their sense of identity.¹² According to IPT, “identity structure should be conceived in terms of its content and value/affect di-

⁷ Aweys O. Mohamoud, *Growing up Somali in Britain: the experience of a group of young Somali men and women coming of age in London and their parents* (London: University of London, Institute of Education, Doctoral Dissertation, 2011).

⁸ Aweys, *Growing up Somali in Britain*, 18.

⁹ Ellen Silveira - Peter Allebeck, “Migration, ageing and mental health: an ethnographic study on perceptions of life satisfaction, anxiety and depression in older Somali men in east London”, *International Journal of social welfare* 10/4 (2003), 309-320.

¹⁰ Jesse Mills, “I should get married early: Culturally appropriate comprehensive sex education and the racialization of Somali masculinity”, *Spectrum: The Journal of Black Men* 1/1 (2012), 5-30.

¹¹ Marith Kristin Gullbekk Markussen, “‘Nobody comes to Baba for advice’: negotiating ageing masculinities in the Somali diaspora”, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 46/7 (July 2020), 1442-1459.

¹² Breakwell, *Coping with threatened identities*, 86; Marco Cinnirella, “The role of perceived threat and identity in Islamophobic prejudice. Identity Process Theory: Identity”, *Social Action and Social Change* (2014), 253.

mensions, as this structure is governed by two universal processes, namely the accommodation/assimilation process and the evaluation process".¹³ Breakwell¹⁴ argues that accommodation/assimilation and evaluation are universal psychological processes that are also highly dynamic and regulate identity structures. "As components of the same process; assimilation refers to the absorption of new components into the identity structure; accommodation refers to the adjustment which occurs in the existing structure in order to find a place for new elements".¹⁵ The evaluation process contributes allocation of meaning and value to both new and old identity content.¹⁶ According to IPT, the accommodation/assimilation process and the evaluation process are engaged when forming an identity, both of which are driven by "identity principles", namely "continuity", "self-esteem", "self-efficacy", and "distinctiveness". These principles refer to the motivational foundations of identity and set out the end states for the identity's ideal structure.¹⁷

The continuity principle refers to continuity across time and situation. Typically, accommodation/assimilation and evaluation processes collaborate in order to maintain consistency over time and in various contexts.¹⁸ Self-esteem is accepted as a fundamental principle of all identity theories.¹⁹ According to IPT, accommodation/assimilation and evaluation processes work in unison to produce feelings of personal worth or social value.²⁰ The self-efficacy principle refers to the motivation to maintain feelings of competence and control.²¹ The distinctiveness principle serves "as a motive pushing toward the establishment and maintenance of a sense of differentiation from others, with implications for cognition, affect, and behaviour".²²

¹³ Rusi Jaspal - Marco Cinnirella, "The construction of ethnic identity: Insights from identity process theory", *Ethnicities* 12/5 (January 2012), 505.

¹⁴ Breakwell, *Coping with threatened identities*, 36.

¹⁵ Breakwell, *Coping with threatened identities*, 34.

¹⁶ Breakwell, *Coping with threatened identities*, 35.

¹⁷ Breakwell, *Coping with threatened identities*, 34; Glynis Marie Breakwell, "Social representations and social identity", *Papers on social representations* 2 (1993), 198-217; Vivian L. Vignoles, "Identity motives", *Handbook of identity theory and research*, ed. S. J. Schwartz et al., (New York: Springer, 2011), 403-432; Glynis Marie Breakwell, et al., "The identity resilience index: Development and validation in two UK samples", *Identity* 22/2 (September 2021), 166-182.

¹⁸ Breakwell, *Coping with threatened identities*, 34; Lada Timotijevic - Glynis Marie Breakwell, "Migration and threat to identity", *Journal of Community & Applied Social Psychology* 10/5 (2000), 355-372.

¹⁹ Breakwell, *Social representations and social identity*, 198-217.

²⁰ Breakwell, *Coping with threatened identities*, 34; Timotijevic - Breakwell, "Migration and threat to identity", 355-372.

²¹ Breakwell, "Social representations and social identity", 198-217.

²² Vivian L. Vignoles, et al., "Evaluating models of identity motivation: Self-esteem is not the whole story", *Self and Identity* 1/3 (January 2002), 203; Vivian L. Vignoles et al., "Beyond self-esteem: influence of multiple motives on identity construction", *Journal of personality and social*

Accommodation/assimilation and evaluation processes work together to generate personal uniqueness or distinctiveness.²³

Breakwell²⁴ introduces a model of “identity resilience” in her recent research conducted in the field of social psychology, which is drawn on the core principles of IPT.

“Identity resilience refers to the extent to which an individual possesses an identity structure that: facilitates adaptive coping in the face of threat or uncertainty, can absorb change while retaining its subjective meaning and value, and is perceived to be able to cope with threat or trauma without experiencing permanent undesired change. Identity resilience is defined as a relatively stable self- schema based on self-esteem, self- efficacy, positive distinctiveness and continuity”.²⁵

In short, identity resilience can be defined as the ability of individuals to effectively manage and navigate challenges that pose a threat to their sense of self and personal identity.²⁶ Identity resilience refers to the psychological reflection of individuals’ personal conviction in their ability to comprehend and overcome obstacles, their perception of self-worth and value, their firm sense of identity amidst inevitable transformations, and their positive distinctions from others in terms of self-construal.²⁷ According to Jaspal and Breakwell,²⁸ identity resilience in the field of IPT is conceptualised as a durable self-schema, similar to a characteristic, and throughout the trajectory of an individual’s lifespan, people will gradually build a comprehensive understanding of their own identity resilience. The concept of identity resilience is influenced by various social phenomena and experiences, including group affiliations, educational background, cultural exposure, religious beliefs, and individual characteristics. These individual characteristics, which can be partially shaped by social experiences, encompass personality traits, intellectual capabilities, and physical abilities.²⁹

Research so far has indicated that the level of identity resilience an individual possesses plays a crucial role in their ability to effectively manage stressors that may pose a threat to their identity. These stressors can include negative social and psychological experiences related to their stigmatised intersected identities.³⁰ Recent studies have shown that the concept of

psychology 90/2 (2006), 338.

²³ Breakwell, *Coping with threatened identities*, 34; Timotijevic – Breakwell, “Migration and threat to identity”, 355.

²⁴ Breakwell, “Identity resilience”, 573-588.

²⁵ Breakwell, “Identity resilience”, 573.

²⁶ Rusi Jaspal - Glynis Marie Breakwell, “Identity resilience, social support and internalised homonegativity in gay men”, *Psychology & Sexuality* 13/5 (January 2022), 1270.

²⁷ Breakwell. et al., “The identity resilience index”, 166-182.

²⁸ Jaspal – Breakwell, “Identity resilience”, 1273.

²⁹ Jaspal – Breakwell, “Identity resilience”, 1275.

³⁰ Jaspal – Breakwell, “Identity resilience”, 1277.

identity resilience serves as a protective factor against adverse emotional experiences.³¹ Therefore, the concept of identity resilience might potentially strengthen individuals to deal with the negative societal perceptions associated with their stigmatised intersecting identities. In the UK and other Western countries, Somali Muslim males often face stigmatisation due to the intersectionality of their identities.³² Despite this, scholarly research on the responses and reactions of Somali Muslim men to their intersecting challenges and the ways in which they develop identity resilience in the face of such challenges is scarce. This article intends to examine the influence of intersecting challenges on the lives of Somali males and on their identity resilience in the UK. A comprehensive analysis of Somali men's identity resilience in the context of their unique circumstances might contribute to a deeper comprehension of the identity resilience model across different settings, including minority communities in Western societies.

3. THE STUDY

This article is based on findings from fieldwork I conducted to investigate the challenges faced by Muslim males in the UK. The major focus of the main study was to examine the challenges encountered by Muslim men living in the UK, a country that has seen a notable increase in Islamophobia. The study especially aimed to explore the concept of Muslim masculinities. In the main study, a total of 21 individual semi-structured and in-depth interviews were conducted with Muslim males living in the UK. The participants were selected from three distinct backgrounds, namely Pakistani, Algerian, and Somali Muslim men. Qualitative research approaches and Interpretative Phenomenological Analysis (IPA) perspective were adopted in the research. I applied the phenomenological approach in this study to examine and offer understanding regarding the challenges encountered by Muslim males residing in the UK through an exploration of their subjective experiences. Following the granting of ethical permission by the University, I employed purposive and modified snowball sampling techniques to choose and recruit individuals for the study. The interviews were conducted between February 12, 2019, and August 20, 2021, using a mix of in-person and online interviews. The names of all participants were anonymised.

Qualitative research frequently applies content and descriptive analysis methods to the data gathered from study participants. In order to en-

³¹ Glynis Marie Breakwell - Rusi Jaspal, "Coming out, distress and identity threat in gay men in the United Kingdom", *Sexuality Research & Social Policy* (July 2021), 1166-1177; Glynis Marie Breakwell - Rusi Jaspal, "Identity change, uncertainty and mistrust in relation to fear and risk of COVID-19", *Journal of Risk Research* 24/3-4 (December 2020), 335-351.

³² Emmanuel Mauleón, "Black twice: Policing black Muslim identities", *UCLA L. Rev.* 65 (2018), 1326.

hance my understanding of the data, I engaged in repetitive listening of the interviews and carefully wrote down any thoughts, recollections, or reflections that emerged throughout the process. Subsequently, the objective was to identify and emphasise exploratory remarks, important aspects, facial expressions, and sentiments, in addition to the key words and phrases articulated by the participants. The coding scheme was established within the framework of the primary research questions. The subsequent steps involved the identification and development of emerging themes. The researcher's subjective interpretation of the participant's expressions influenced the emergence of themes. Following this, the objective was to determine emerging themes and assess visual patterns in order to identify possible connections between them. During the final stage of the analysis, I recognized recurring patterns among the cases and determined the final themes by renaming or altering specific ones.

By prioritising the examination of personal experiences and employing individual semi-structured and in-depth interviews, I was able to gather a substantial amount of rich data including various distinct life narratives, intricacies, tales, and interesting experiences. Specifically, some young Somali men's accounts motivated me to write this article to illustrate how their challenges influence their lives, and particularly their identity resilience in coping with their challenges. Even though all groups of Muslim men (e.g., Pakistani, Algerian, and Somali) in the UK seem to face similar obstacles, the accounts of young Somali men indicate that their challenges are more severe than those of Pakistani and Algerian men, affecting their social and inner lives more profoundly and making them more disadvantaged within the society. The adverse circumstances they find themselves in appear to have a detrimental effect on their ability to maintain identity resilience in the face of threats that specifically target their identities. Moustakas³³ posits that the application of the phenomenological method necessitates an extended and comprehensive engagement with a limited number of participants in order to discern significant patterns and connections. Therefore, this phenomenological investigation focuses on conducting a thorough examination of the narratives provided by only three young Somali males residing in the UK. Table 1 below sets out demographic data pertaining to place, age, marital status, occupation, years spent in the UK. Pseudonyms have been assigned to every participant. According to the narratives presented by the participants, an analysis of the dataset revealed four key challenges (themes) that were recognised as the most prevalent and impact young Somali men's identity resilience in a negative way. The following

³³ Clark Moustakas, *Phenomenological research methods* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1994).

subjects will now be thoroughly analysed.

Table 1. Participants' profiles

<i>Name</i>	<i>Place</i>	<i>Age</i>	<i>M. Status</i>	<i>Occupation</i>	<i>In the UK Since</i>
Uzair	Birmingham	21	Single	Engineer	Born in the UK
Wahab	London	21	Single	Engineer	Born in the UK
Yousuf	Birmingham	22	Single	IT	2010

4. BLACK AND MUSLIM – THE INTERSECTION OF RACE AND RELIGION

Skin-color has often been raised as an issue by the Somali men in the interviews. Somali men's blackness seems to intersect with specifically their Muslimness and worsen their challenges. Recent research revealed that the skin colour of the victims of a racist or discriminatory attack has a significant role in the development of the national inferiority complex among minority groups.³⁴ The development of the selective national inferiority complex is attributed to the combination of the target's skin colour and cultural origins.³⁵ The experience of feeling stigmatised can be intensified among individuals belonging to historically marginalised groups due to their distinctiveness, which may be attributed to their numerical minority status or the prominence of their physical or social attributes.³⁶ However, the formation of a shared group identity can mitigate the effects of stigmatization-related factors, such as sentiments of racial or ethnic distinctiveness, which would otherwise result in reduced levels of satisfaction or commitment.³⁷

The stigmatisation of Somali males in the UK appears to be heavily influenced by their skin colour, which is considered a significant determinant. Their racial or ethnic distinctiveness (opposite to their positive distinctiveness) tends to have a detrimental impact on their ability to maintain their identity resilience.

“... I have experienced passive aggression because of my religion. It is just making life just a little bit harder or more annoying that it doesn't need to be. And obviously I've had similar cases because of my skin colour. So, it's not exclusive to being a Muslim, but I'd say people just not liking you and not taking a li-

³⁴ Malek Abduljaber - Ilker Kalin, “Evaluating the Explanatory Power of Social Identity Theory, Inter-group Contact Hypothesis, and Integrated Threat Theory in Explaining Prejudice against Muslim Americans in the United States”, *The Rest: Journal of Politics and Development* 9/2 (2019), 89-106.

³⁵ Marcos Francisco dos Santos - Cicero Roberto Pereira, “The social psychology of a selective national inferiority complex: Reconciling positive distinctiveness and system justification”, *Journal of Experimental Social Psychology* 95 (2021), 104-118.

³⁶ John Dovidio. et al., “Racial, ethnic, and cultural differences in responding to distinctiveness and discrimination on campus: Stigma and common group identity”, *Journal of social Issues* 57/1 (2001), 169.

³⁷ Dovidio. et al., “Racial, ethnic, and cultural differences”, 170.

king to you. It's increasing when it comes to people being a Muslim".³⁸

Uzair is 21 years old, was born in the UK, and currently works as an engineer. When Uzair was describing how he suffered passive aggression from others due to his Muslim identity, he brought attention to the fact that his blackness also plays a significant role in this regard. Uzair appears to have faced a great deal of passive-aggressive discrimination, such as racist or Islamophobic jokes, as well as attempts to humiliate him in public because of his Muslim and black identities, and he seems to be nearly convinced that he is unloved because of his race and faith. It could suggest that the intersection of blackness and Muslimness appears to bring significantly more difficulties for black Muslim males (Somali men in this context), and that these issues have a far greater emotional impact on Somali men. However, beyond emotional harm, being both black and Muslim seems to bring more varied difficulties for Somali men.

"We suffer because we're both black and Muslim at the same time. ... I think like statistically, if you see like someone with a Muslim name and a person with a white name like a famous name, the person with a white name is more likely to be hired. Obviously being visually black, it is the same (less likely to be hired). ... It surprises a lot of people that sometimes you can be black and Muslim at the same time. ... You also get a lot of black people that are quite Islamophobic, but then you also get a lot of Muslim people that are quite racist. So, it's coming from like two sides".³⁹

Minority groups in the UK may have challenges obtaining employment due to potential discrimination based on their identifying characteristics. Yousuf is 21 years old, has been living in the UK since 2010, and currently works as a computer technician. Interestingly, Yousuf at once raised the issue of employment when he was explaining why they suffer due to their intersecting identities, namely their blackness and Muslimness. Yousuf drew attention to an important point: having a Muslim name might be an obstacle to being hired in the labour market, even without a face-to-face interaction such as an interview. On the other hand, visibility plays an essential role in discriminating against black people on the job market, as blackness cannot be identified just by names on the paper. It may imply that Somali men's intersecting black and Muslim identities pose a difficult barrier for them in the job market, as they are readily identified as Muslim (by name or look) and black (by appearance). Yousuf further indicated more issues related to Somali men's intersecting black and Muslim identities. First, some people feel surprised when they learn that they are Muslims and black, and this impression appears to be a bit offensive to Somali men because they think that there is nothing to surprise them about a black man's

³⁸ Uzair, Individual Interview, 18 October 2020.

³⁹ Yousuf, Individual Interview, 7 February 2021.

Muslimness. Secondly, discrimination towards Somali men seems to come also from both their black and Muslim fellows. It could suggest that discrimination towards black Muslims, Somali men in this context, is much more than the sum of racism and Islamophobia.

In both instances, Yousuf and Uzair's narratives show that their skin colour (black) placed them in a disadvantageous position within society in the UK, as black skin colour is usually deemed in a negative way. Thus, their skin colour as a distinctive feature of their identities appears to have a negative effect on the identity resilience of Somali men. In the interviews, Somali men highlighted several positive distinctiveness of their identities, such as being Muslim, but their skin colour appears to exert greater pressure on them as a (negatively) distinctiveness in the UK. As a result, their identity resilience appears to be weakened by their (negative) blackness-related distinctiveness. The adverse consequences of being black (as a distinctiveness) appear to outweigh the beneficial effects on the resilience of Somali men's identity, which is derived from the positive distinctiveness of their identities.

5. BEING FIRST GENERATION IN THE UK

Although the Muslim men from various backgrounds face a variety of obstacles in the UK, Somali men seem to face notably greater challenges due to their relatively recent arrival to the country. Interestingly, a few Somali participants specifically emphasised that being first-generation Somali men in the UK is one of their biggest challenges.

"The Asians, they came here about three generations ago. So, they have established themselves. Somalis, they do not have a sort of a hold of the Muslim community in the UK, as much as them. And I feel like there is a lot of priority. And a lot of the faces of Muslims in the UK will always go down to Bangladeshis and Pakistanis. ... They came here three generations ago. So like when I went to school, my parents did not know how to speak English. Right. All of the Pakistanis and Bangladeshis, not only their parents are English to a point, even some of their grandparents were born here. So, they have had a lot of stability maintained here, but because Somalis, we are first generation or second generation, I do not know how to describe it. It is very difficult for us to sort of adapt to this sort of environment we have, like, I would say a huge disadvantage compared to a lot of different Muslim communities".⁴⁰

Somali men seem to still have trouble settling down in the UK because of problems with language, jobs, housing, education, etc. These are mostly the problems of the first generation of immigrants in their host countries, and Somali men seem to face these challenges deeply in the UK. Uzair explicitly emphasised this issue, noting that being a first-generation Somali in

⁴⁰ Uzair, Individual Interview, 18 October 2020.

the UK poses a significant disadvantage for them compared to other Muslims. Although being a first-generation (or generational classification) is not a social category like gender, race, or religion, in their very specific context, being a first-generation seems to intersect with their other disadvantages, bringing more challenges for Somali men in the UK. The elderly Somalis in the UK face challenges in understanding and connecting with the experiences and hardships of the British-born youth. Consequently, interpersonal and emotional attachments between different generations become strained. The prevalence of English as the preferred language among Somali adolescents is generating significant apprehension within Somali society at large.⁴¹ This also seem to create a big challenge for Somali people in the UK. Some other Somali participants called attention to another significant disadvantage of being first-generation: the lack of a concrete role model among Somali men in the UK to whom they can look up.

“Since we are first generation, there is not really anyone to look up to. Like, there is no one to look up to and say, oh, like, I can actually do that”.⁴²

Wahab is 21 years old, was born in the UK, and currently works as a mechanical engineer. The lack of an exemplary male role model in his communities yet, along with the fact that many Somali men in the UK are first-generation, seems to discourage Wahab from reaching his full potential and motivation. Similarly, Yousuf provided a thorough explanation and provided examples from his own life experience.

“Another problem is the lack of role models in the Somali community in the UK. Especially like in my city, a lot of us are like first generation. A lot of us are young. A lot of the people that grew up within from school days that are Somali. They do not have like great jobs, or they did not necessarily go to university, but that is mainly because of the lack of role models. ... I never had a role model growing up, a lot of the time when I was growing up, going through different things often I was like the first. I was the first in my school in my family go to school or first in my family go to university and amongst some other things. ... Most of the time, it was just like me just navigating myself, sometimes get taken a decision and hoping it actually ends up being the right decision. ... I remember going up to my head teacher in sixth form asking that, because I wanted to go physics at that time. I asked him what sort ways I can find to get experience within physics. And he went up to me and he said, ‘I have no idea. You just need to look up on the internet’. But so it was very, yeah, it was very difficult. ... It was the hardest thing I would say during growing up”.⁴³

According to Hopkins⁴⁴ despite the abundance of Somali community

⁴¹ Sahra Bashir Abdullahi - Li Wei. “Living with diversity and change: intergenerational differences in language and identity in the Somali community in Britain”, *International Journal of the Sociology of Language* 269 (2021), 15-45.

⁴² Wahab, Individual Interview, 20 May 2020.

⁴³ Yousuf, Individual Interview, 7 February 2021.

⁴⁴ Gail Hopkins. “Somali Community Organizations in London and Toronto: Collaboration and

organisations operating in the UK that offer a variety of services, including housing assistance, employment support, language instruction, and legal aid, the Somali community remains marginalised with regard to collective representation and the provision of services. Highlighting the challenges and hardships encountered by Somalis further solidified the perception of Somalis as "problem communities" and "passive supplicants of the welfare state".⁴⁵ However, there has been a growing trend among young Somalis living abroad to be less involved in sending financial contributions and more focused on sharing knowledge and developing skills.⁴⁶ It seems having a role model in their communities plays a significant role for young Somali men.

Because they are new to the UK and their parents typically do not speak English well or know how life is in the UK, many Somali participants, particularly young ones, appear to have tried finding other role models in their own communities who can navigate and guide them for their future. Yousuf's narrative makes it evident that many young Somali boys face the challenge of not having an influential role model in their own group who has achieved amazing accomplishments and has the capacity to inspire the next generation. This challenge faced by Somalis obviously affects and threatens their self-esteem and self-efficacy, both of which are crucial motivational identity principles for individuals. Being the first in many areas of life seems to give young Somali men more responsibilities and force them to make several important decisions without enough supervision, which seems to threaten their self-esteem and self-efficacy. They appear to be emotionally affected by this as well, maybe because they are expected to bear their families' and parents' dreams for a bright future. This weight of responsibility appears to push them to choose wisely, but only after they have sought out solid guidance, maybe from their teachers. However, in this case, they seem to come across with reluctance from their teachers which may include prejudice or discrimination. Several of the Somali participants shared their experiences of discrimination and prejudice from their teachers, which discouraged them from improving their educational knowledge. It could suggest that being of the first generation seems to bring more challenges for Somali men, intersecting with their other disadvantages in the UK and mostly affecting and threatening their senses of self-esteem and self-efficacy.

Effectiveness", *Journal of Refugee Studies* 19/3 (2006), 361–380.

⁴⁵ Hermione Harris. *The Somali community in the UK: What we know and how we know it* (London: The Information Centre about Asylum and Refugees in the UK (ICAR), 2004).

⁴⁶ United Nations Development Programme (UNDP), *Cash and Compassion: The Somali Diaspora's Role in Relief, Development and Peacebuilding* (New York: UNDP, 2011).

6. SOCIAL CLASS

Muslims in the UK come from a wide range of socioeconomic backgrounds, and for certain communities, this diversity is one of their greatest obstacles. The Somali participants typically classified their own group as belonging to low or working class in the UK. Social class seems to pose more difficulties for Somali men than other Muslim men such as Pakistani and Algerian men. Somali participants often made intriguing comparisons between the social standing of their community and that of other Muslim groups and provided illustrative instances.

“Let me give you a good example. I went to a school that is not selective. And a lot of them, my friends were Asians, but the thing is, their grandparents, they are the ones who struggled like how my parents struggled. So, their grandparents have sort of laid the blocks for the future generations to come. When I was doing my GCSEs, one of my friends did not care. I said, ‘why do not you care, bro? This is the rest of your life’ and he said ‘because bro, my dad has got six businesses. My mom has got three businesses. I will just take up all of those businesses’. And at the very least, all of my friends, they had multiple houses, and I was living in a thing. So, these guys, they understood that the hard work has been done. Of course this is not for all of them. There is still a lot of people that from those communities that were struggling financially. ... this may apply to Algerians as well, because quite a few Algerians maybe first, second generation as well, but this is specifically to the Asian communities where they have the building blocks. But this is a specific, this is a big, big issue for Somali guys. ... Every Somali guy I speak to when I went to university, we always talked about pressure of providing and succeeding. Like it is just, it is like a mountain on my shoulders all the time. Because we are always thinking about it that we have to do really well for our parents, siblings, our families back home. This is not going to be an issue in the next generation, because hopefully this generation would obviously help and leave good things for the next generation to sort of work on. But maybe that is maybe another reason for the difference in motivation. ... This thing specifically, it makes or breaks you. That is why you see a lot of Somali men turning to gangs and stuff like that because it is quick money, it is quick money. So, this sort of circumstance it makes or breaks you. So it makes you into what you were meant to be, or it breaks you to the point where you completely go off the rail and you look for alternative sort of things that break the law obviously, and it is not going to end”.⁴⁷

Uzair provided a lengthy explanation to demonstrate how differences in socioeconomic level and social class impact the lives of Somali men in comparison to those of other Muslim communities. Throughout the conversation, he focused mostly on the social class and socioeconomic standing of Somali men in order to illustrate how their issues are often influenced by these factors. His explanations and personal experience clearly demonstrate how several elements (e.g., race, social class, financial position, being a

⁴⁷ Uzair, Individual Interview, 18 October 2020.

first-generation immigrant, etc.) intersect and provide obstacles for Somali men living in the UK. Their social class and socioeconomic challenges seem to mostly affect and threaten Somali men's continuity, self-esteem, and self-efficacy identity principles. Uzair's account shows that being first-generation has a direct correlation with their present socioeconomic status since, in his view, the first generations are the ones who suffer, struggle, and work very hard to provide a foundation for the succeeding generations. Consequently, according to Uzair, the second and third generations are the ones who benefit from their predecessors' efforts and sacrifices. Moreover, Uzair's account demonstrates unequivocally that Somali men are highly aware of their social and economic situations and that these problems are extensively addressed among them. He appears to have profound insight into his own community, and he expressed that many young Somali men do not want to suffer or struggle for a long time to build a successful life in the UK, and so many opt to join gangs instead, where they can get quick money in exchange for their allegiance. However, it appears that Somali men are quite optimistic about leaving a better future for their next generations in the UK, which can be interpreted as having a strong sense of continuity identity principle. This finding could be interpreted as indicating that social class plays a crucial (maybe even the most crucial) part in the difficulties faced by Somali men living in the UK.

7. RELIGION, FINANCE, AND INTEREST ISSUE

Religion is one of the intersecting identity components of Muslim men in the UK that may pose many challenges for them. There may be occasions when obeying religious commandments and meeting their daily life requirements at the same time are in direct opposition to one another. The financial issues, for example, seem to pose difficulties for Muslim men as Islamic principles and the British financial system are incompatible in some sense.

"One thing as a Muslim, I find very hard is finance. Finance is a very, very big issue. Like how I am going to get my mortgages interests on, it is haram (religiously forbidden). How am I going to university? If like you have to get a loan out. I feel like these are the issues, especially that is very hard for Muslim men. Because with Muslim men, we have the burden of providing our families. So, the burden of providing for your families means that you have to be the one of economically successful. And obviously that sort of burden is even more like amplified in a situation where you are like a first or second generation person where your parents have specifically come here for you to better your life. But also in turn, ... you need to make better the lives of the family around you, what I am saying is to give back what they are struggled for. So like it is very difficult because a lot of this like tuition fees and crazy household prices and stuff like that. In a long term, it does not make life sustainable as a Muslim man to live in the UK.... finance is a huge, huge issue and I would say finance is a big,

big issue. I would say finance is a very, very huge burden".⁴⁸

Muslim men in the UK, especially Somalis, seem to face challenges at the intersection of religious commandments, masculine duties and responsibilities, being a first-generation immigrant, and socioeconomic standing. Since they are still trying to establish their settlements and do not have a sufficient economic standing, Somali men appear to have much more financial difficulties than Pakistanis and Algerians. In a similar vein, the issue of interest appears to be far more difficult for Somalis, as the other set of participants may not need to take out loans or mortgages due to their own or their families' significantly stronger financial standing. The issue of interest is one of the greatest challenges Muslims face around the world, however, many Muslims apply for it. While some Muslims who use interest may not be bothered by the religious status of interest despite the fact that it is forbidden in Islam, others provide secular grounds for its use, such as the connection between inflation and interest rates. On the other hand, there are many Muslims who avoid all forms of interest and banks, as well as Muslims who solely utilise the interest-free Islamic banking system. As Uzair pointed out, mortgages and university loans seem to be particularly difficult for Somali men due to the religious status of the interest issue. This appears to create some internal conflict between their religious convictions and their desire to uphold traditional gender roles as men. Their difficulties appear to be compounded by the intersection of their religious beliefs, masculine duties, being a first-generation immigrant, and their financial circumstances. These challenges seem to mostly affect and threaten Somali men's continuity, self-efficacy, and self-esteem identity principles. Yousuf elaborated on how difficult it is for his generation to be homeowners in the current banking system.

"For my generation, I think the hardest problem will be owning houses. There are not enough products that are Sharia (Islamic) compliant that allow Muslims to earn houses and also allow Muslims to bank. For example, there needs to be more options. I definitely think there were more options 10, 15 years ago in the form of HSBC had like an Islamic banking sector in the UK, but now that has gone. ... Companies try to provide Sharia compliant, like mortgages, for example, ways to purchase houses. I think that is one of the biggest problems".⁴⁹

Although homeownership could be difficult for individuals of any background, the *riba* (interest is banned in Islam) issue in mortgages appears to make it more challenging for Muslims in the UK. Homeownership seems to be one of the most desired goals for young Somali men in the UK. It should come as no surprise that homeownership relates more to the cur-

⁴⁸ Uzair, Individual Interview, 18 October 2020.

⁴⁹ Yousuf, Individual Interview, 7 February 2021.

rent state of one's finances. It is interesting to observe that most Somali men do not even consider buying a property outright with cash, instead believing that a mortgage is their only alternative. This demonstrates conclusively that Somali men's financial situations have a significant impact on their lives and future expectations. However, since interest is considered *riba* (interest is banned in Islam), this can be a significant obstacle for Somali men. This specific challenge seems to affect and threaten their continuity, self-efficacy, and self-esteem identity principles.

DISCUSSION

The primary purpose of this article is to investigate the intersected identity challenges experienced by Somali Muslim men living in the UK and how their challenges affect their identity resilience. Through the lens of intersectionality, the research findings revealed that Somali Muslim men in the UK encounter unique challenges due to their intersected identities, which significantly shape their experiences and challenges, placing them in a more disadvantageous position in the UK. Although religion, race, ethnicity, and gender are the primary identity components that intersect and pose challenges for all Muslim men in the UK, the results show that skin-color, social class, and socioeconomic status create much more significant difficulties exclusively for Somali men living in the UK. For instance, Somali men appear to have significantly more socioeconomic difficulties than Pakistani and Algerian men since they are relatively new to the UK and are still attempting to build their settlements.

Intersectionality is a concept that was developed to understand how different aspects of a person's identity, such as race, gender, class, and religion, intersect and can create unique experiences of discrimination and privilege.⁵⁰ This current research findings clearly revealed that the challenges of Somali Muslim men in the UK mostly revolve around their intersected identities, and their varied identity components intersect and create (or worsen) challenges for them. According to research findings, the main identity components of Muslim men in the UK are their religion, ethnicity, and gender, all of which overlap and bring difficulties in their daily lives. However, skin-color, social class, and socioeconomic level appear to bring more significant challenges for certain communities, such as Somalis. The intersection of multiple social identities (e.g., Muslim, British, Islamic, male, black, etc.), where multiple forms of discrimination, oppression, dominance, and disadvantage interact, places individuals in highly situated positions. Intersectionality posits that all facets of a person's identity interact simul-

⁵⁰ Kimberlé Crenshaw, "Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics", *Feminist legal theories Routledge*, ed. Karen Maschke (New York: Routledge, 2013), 23-51.

taneously, influencing one's privilege and perception in the social world.⁵¹ According to Alkhamash,⁵² gender and race have a crucial role in shaping the identity of current Muslims in the UK, and the experiences of British Muslims can be influenced by their gender, social class, and racial background. On the other hand, Black and Asian (predominantly Muslim) masculinities dominate the ideological sphere of masculinity.⁵³ In particular, the combination of their skin colour and Muslim identity seems to worsen Somali men's challenges in several aspects, particularly in finding jobs. Their challenges also impact their conceptions of masculinity, since their disadvantaged socioeconomic condition poses a huge obstacle for them to meet their manly responsibilities, such as financially supporting their families. This seems to induce heightened levels of stress in individuals, leading to a detrimental impact on their overall psychological well-being.

According to Breakwell,⁵⁴ identity resilience shapes the way individuals respond cognitively, emotionally, and behaviourally to uncertainty or threats. Identity resilience, in this context, pertains to the ability of one's identity to shape reactions to threats that extend beyond self-preservation alone. Identity resilience is based on having a well-defined identity structure that includes high levels of self-esteem, self-efficacy, positive distinctiveness, and continuity, which are personally satisfying and optimised.⁵⁵ According to current research findings, the intersected identities of Somali Muslim men in the UK create (or worsen) challenges for them and their challenges seem to directly target or threaten their continuity, self-esteem, self-efficacy, and distinctiveness identity principles. The unique challenges of Somali Muslim men (being black and Muslim, being first generation, low social class, and finance/interest issues) threaten their motivational identity principles and thus negatively impact their identity resilience and overall psychological well-being.

The persistence of racism, Islamophobia, and discrimination in the UK has made it more challenging for Muslim males who identify with multiple identities to maintain a secure existence consistent with societal standards. Their intersected identities, such as being black, Muslim, and of low social class, seem to make Somali men's lives harder and more challenging to continue their lives safely. A crucial and defining characteristic of identity is a

⁵¹ Paul Garden, *How do Muslim men in the UK talk about their experiences of discrimination?* (London: City University of London, Department of Psychology, Doctoral dissertation, 2019).

⁵² Reem Alkhamash, "Islamophobia in The UK Print Media: An Intersectional Critical Discourse Analysis", *International Journal of English Language and Linguistics Research* 8/2 (March 2020), 91-103.

⁵³ J. Paul Baker - Erez Levon, "'That's what I call a man': representations of racialised and classed masculinities in the UK print media", *Gender and Language* 10/1 (2016).

⁵⁴ Breakwell, "Identity resilience", 573-588.

⁵⁵ Breakwell, "Identity resilience", 573-588.

sense of continuity and adhering to one's self-perceptions can result in more dependable information, enhanced recollection, and more favourable social environments that ensure self-validating feedback.⁵⁶ Consequentially, Somali men's sense of continuity, which is vital and a distinguishing feature of their identity, appears to be threatened. Islamophobia and prejudice significantly affect the continuity identity principle among Muslim males, who encounter numerous challenges in preserving their sense of continuity. On the other hand, the inclusion of their skin colour as a distinguishing characteristic of their identities seems to have an adverse impact on the ability of Somali males to maintain a strong sense of identity resilience. Although Somali male participants in the interviews highlighted several positive distinctiveness of their identities, such as being Muslim, their skin colour appears to exert greater pressure on them as a (negative) distinctiveness in the UK. From a psychological standpoint, ethnic and religious identity constructs are very significant characteristics that are intimately linked to distinctiveness.⁵⁷ However, Somali men's ethnic and religious identities seem to bring them more challenges that negatively impact their identity resilience.

According to research findings, all of their challenges pose an obvious threat to Somali men's self-esteem since they undermine their sense of personal and social worth, which also negatively impacts their identity resilience. People constantly strive to preserve their self-esteem, since possessing a robust perception of one's personal or societal worth is a fundamental element in shaping and safeguarding one's identity.⁵⁸ Individuals who perceive a threat to their self-esteem may develop symptoms of sadness or depression, alter their thoughts or actions in an attempt to shield their identities, or respond angrily to the source of the threat.⁵⁹ The challenges encountered by Somali males in the UK, such as discrimination, racism, and Islamophobia, specifically aim to undermine their sense of personal and societal value, as these attacks include the devaluation of the victims. Therefore, Somali men's sense of self-esteem is under threat in the UK due to their challenges. Similarly, the challenges faced by Somali males pose a serious threat to their self-efficacy, since these challenges often undermine their belief in their ability to achieve success and exert control over their own circumstances. Vignoles et al.⁶⁰ demonstrated that when people have

⁵⁶ Vignoles. et al., "Evaluating models of identity motivation", 201-218.

⁵⁷ Jaspal - Cinnirella, "The construction of ethnic identity", 510.

⁵⁸ Breakwell, *Coping with threatened identities*, 34; Timotijevic - Breakwell, "Migration and threat to identity", 355.

⁵⁹ Vignoles. et al., "Beyond self-esteem: influence of multiple motives on identity construction", 308.

⁶⁰ Vignoles. et al., "Evaluating models of identity motivation", 201-218.

increased feelings of self-efficacy, it is closely linked to greater subjective well-being. Consequently, this boosts their actual success and effectiveness within groups. In contrast, feelings of futility, alienation, helplessness, anxiety, and depression may result from loss or lack of self-efficacy.⁶¹ The difficulties faced by Somali males in the UK appear to undermine their self-efficacy since their disadvantaged intersecting identities are usually associated with their capabilities.

On the other hand, religious identity and the level of religiosity may influence (or be influenced by) underlying constituents of identity construction⁶² and therefore provide protection against identity threats in times of distress, specifically by ensuring the avoidance of identity threats, which contributes to greater psychological wellbeing and resilience.⁶³ Breakwell asserts that highly personalised threats (e.g., racism, discrimination) and societal threats (e.g., major health hazards associated with reactions to the risks of COVID-19) may significantly threaten and impact individuals' identity resilience. However, strengthened identity resilience has been linked to improved coping abilities in the face of threats.⁶⁴ Another study revealed that personal faith and religiosity seem to help the development of identity resilience among schoolteachers during challenging periods, such as when they are dealing with illness, emotional exhaustion, or caring responsibilities.⁶⁵ In a similar vein, their religious beliefs and religiosity seem to strengthen Somali men's identity resilience towards the challenges they face in the UK, providing them with a strong desire to maintain their sense of continuity, self-esteem, self-efficacy, and distinctiveness. Interestingly, although their religious identities usually create challenges for them in the UK that negatively impact or threaten their identity resilience, their religious beliefs and religiosity also strengthen their identity resilience by providing a strong coping mechanism for their challenges. Therefore, it could be interpreted that Somali men's religious identities seem to be both a threat to their identity resilience and a coping mechanism to bolster their identity resilience in the UK.

CONCLUSION

This study investigates the challenges faced by Somali Muslim males in the UK. Muslim men in the UK face challenges due to their intersecting iden-

⁶¹ Breakwell, "Social representations and social identity", 198-217.

⁶² Renate Ysseldyk, "Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective", *Personality and Social Psychology Review*, 14/1 (2010), 60-71.

⁶³ Rita Phillips, "Teachers' faith, identity processes and resilience: a qualitative approach", *British journal of religious education* 43/3 (2021), 310-319.

⁶⁴ Breakwell, "Identity resilience", 573-588.

⁶⁵ Phillips, "Teachers' faith, identity processes and resilience", 310-319.

tities, including religion, race, ethnicity, and gender. However, Somali men in the UK seem to face more severe challenges due to factors like skin colour, social class, and socioeconomic status. Their recent arrival in the UK has made it more difficult for them to integrate and become a part of British society, which has exacerbated these issues. These challenges impact Somali men's self-efficacy, self-esteem, distinctiveness, and continuity, which are fundamental principles within Identity Process Theory (IPT) and the recently developed identity resilience model. The study aims to examine how these challenges impact their identity resilience from a socio-psychological perspective. The findings reveal that Somali men face severe challenges, affecting their social and inner lives more profoundly and making them more disadvantaged within society. The adverse circumstances they face negatively impact their ability to maintain identity resilience. The study identifies four key challenges that negatively impact Somali men's identity resilience. The findings highlight the need for further research to better understand the experiences of Muslim males in the UK.

Firstly, the intersection of race and religion, particularly blackness, is a significant determinant of the stigmatisation of Somali males in the UK. Blackness and Muslim identity also contribute to passive aggression and discrimination, making life harder and more annoying for Somali men. Secondly, being a first generation and the lack of a concrete role model among Somali men in the UK seem to discourage them from reaching their full potential and motivation. Thirdly, social class and socioeconomic standing intersect with other factors, such as race, social class, financial position, and being a first-generation immigrant. Finally, finance and interest-related matters pose additional economic obstacles for Somali men residing in the UK, leading to a conflict between their religious beliefs and their masculine responsibilities, such as providing for their families or purchasing a house. All these factors impact and threaten Somali men's continuity, self-esteem, self-efficacy, and distinctiveness identity principles, which are fundamental constituent identity principles of identity resilience model. Therefore, the challenges Somali men face in the UK appear to specifically target and negatively impact their identity resilience.


This article has significant potential for addressing the often-neglected problems concerning Muslim minorities in the UK. The article offers a more comprehensive analysis of Somali Muslim males residing in the UK, with an emphasis on their unique challenges and lived experiences. This study specifically provides a thorough examination of the stigmatisation experienced by Somali male individuals of low socioeconomic status and low social class in the UK, as well as the ways in which this particular obstacle influences their emotions, feelings, and responses. Most importantly, the study investigates how their challenges impact Somali men's identity resilience, which

they develop towards their challenges in the UK. According to research results, their challenges significantly affect their identity resilience, making their lives more challenging. The research findings presented in this study could offer valuable insights for policymakers and social workers seeking to develop more comprehensive policies concerning minority groups, Muslim communities, and Somali Muslim males in particular.


BIBLIOGRAPHY

- Abduljaber, Malek - Kalin, Ilker. "Evaluating the Explanatory Power of Social Identity Theory, Inter-group Contact Hypothesis, and Integrated Threat Theory in Explaining Prejudice against Muslim Americans in the United States". *The Rest: Journal of Politics and Development* 9/2 (2019), 89-106.
- Abdullahi, Sahra Bashir - Wei, Li. "Living with diversity and change: intergenerational differences in language and identity in the Somali community in Britain". *International journal of the sociology of language* 269 (2021), 15-45. <https://doi.org/10.1515/ijsl-2020-0007>
- Alkhamash, Reem. "Islamophobia in The UK Print Media: An Intersectional Critical Discourse Analysis". *International Journal of English Language and Linguistics Research* 8/2 (March 2020), 91-103.
- Baker, J. Paul - Levon, Erez. "'That's what I call a man': representations of racialised and classed masculinities in the UK print media". *Gender and Language* 10/1 (2016).
- Breakwell, Glynis Marie et al. "The identity resilience index: Development and validation in two UK samples". *Identity* 22/2 (September 2021), 166-182.
- Breakwell, Glynis Marie - Jaspal, Rusi. "Coming out, distress and identity threat in gay men in the United Kingdom". *Sexuality Research & Social Policy* (2021), 1166-1177. <https://doi.org/10.1007/s13178-021-00608-4>
- Breakwell, Glynis Marie - Jaspal, Rusi. "Identity change, uncertainty and mistrust in relation to fear and risk of COVID-19". *Journal of Risk Research* 24/3-4 (December 2020), 335-351.
- Breakwell, Glynis Marie. *Coping with threatened identities*. London: Psychology Press, 1986.
- Breakwell, Glynis Marie. "Social representations and social identity". *Papers on social representations* 2 (1993), 198-217.
- Breakwell, Glynis Marie. "Identity resilience: its origins in identity processes and its role in coping with threat". *Contemporary Social Science* 16/5 (November 2021), 573-588.
- Cinnirella, Marco. "The role of perceived threat and identity in Islamophobic prejudice. Identity Process Theory: Identity". *Social Action and Social Change* (2014), 253.
- Crenshaw, Kimberlé. "Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics". *Feminist legal theories Routledge*. ed. Karen Maschke. 23-51. New York: Routledge, 2013.
- dos Santos, Marcos Francisco - Pereira, Cicero Roberto. "The social psychology of a selective national inferiority complex: Reconciling positive distinctiveness and system justification". *Journal of Experimental Social Psychology* 95 (2021), 104-118.
- Dovidio, John et al. "Racial, ethnic, and cultural differences in responding to distinctiveness and discrimination on campus: Stigma and common group identity". *Journal of social Issues* 57/1 (2001), 167-188.
- Garden, Paul. *How do Muslim men in the UK talk about their experiences of discrimination?*. London: City University of London, Department of Psychology, Doctoral dissertation, 2019. <https://openaccess.city.ac.uk/id/eprint/23848>
- Jaspal, Rusi - Cinnirella, Marco. "The construction of ethnic identity: Insights from identity process theory". *Ethnicities* 12/5 (January 2012), 503-530.
- Jaspal, Rusi - Breakwell, Glynis Marie. "Identity resilience, social support and internalised homonegativity in gay men". *Psychology & Sexuality* 13/5 (January 2022), 1270-1287.
- Harris, Hermione. *The Somali community in the UK: What we know and how we know it*. London: The Information Centre about Asylum and Refugees in the UK (ICAR), 2004.
- Hopkins, Gail. "Somali Community Organizations in London and Toronto: Collaboration and

- Effectiveness". *Journal of Refugee Studies* 19/3 (September 2006), 361-380, <https://doi.org/10.1093/jrs/fel013>
- Markussen, Marith Kristin Gullbekk. "‘Nobody comes to Baba for advice’: negotiating ageing masculinities in the Somali diaspora". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 46/7 (July 2020), 1442-1459.
- Mills, Jesse. "I should get married early: Culturally appropriate comprehensive sex education and the racialization of Somali masculinity". *Spectrum: The Journal of Black Men* 1/1 (2012), 5-30.
- Mauleón, Emmanuel. "Black twice: Policing black Muslim identities". *UCLA L. Rev.* 65 (2018), 1326.
- Mohamoud, Aweys O. *Growing up Somali in Britain: the experience of a group of young Somali men and women coming of age in London and their parents*. London: University of London, Institute of Education, Doctoral Dissertation, 2011.
- Moustakas, Clark. *Phenomenological research methods*. Thousand Oaks: Sage publications, 1994.
- ONS, Office for National Statistics. "Somali individuals in England, Wales and the UK". (Accessed 30 December 2023). <https://www.ons.gov.uk/aboutus/transparencyandgovernance/freedomofinformation/foi/somaliindividualsinenglandwalesandtheuk#:~:text=The%20number%20of%20people%20that,population%20of%20England%20and%20Wales>.
- Phillips, Rita. "Teachers' faith, identity processes and resilience: a qualitative approach". *British journal of religious education* 43/3 (February 2021), 310-319.
- Silveira, Ellen - Allebeck, Peter. "Migration, ageing and mental health: an ethnographic study on perceptions of life satisfaction, anxiety and depression in older Somali men in east London". *International Journal of social welfare* 10/4 (February 2003), 309-320.
- Timotijevic, Lada - Breakwell, Glynis Marie. "Migration and threat to identity". *Journal of Community & Applied Social Psychology* 10/5 (October 2000), 355-372.
- UNDP, United Nations Development Programme. *Cash and Compassion: The Somali Diaspora's Role in Relief, Development and Peacebuilding*. New York: UNDP, 2011.
- van Heelsum, Anja. "Why Somalis move? An investigation into migratory processes among Somalis". *ECAS* 4/4 (June 2011), 12.
- van Liempt, Ilse. "‘And then one day they all moved to Leicester’: the relocation of Somalis from the Netherlands to the UK explained". *Population, Space and Place* 17/3 (April 2011), 254-266.
- Vignoles, Vivian L. "Identity motives". *Handbook of identity theory and research*. ed. S. J. Schwartz et al. 403-432. New York: Springer, 2011.
- Vignoles, Vivian L. et al. "Evaluating models of identity motivation: Self-esteem is not the whole story". *Self and Identity* 1/3 (January 2002), 201-218.
- Vignoles, Vivian L. et al. "Beyond self-esteem: influence of multiple motives on identity construction". *Journal of personality and social psychology* 90/2 (2006), 308.
- Ysseldyk, Renate. "Religiosity as Identity: Toward an Understanding of Religion From a Social Identity Perspective". *Personality and Social Psychology Review* 14/1 (January 2010), 60-71. <https://doi.org/10.1177/1088868309349693>

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Durali Karacan.

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 243-258

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501742

أبو طالب المكي وآراءه الفقهية

Ebû Tâlib el-Mekkî ve Fikhî Görüşleri

Abû Tâlib al-Makkî and his Jurisprudential Opinions

Adel ABED

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye orcid.org/026db3d50

*Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic
Sciences Department of Islamic Law, Aksaray, Türkiye*

✉ adelaltaie75@gmail.com <https://orcid.org/0000-0001-8494-564X>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 21.02.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 20.05.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” Atıf / Cite as: Abed, Adel. “Ebû Tâlib el-Mekkî ve Fikhî Görüşleri”. *Mütefekkir* 11/21 (2024), 243-258. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501742>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

EBŪ TĀLĪB EL-MEKKĪ VE FIKHĪ GÖRÜŞLERİ

الملخص

تناول البحث حياة أبي طالب المكي، العالم الذي أثار في معاصريه من شيوخه وتلاميذه، والذين جاؤوا من بعدهم أيضا، عاش المكي بين أكناف المسجد الحرام، في مكة ولذلك أخذ هذه النسبة مع أن أصله من خراسان، وقد فارق مكة ورحل إلى بلاد مختلفة، حتى انتهى به المطاف ببغداد، واستطاع من تأسيس مدرسة روحية في علم التصوف، بئ عبيرها من خلال كتابه قوت القلوب. الذي تأثر بها الكثير من العلماء وعلى رأسهم الإمام الغزالي، وقد ظهر أثر ذلك في كتابه الإحياء، ولم تكن عطايه في مجال التصوف فحسب، بل له آراء فقهية مبنوثة بين دفوف الكتب، فأراد الباحث تسليط الضوء على علمه وآرائه الفقهية، مع مناقشة هذه الآراء ومقارنتها بالمذاهب الإسلامية، من خلال دراسة الآراء، دراسة وصفية تحليلية، مع بيان الرأي الراجح في المسألة، وبعد التحري والبحث في بطون أمهات الكتب الإسلامية، استطعنا جمع الآراء الفقهية، وقد وافقت آراؤه في كثير من الأحيان الجمهور، وبخنا مسائل مختلفة منها في العبادات، كاستقبال القبلة والخشوع في الصلاة وتحيمة المسجد وغيرها، وذكر الباحث أيضا مسائل محدثة ذكرها المكي في العبادات وغيرها.

الكلمات المفتاحية: علم الفقه، أبو طالب المكي، الآراء الفقهية، العبادات، المعاملات.

Ebû Tâlib el-Mekkî ve Fikhî Görüşleri

Öz

Bu araştırmada, öğrenci ve takipçilerinin yanı sıra hocalarını, çağdaşlarını ve kendinden sonra gelenleri etkileyen meşhur âlim Ebû Tâlib el-Mekkî'nin hayatı ve fikhî görüşleri ele alınmıştır. Kendisi aslen Horasan diyarından olsa da doğma büyüme Mekkeli olduğundan Mekkî nisbesini almıştır. İlim tahsili için birçok İslâm ülkesini dolaştıktan sonra Bağdat'a yerleşip tasavvuf okulu kurmuştur. Meşhur eseri Kûtü'l-kulûb vasıtasıyla tasavvufî öğretiyi yaymaya çalışmıştır. Onun bu eseri başta İmam Gazzâlî olmak üzere pek çok âlimi etkilemiştir. Daha çok tasavvufî yönüyle bilinen Mekkî, fikhî yönü de olan bir âlimdir. Ancak onun fikhî görüşleri derlenmiş değildir. Bu çalışmada fikhî kaynaklarında ona ait görüşlerin tespiti amaçlanmıştır. Bu bağlamda fikhî ibâdât ve muâmelât konuları başta olmak üzere pek çok konuda ona ait görüşlerin tespiti yapılmış ve onun görüşleri diğer mezhep görüşleriyle mukayese edilmiştir. Araştırma sonucunda Ebû Tâlib el-Mekkî'nin fikhî görüşleri çoğunlukla cumhurun görüşüyle örtüşse de ibâdât vb. konularda kendisine ait bazı özgün görüşlerinin de olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Ebû Tâlib el-Mekkî, Fikhî Görüşler, İbâdât, Muâmelât.

Abû Tâlib al-Makkî and his Jurisprudential Opinions

Abstract

The research deals with the biography of Abû Tâlib al-Makkî, the eminent scholar who influenced his contemporaries, including his sheikhs and students, and those who came after him as well. Although he was originally from Khorāsân, he received the title of Makkî, because he was born and raised in Mecca. After traveling to many Islamic countries for his education, he settled in Baghdād and founded a Sūfî school there. And spread its Sūfî doctrine through his book "Qût al-Qulûb", which influenced many

scholars, most notably Imām al-Ghazali. Makkī, who is mostly known for his Ṣūfism, was a scholar who also had a fiqh side. However, his fiqh views have not been compiled. In this study, it is aimed to determine his views in fiqh sources. In this context, his views on many issues, especially the subjects of worship ('ibādāt) and transactions (mu'āmalāt) of fiqh, were determined and his views were compared with the views of other sects. As a result of the research, it was seen that although Abū Tālib al-Makkī's fiqh views mostly coincide with the views of the public, he also had some original views of his own on issues such as worship.

Keywords: Islamic Law, Abū Tālib al-Makkī, Fiqh Views, Worship, Transactions.

المقدمة

ترك العلماء كأمثال أبي طالب المكي وغيره، ميراثاً فريداً وشاهداً لهم على علو الفهم ودقة الإدراك، وإخلاص السر والستر. فقمنا بالبحث عن هذا الميراث العظيم واستطعنا الوصول إليها. وكان هذا العمل جمعاً لِمَا تناثر من أقوال أبي طالب المكي رحمه الله. والتي توزعت بين مصادر عدة. وحرصاً منا على إخراج هذه الكنوز للنور؛ ليستفيد منها كل طالب علم ولتثري أقوال العلماء، فقمنا بكتابة هذا البحث. والذي تكمن أهميته في جمع الآراء الفقهية لأبي طالب المكي رحمه الله والاستفادة منها، مع تحليلها ومقارنتها بالمذاهب الإسلامية الأخرى، وقد سبقَت الآراء الفقهية دراسة بسيطة لحياة المكي ونشأته وشيوخه وتلاميذته، فَعَلْنَا بهذه العمل قد قدمنا خدمة للتراث الإسلامي.

1. حياة أبي طالب المكي

1.1. اسمه ونسبته وكنيته

هو محمد بن علي بن عطية الحارثي، نسبة إلى قبيلة الحارث أو الحارثة، وفي الأصل هو من العجم، من خراسان، لكنه حاز هذه النسبة بالانتساب لهذه القبيلة المعروفة، ثم المكي؛ لأنه نشأ فيها، والبغدادي؛ لأنه رحل إليها، وبقي فيها حتى وفاته، والسالمي، لمتابعتة هذه الفرقة، والمالكي؛ لأنه تابع الإمام مالك في الفقه.¹ أما كنيته فقد عُرف بأبي طالب، وهناك الكثير من العلماء من عُرف بهذه الكنية، كأبي طالب القيسي.²

2.1. ولادته ونشأته

ولد المكي، في مكة المكرمة، ونشأ فيها وتلمذ على علمائها وصار مشهوراً فيها، بسبب خصاله الحميدة، كالزهد والورع، وعُرف أيضاً بالتصوف، وكان صاحب رياضة صوفية، رُوِيَ نفسه فترك ملذات الدنيا شرطاً من الزمان، فعقّت نفسه عن الطعام لفترة من الزمان، واقتصر على بعض أنواع الحشائش والتبانات، فكانت سبباً في تغيير لون جلده.³

فارق البلد الأمين طالبا للعلم ومعلماً، وكانت هذه سمة من سمات العلماء آنذاك، فهم يرحلون من بلدة لأخرى طلباً للحديث، أو طلباً لبقيا عالم، فوصل إلى البصرة ومكث فيها، وعُرفت البصرة آنذاك بموطن الأفكار، لذا كانت أرضاً خصبة لكثير من الفرق والنحل والمذاهب، فظهرت فيها السالمية التي تأثر بها المكي فإتقّم بالاعتزال، بسبب أفكار هذه الفرقة.⁴

ثم انتقل إلى بغداد، ووعظ فيها، وجلس في مساجدها معلماً للناس، وبعد اجتماع الناس عليه، وإقبالهم

1 شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، 2006م)، 468/12-469؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، 274/6.

2 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 468/12-469؛ الزركلي، الأعلام، 274/6.

3 صلاح الدين خليل الصفدي، الوافي بالوفيات، (بيروت: دار إحياء التراث، 2000م)، 86/4.

4 شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م)، 161/8.

عليه في مجالسه التي يعظّمهم فيها، أخطأ ذات مرة، فقال: “لَيْسَ عَلَى المَخْلُوقِينَ أَضَرٌّ مِنَ الخَالِقِ”⁵ وسمع الناس ذلك وتركوه بسببه.⁶

3.1. شيوخه وتلاميذه

له الكثير من الشيوخ والتلاميذ الذين حدّث عنهم وحدّثوا عنه، وله مجالس وعظ في بلاد مختلفة كمكّة وبغداد والبصرة، وحيثما حلّ أحبه الناس، وسمعوا منه؛ لجزالة أسلوبه في الوعظ والخطابة وإخلاصه فهو يخاطب المخلصين ومجالس الصالحين، رزقه الله مفاتيح القلوب، فهو صاحب محاطبة للقلوب والعقول، وألّف في ذلك كتابه *قوت القلوب* المشهور، وسأشعر بالحديث عن البعض من شيوخه وتلاميذه.

رحل أبو طالب المكيّ إلى حواضر عديدة طالبا للعلم فتلقى العديدة من العلوم، وسمع حديث النبي صلّى الله عليه وسلم، وحدّث عن الكثير من أشياخه، ومن أهمّهم:

أحمد بن يوسف بن جلال النّصيبي: أبو بكر العطار النّصيبي ثمّ البغدادي، الحدّث الثّقة المشهور مُسند العراق، كان محدّثًا فاضلا، ولم يزل شرف الفهم، فالفهم رزق من الله، فلم يكن عالما قياسا بعلماء زمانه؛ لكنه عالما بمقاييس العلم في زماننا، توفي سنة (359هـ).

محمد بن الحسين بن عبد الله الأجرّي: أبو بكر البغدادي والأجر إحدى محلات بغداد التي أخرجت الكثير من العلماء. وهو من المحدّثين حدّث في بغداد ومكّة حتى مات بها سنة (360هـ).⁸

علي بن أحمد المصيّبي: أبو الحسن الوزّاق المعروف بالمصيّبي، روى الحديث عن أبيه وعن شيخه بدران وأحمد الحلبي وغيرهم، وذكر أهل الحديث أنه كان يتساهل، توفي في سنة (364هـ).⁹

علي بن محمد بن يوسف العلاف: الشهير بابن العلاف البغدادي الإمام والحافظ والمحدّث وعالم القراءات، وعنه أخذ هذا الفن الكثير من العلماء، فأنّى حياته في تعليمه، توفي سنة (390هـ).¹⁰

تلاميذه

محمد بن المظفر بن إبراهيم: المعروف بأبي الفتح الخياط، سمع من شيوخه في الحديث كأحمد الختلي وأبي بكر القطيعي، وإبراهيم المصيصي، وأبي طالب المكيّ، وقال عنه علماء الحديث: شيخ صدوق (421هـ).¹¹

عبد العزيز الأزجي: أبو القاسم البغدادي الأزجي، تتلمذ لابن كيسان وأبي عبد الله العسكري وعبد العزيز الخزيّ، وغيره، سمع من شيوخه الحديث، وعنه نقله لتلاميذه، كالخطيب البغدادي والقاضي أبي يعلى وغيرهم، توفي سنة (444هـ).¹²

4.1. كتبه ومؤلفاته

له العديد من المؤلفات، لكن الذي وصل إلينا من مؤلفاته: *قوت القلوب في معاملة المحبوب* ووصف طريق المرید إلى مقام التوحيد، فهو من أفضل ما كتبت في علم التصوف، وقد تأثر به الإمام الغزالي تأثراً بالغاً حتى نُحِلّ منه الكثير، وصاغ الفهم والتدبّر بمعاني جديدة، وأضفى على أعماله كنوزاً أخرى، عبّر عنها في كتابه *إحياء علوم الدين*. وكتاب *قوت القلوب* مطبوع بطبعات مختلفة، منها طبعة دار الكتب العلمية في بيروت. وله أيضاً رواية للحديث، فكتب أربعين حديثاً بيده، وفي هذه الأحاديث أخذ إجازة عن شيخه عبد الله بن جعفر الأصبهاني، وعن شيخه المرزوقي أبي زيد. وله أيضاً كتاب *العمدة في غريب القرآن*، وهو مطبوع بطبعات مختلفة منها طبعة

5 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 469/12.

6 الصفدي، الوافي بالوفيات، 86/4.

7 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 168/12.

8 الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، 159/26.

9 شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (القاهرة: دار الحديث، 2006م)، 286/12.

10 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 242/19.

11 أبو بكر الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تح د. بشار معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002م)، 430/4.

12 الذهبي، سير أعلام النبلاء، 18/18.

مؤسسة الرسالة بتحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلي؛ لكن مع الأسف المحقق لم يثبت نسبة الكتاب للمؤلف أي (مكي بن أبي طالب القيسي)، وبذلك بقي الإشكال في نسبة الكتاب بين المكي والقيسي، والذي ذكره المحقق في قسم التحقيق لم يكن كافيًا في أن الكتاب للقيسي، واعتمد على نسخة خطية واحدة أخذها من المكتبة الظاهرية في دمشق، وقد وقع الخطأ من بعض المصنفين في نسبة هذا الكتاب لمكي القيسي؛ لكن بعد الاطلاع على النسخة الخطية التي أوردها المحقق في الكتاب المذكور، وجدت العنوان يختلف فالعنوان، كتاب تفسير المشكل عن غريب القرآن، وهو لأبي محمد مكي القيسي، أما كتاب العمدة فهو لأبي طالب المكي، وقد وقع هذا الخلط في نسبة الكتاب إلى المؤلف، ولعل طلبة العلم في قابل الأيام يرفعون هذا الإشكال من خلال الحصول على نسخ خطية أخرى.

له أيضا مصنفات في التوحيد لكن لم أعثر عليها، وله أيضا كتاب علم القلوب وهو أيضا في التصوف والسلوك وهو مطبوع ومحقق عن نسخة واحدة، نسخة دار الكتب المصرية. حققها عبد القادر أحمد عطا، وطبع الكتاب سنة 1964م. بواسطة شركة الطباعة الفنية المتحدة.

وذكر إسماعيل باشا البغدادي أن له أيضا كتاب مُشكل إعراب القرآن؛ لكن بحثت عن هذا الكتاب ولم أجده، وقد يكون المراد بالمكي القيسي، وهذا الخلط موجود كما ذكرنا سابقا؛ لتشابه الأسماء.¹³

5.1. وفاته

توفي علم من الأعلام وشيخ من شيوخ المتصوفة في السادس من شهر جمادى الآخرة سنة ست وثمانين وثلاثمائة. قضى حياته في طاعة الله عالمًا ومتعلمًا وترك لنا آثارًا علمية ما زلنا نهل منها. مات في بغداد ودفن فيها، وما ذكر في وفاته أن أبا القاسم بن بشران قال:

“دخلت على شيخنا أبي طالب المكي فقال: إذا علمت أنه قد حُتم لي بخير فانثر على جنازتي سكرًا ولوزًا، وقل: هذا حاذق، ثم قال: خذ بيدي إذا احتضرت، فإذا قبضت على يدك فاعلم أنه قد ختم بخير، وإن لم أقبض فاعلم أنه لم يُحتم بخير، فقعدت عنده، فلما كان عند موته قبض على يدي قبضًا شديدًا، فلما خرجت جنازته نثرت عليه سكرًا ولوزًا، وقلت: هذا الحاذق كما أمرني”¹⁴

ودفن بمقبرة المالكية، أو مقبرة عبد الله بن مالك، وقبره بالجانب الشرقي من بغداد في منطقة الأعظمية، ودفن فيها العديد من الزهاد والصالحين، فرحمه الله لإخلاصه وتفانيه في خدمة هذا الدين ورضي الله عنه لما قدم لنا من علم وأثر.¹⁵

2. آراؤه الفقهية

الإمام المكي، كما أسلف الذكر فهو مالكي المذهب، ولم يخالف مذهبه إلا نادرا؛ لذلك لم نجد له الكثير من الآراء الفقهية. لذا سنذكر هذه الآراء مع مقارنتها بالمذاهب الأخرى، بصورة مختصرة.

1.2. استقبال القبلة

اشترط العلماء استقبال القبلة لصحة الصلاة، وفرق العلماء بين من كان بمكة وما حولها، أو كان في غيرها من الأماكن وهو ما أطلق عليه الفقهاء عبارة الآفاقي، أي ما كان في غيرها من الأفاق، فالواجب بالنسبة لأهل مكة استقبال بناء الكعبة لمن يستطيع رؤيتها، ومن تعذرت عليه الرؤية بوجود حائل من بناء أو غيره فيجب عليه الاجتهاد في تحري جهة الكعبة بالوسائل المتاحة والموصولة لإصابة القبلة، أما أبو طالب المكي فيرى الأمر يختلف بين من كان في الحضرة فيشدد عليه دون من كان خارجها¹⁶ وذهب الشافعية¹⁷ إلى أن من اجتهد في تحري القبلة

13 إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 55/2.

14 الذهبي، تاريخ الإسلام، 599/8.

15 الصفدي، الوافي بالوفيات، 86/4.

16 محمد بن محمد الشنقيطي، لواع الدرر في هنك أستاذ المختصر، (نواكشوط: دار الرضوان)، 44/2.

17 أبو زكريا بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب، (القاهرة: المنيرية، 1347هـ)، 243/3.

وهو من أهل مكة فأخطأ وجب عليه الإعادة وهو ما عليه المالكية¹⁸ والحنابلة¹⁹ في قول، خلافا للحنفية²⁰ والحنابلة على الراجح لديهم، الذين أخذوا بحديث عامر بن ربيعة الذي قال: كنا مع رسول الله في ليلة سوداء مظلمة إله الحديث²¹ فأنزله الله تعالى: "لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ"²² والذي يظهر لنا من خلال الآراء والذي نرجحه أن الذي يجتهد ويخطئ في جهة القبلة، إن كان في الوقت أعاد الصلاة، وإلا فلا لتعسر الأمر عليه في الإعادة، وقد يترتب على الإعادة مشقة، منها كثرة الصلوات التي صلاها الإنسان لغير جهة القبلة مع بذله سعته وطاقته في التحري، والمشقة تجلب التيسير، وهو موافق لقول المالكية الذين قالوا: إن الإعادة مندوبة في الوقت.²³

2.2. الخشوع في الصلاة

والمراد بالخشوع هو حضور القلب والتذلل لله،²⁴ قال تعالى: "الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ"²⁵ واختلفت عبارات الفقهاء في موضوع الخشوع بين من عدّها من سنن الصلاة أو من فرائضها الواجبة على أقوال: فذهب المالكية إلى أن الخشوع من فرائضها لكن لا تبطل الصلاة بفوته، ويجب في جزء من الصلاة ألا وهو تكبيرة الإحرام على الأقل.²⁶

وذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن الخشوع من سنن الصلاة، والتي يتحلّى بها المصلي في صلاته، حتى قال بعض الصوفية: من لم يخشع في صلاته فهو إلى العقوبة أقرب، وروى أبو طالب المكي عن سفيان الثوري قوله: من لم يخشع فسدت صلاته، والمالكية ترى الخشوع فرضاً وعلى الأقل في تكبيرة الأحرام.²⁷

الرأي الراجح: لو نظرنا في الخلاف لوجدناه لفظي فالمالكية مع قولهم بفرضية الخشوع لا يقولون ببطلان صلاة من يُفوت الخشوع في صلاته²⁸، فهم بذلك يوافقون الجمهور من حيث عدم بطلان الصلاة إذا لم يحضر الخشوع فيها، وفي نفس الوقت جميع المذاهب ترى أن الخشوع في الصلاة مهمّ، فما فائدة الصلاة بلا خشوع فهي لا تتعدى حركات، لذا نرى أن الخشوع مهمّ في الصلاة وإذا فات من جميع الصلاة فسدت الصلاة، فيجب على الأقل أن يحضر في جزء منها، والأهمّ هو أن يأتي به المصلي في أول صلاته مع تكبيرة الإحرام، ويجتهد في حضور الخشوع في سائر الصلاة وإن فات من بعضها لا يضرها.

3.2. تحية المسجد

من دخل بيتاً من بيوت الله وهو على طهارة ولم يكن الوقت من أوقات الكراهة فيستحب له أن يصلي ركعتين قبل أن يجلس في المسجد، وإذا دخل المسجد أكثر من مرة في اليوم الواحد كفته ركعتان وإذا تعذرت هذه الركعتان لأسباب مختلفة، فما العمل؟

على قول المالكية والحنفية إذا دخل المصلي للمسجد في أوقات الكراهة أو تعذرت الصلاة؛ لضيق الوقت

18 أبو بكر بن حسن الكشناوي، أسهل المدايك، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 179/1.

19 علاء الدين، علي بن سليمان المرادوي، الإيضاح في معرفة الراجح من الخلاف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995م)، 172/1.

20 علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (مصر: شركة المطبوعات العلمية، 1328هـ)، 118/1.

21 هذا الحديث ضعيف ذكره العقيلي في كتابه، أبو جعفر العقيلي، الضعفاء الكبير، تح عبد المعطي قلجعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984م)، 30/1.

22 البقرة 142/2.

23 محمد بن أحمد ميارة المالكي، الدر الثمين والمورد المعين، (القاهرة: دار الحديث، 2008م)، 250.

24 محمد ميارة، الدر الثمين والمورد المعين، 246.

25 المؤمنون 2/23.

26 شهاب الدين زروق الفاسي، شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي يزيد القيرواني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006م)، 223/1.

27 علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، 141/1؛ زكريا الأنصاري السنيكي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 260/1؛ أبو بكر عثمان البكري، إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح

المعين، (بيروت: دار الفكر، 1997م)، 212/1.

28 اختلفت المالكية في مسألة الخشوع في الصلاة، وحاصل الخلاف أن من صلى دون خشوع فقد صحت صلاته، لكن فوت فضيلة الخشوع، ونقل عن زروق الاجماع في حضور الخشوع في جزء من الصلاة، والأولى في تكبيرة الإحرام، والمالكية لم تذكر الركوع في اركان الصلاة. أحمد بن غنام النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، (بيروت: دار الفكر، 1995م)، 123/1.

وعدم الطّهارة وغيرها فيكفيه التّسبيح أربع مرات²⁹، أما الشّافعيّة فيرون التّسبيح فقط لعدم القدرة على الصّلاة لأيّ سبب³⁰، أما أوقات الكراهة فيصلي تحيّة المسجد ولا يُسبّح لأتمّها صلاة ذات سبب خلافاً للمالكيّة والحنفيّة، حيث لم يروا تحيّة المسجد صلاة ذات سبب. وأبو طالب المكي ذهب إلى التّسبيح؛ لتعدّد الصّلاة كما ذكرنا، لضيق الوقت أو الحدث وغيره فهو بذلك وافق الشّافعيّة وإليه يُنسب القول بالضرورة إلى التّسبيح إذا تعدّرت الصّلاة.³¹ والذي تميل إليه من الأقوال ما ذهب إليه أبو طالب المكي والشّافعيّة، فهي صلاة ذات سبب لحرص النبي عليه السلام والصّحابة رضي الله عنهم على أدائها، لذا فمن لم يتمكن من تحيّة المسجد فيكفيه التّسبيح.³²

4.2. حكم التّدوي

أباح الله لهذه الأمة التّدوي، وحثّ نبينا على التّدوي فأخبر عليه السلام: "تداؤوا عباد الله، فإنّ الله لم يَصْغْ داءً إلاّ وَصَّغَ معه شفاءً إلاّ الهرم"³³ وجعل الله سبحانه الشّفاء بكلامه والرقية ببعض سور القرآن ومنها الفاتحة وأخذت المذاهب الإسلامية باستحباب التّدوي كالحنفيّة³⁴ والمالكيّة³⁵ والشّافعيّة³⁶ أما ما ورد من أن بعض الصّحابة والتّابعين كأبي بن كعب وأبي ذر وغيرهم تركوا التّدوي توكلًا على الله فهو فضيلة لهم، ومن كثرة توكلهم على الله وعظم إيمانهم، وبالمقارنة مع حالنا، وضعف إيماننا، وعدم إحساننا للتّوكل فالأمر مختلف، والاحتياظة يرون أن ترك العلاج أفضل.³⁷ أما رأي أبي طالب المكي في المسألة فنجد أنه قد علّل ذلك من خوفهم من جعل النّفع والشّفاء بالدّواء، وهذا عنصر مهم في إحسان التّوكل على الله وأنّ الشّفاء بيده سبحانه مع أخذنا بأسباب الشّفاء، ويجب أن نتيقّن كل اليقن أنّ النّفع من الله فهو من يجعل الدّواء نافعا لنا ويرفع به ما يصيبنا من ضرر.³⁸

5.2. الاستعاذة من بعض العلوم

استعاذ عليه السّلام من علم لا ينفَع، وذكر أبو طالب المكي أن النبي عليه السّلام استعاذ من نوع من العلوم وهي التي لم تقترن بها التقوى، وسئّل عليه السّلام عن تعلّم أنساب العرب فقال: "علم لا ينفَع وجهالة لا تضر"³⁹ وحملَ الحافظ ابن حجر دّمَه عليه السّلام لعلم الأنساب على التعمق فيه، والمبالغة في تتبعه،⁴⁰ وقد بيّن النبي عليه السّلام مبدأ التفاضل في الإسلام، بالعمل الصّالح وأنّ التّسبب لا يغني صاحبه ولا ينقذه من عذاب الله إن قصّر في حق الله، فأبطل الكثير من أفعال الجاهلية كالتمتّاع بالحنسب والتّسبب، وذكر ابن حجر إن كان الهدف من تعلّم هذا العلم لمعرفة الرّحم وصلتها والابتعاد عن المحارم في نكاحها فهذا محمود وأمور به؛⁴¹ لذلك قال عمر: "تعلّموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم"⁴².

والعلماء ذكروا أهمّ العلوم وأفضلها ألا وهي علوم الدّين، وما تعلق بها من أمر الله سبحانه أو نهيهِ، ويبيّن

²⁹ أحمد بن محمد الطحاوي، حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 394؛ عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م)، 493/1.

³⁰ شمس الدين محمد الرملي، حماية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، 1984م)، 2/120.

³¹ أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريء إلى مقام التوحيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، 45/1.

³² الطحاوي، حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، 394؛ الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، 493/1؛ الرملي، حماية المحتاج إلى شرح المنهاج، 2/120.

³³ أبو بكر بن أبي شيبة، مسند ابن أبي شيبة، (الرياض: دار الوطن، 1997م)، 2/285.

³⁴ الكاساني، بدائع الصّناع في ترتيب الشّرايع، 5/127.

³⁵ أبو العباس شهاب الدين القرافي، الدخيرة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م)، 13/307.

³⁶ النووي، المجموع شرح المهدب، 5/106.

³⁷ المرادوي، الإيضاح في معرفة الرّاجح من الخلاف، 2/463.

³⁸ محمد بن أحمد البهوتي الحلبي، حاشية الحلبي على منتهى الإرادات، (سوريا: دار النوادر، 2011م)، 5/504؛ محمد بن محمد الخليلي، فتاوى الخليلي على المذهب الشّافعي، (مصر: د.ط، د.ت)، 2/295؛ عبد العزيز العيدان، الدلائل والإشارات على أحصر المختصرات لـ محمد بن بدر الدين البلباني، (الرياض: دار ركنات، 2018م)، 1/411.

³⁹ عبد الله بن وهب بن مسلم القرشي، الجامع في الحديث، (الرياض: دار ابن الجوزي، 1995م)، 73 (رقم 31).

⁴⁰ لم أقف عليه في مصنفات ابن حجر، الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، 8/154.

⁴¹ الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، 8/154.

⁴² الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م)، 14/456.

التي عليه السّلام فضائل طلب العلم وحثّ على طلب العلم، وذكر في الوقت ذاته الإخلاص في طلب العلم وأن يكون الهدف من ذلك مرضاته سبحانه، ولو نظرنا إلى ما ذهب إليه أبو طالب المكي من كونه عليه السّلام استعاذ من بعض العلوم، وفي نفس الوقت نجد أن النبي عليه السّلام قد رغّب في طلب العلم، فنقول استعاذته عليه السّلام من علوم لم يطلبها صاحبها ابتغاء لمرضاته، كما قال عليه السّلام في حديث طويل: "ورجل تعلّم العلم وعلمه وقرأ القرآن فأُتِيَ به ليعرفه نعمه فعرّفها فقال: ما عملت فيها قال تعلّمت فيك العلم وعلمته وقرأت فيك القرآن فقال: كذبت ولكنك تعلّمت ليقال هو عالم فقد قيل"⁴³ والأمر الآخر تعلّم العلوم التي لم يكن فيها نفع للنّاس، بل العكس جلبت الخراب والدمار للنّاس، فالمقياس في المسألة مدى فائدة هذا العلم وإخلاص من طلبه.⁴⁴

6.2. الصّلاة على النبي في يوم الجمعة

في يوم الجمعة، ذهب جميع المذاهب إلى القول بالإكثار من الصّلاة على النبي لورود الأثر بذلك⁴⁵، ولقوله عليه السّلام: "من أفضل أيامكم يوم الجمعة فأكثروا عليّ من الصّلاة فإن صلاتكم معروضة عليّ فيه"⁴⁶ والصّلاة على النبي تستحب ليلة الجمعة ويوم الجمعة، قال تعالى: "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ"⁴⁷، وذكر أبو طالب المكي أقل عدد للصّلاة على النبي ثلاثمئة، ومعلوم أن التحديد بهذا القدر بلا دليل. وتقدّم الصّلاة على النبي صلى الله عليه وسلم على قراءة القرآن خلا سورة الكهف والدّخان، فتتقدمان على الصّلاة على النبي.⁴⁸ وإذا وافق العيد يوم الجمعة تقدّم تكبيرات العيد على الصّلاة على النبي عليه السّلام، وتقديم التّكبيرات لا للفضيلة ولكن لمراعاة الأقل وهو التّكبيرات لمجيئها مرة أو مرتين في السنة، على الأكثر وهي الصّلاة على النبي عليه السّلام، التي تأتي في كل جمعة من كل أسبوع.⁴⁹

3. مسائل محدثة ذكرها أبو طالب المكي منها في العبادات

1.3. كثرة المساجد في الحيّ الواحد

وذكر أبو طالب المكي مسائل في البدع منها ما تعلق بالعبادات ككثرة المساجد في الحيّ الواحد. وروي عن أنس حين مرّ بالبصرة ورأى فيها المساجد قال: "ما هذه البدعة، وقال: كلما كثرت المساجد قلّ المصلون".⁵⁰ وكثرت المساجد جعلت الفقهاء يبحثون في مسائل الصّلاة في مساجد قريبة في الحيّ الواحد وكيفية تفضيل جماعة على أخرى، وخاصة في صلاة الجمعة، وذكروا مسألة تعدد الجمع في الحيّ الواحد فمنع المالكية⁵¹ تعدد الجمع وأجاز علماء الحنيفة⁵² والشافعية⁵³ والحنابلة⁵⁴ قديماً تعدد الجمع في بغداد بعد أن أصبحت كبيرة وتعذر المسجد الواحد عن استيعاب هذا العدد، وأجاز أبو يوسف إقامة جمعيتين دون الثالثة،⁵⁵ وذهب الشافعية إلى عدّ صلاة الجمعة المتقدمة دون غيرها،⁵⁶ وهي بذلك تكون صلاة جمعة صحيحة والتالية لها ليست بجمعة، وتكلم الفقهاء في

43 الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، 262/8.

44 زروق الفاسي، شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي يزيد القيرواني، 1192/2؛ الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، 154/8.

45 الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، 318/3؛ المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، 551/3.

46 أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، 88/2.

47 الأحزاب 56/33.

48 أحمد سلامة القليوبي، أحمد البرلسي عمرة، حاشيتا قليوبي وعميرة، (بيروت: دار الفكر، 1995)، 334/1.

49 العبدان، السائل والسائل على أخصر المختصرات، 378/1؛ نجاح الخليلي، فقه العبادات على المذهب الحنفي، (د.ت، د.ط)، 113؛ محمد بن صالح العثيمين، الشرح المتعمق على زاد المستقنع، (السعودية: دار ابن الجوزي، 1428هـ)، 94/5.

50 أبو عبد الله محمد المالكي، ابن الحاج، المدخل، (بيروت: دار التراث، د.ت)، 100/2.

51 القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، (بيروت: دار ابن حزم، 1999م)، 335/1.

52 حسن بن عمار بن الشرنبلالي، مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح، (بيروت: المكتبة العصرية، 2005م)، 193.

53 عبد الملك بن عبد الله الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، (السعودية: دار المنهاج، 2007م)، 558/2.

54 شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي، شرح الزركشي، (السعودية: دار العبيكان، 1993م)، 196/2.

55 الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 260/1.

56 أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي، (مصر: المكتبة التجارية، 1983م)، 430/2.

كيفية اعتبار الأسبق، وذكروا أن من تنقضي صلاته قبل غيره، فهو الأسبق.⁵⁷ خلاصة القول فإن التعدد مُنْع إذا لم يكن له حاجة؛ لأن الغرض من الجمعة هو اجتماع المسلمين في الأسبوع في هذا اليوم المبارك؛ لإظهار هذه الشعيرة⁵⁸ المهمة من شعائر الإسلام، وبيان كثرة جماعة المسلمين، ولحث التاركين لهذه الفريضة على أدائها، ولا يحصل ذلك بمساجد متفرقة أو بجماعات متعددة في مسجد واحد، كما تقام الآن في بعض البلدان ككندا أكثر من جماعة في مسجد واحد، فإن كان للتعدد سبب فيرخص بإقامة أكثر من جمعة وهو موافق لرأي الجمهور خلافاً للمالكية.⁵⁹

2.2. تقدم الصفوف إلى فناء المنبر

وذكر المكي أيضاً تقدم الصفوف إلى فناء المنبر وتقطيع الصفوف وهو ما عليه المساجد في الكثير من البلدان الإسلامية، وعلو المنبر أيضاً من المحدثات التي جرت وكثرت في العصور المتأخرة، أما المنبر قديماً فلم يتجاوز ثلاث درجات، وكما ذكرنا فإن الحاجة دعت لتقدم الصفوف بالقرب من المنبر عن يمينه ويساره، وتقطع الصفوف في زماننا سوار المسجد، فكل هذه مهوونة بالمشقة، والحاجة، والحاجة متوفرة في زماننا لتقدم الصفوف وعلو المنبر وإن كانت في القرون الأولى على خلاف ما عليه الحال الآن.⁶⁰

3.3. التلحين في الآذان

والتلحين في الآذان مكروه عند جمهور العلماء، وذكر أبو طالب المكي أنه مما أحدثوه وهو بغى واعتداء،⁶¹ وذكر ابن رشد أن الحنفية والشافعية يبيحون ذلك⁶²؛ لأن النفوس تخشع عند سماع الآذان، وقد فرّق العلماء بين الصوت الحسن وبين التطريب المذكور، الذي يغيّر المعنى وخلاصة القول: فإن الخلاف بين العلماء شكلي ليس حقيقي فالذين أباحوا التلحين كالحنفية والشافعية أباحوه بشرط عدم إخراج الحروف عن سياقها ونظمها ومخارجها وإلا فغير مباح فهم يوافقون المذاهب الأخرى الذين منعوا التلحين جملة وتفصيلاً.⁶³

4.3. اتخاذ المنبر في صلاة العيد

ومن الأمور التي صنعها الناس بعد النبي عليه السلام هي اتخاذ المنبر في صلاة العيد، وذكر أبو طالب المكي أن مروان صنع ذلك واعترض عليه الصحابي الجليل أبو سعيد الخدري، ووصف هذا الفعل بالبدعة، فقال مروان: هي خير، والحاجة لهذا الأمر هي من دفعته لفعل ذلك،⁶⁴ وقيل هذا من فعل عثمان وأنه جعله من الطين.⁶⁵ والعلماء كرهوا إخراج المنبر ويكتفي الإمام بالاتكاء على العصا، وهو ما ذهب إليه الجمهور،⁶⁶ ورأى متأخرو الحنفية جواز الحاجة الناس للمنبر بسبب تكاثر الناس في صلاة العيد وليلصل الصوت لجميع الحاضرين وأما من كره ذلك فلائنه عليه السلام لم يفعله، فيجانب عنه أنه عليه السلام لم يفعله لقلّة الناس فلم يكن هناك حاجة للمنبر،

57 الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 1/260؛ ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي، 430/2.

58 الشعيرة: حبة من الشعير، أو قطعة من نبات الشعير، ويراد به عند الفقهاء بعض العبادات الحركية أو المناسك المرتبطة بها، فكل ما كان من أفعال العبادات وعلامتها فهو شعيرة، ومنه قوله تعالى: "أَوْمَرُ يُعْظَمُ شَعَائِرُ اللَّهِ فَإِنَّمَا مِنْ تَلَفُؤِ الْقُلُوبِ"، الحج 32/22؛ د. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (بيروت: عالم الكتب، 2008)، 2/1208.

59 الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 1/260؛ أبو الحسن بن عبد الكافي السبكي، فتاوى السبكي، (بيروت: دار المعارف، د.ت.)، 1/186؛ ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي، 2/430.

60 ابن الحاج، المدخل، 2/212.

61 ابن الحاج، المدخل، 2/244.

62 الماوردي، الحاوي الكبير، 17/196؛ محمود بن أحمد بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 2/96.

63 شمس الدين الخطاب العيني المالكي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، 1992م)، 1/438؛ زين الدين ابن نجيم الحنفي، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.)، 7/88.

64 ابن الحاج، المدخل، 2/286.

65 مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، المدونة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994)، 1/244.

66 الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 1/280؛ القرافي، الذخيرة، 2/234.

فكما هو معروف في موضوع فتح الذرائع وسدّها يُنظر إلى الوسائل والغايات، فالمنبر وسيلة مشروعة والناس بحاجة إليها وإن لم يفعله عليه السّلام، وتُوصّل إلى غاية مشروعة، وقد أصبحت المنابر في زماننا حاجة مُلِحّة، كمكبرات الصّوت وغيرها من الوسائل التي يستخدمها الناس في المساجد، لذا نقول بجواز اتّخاذ المنبر.⁶⁷

5.3. التقليد بمذهب واحد

ومن الأمور التي أحدثت في زمان التابعين، وذكرها أبو طالب المكي، وعدّها من البدع هي التقليد بمذهب واحد. وذكر العلماء إذا كان الرّجل مقلداً لمذهب واحد، ثمّ وجد في المذهب المخالف لمذهبه، بعض المسائل التي يُفتي بها المذهب المخالف وهي أقوى حجّة، فقدّم المخالف، فهو بذلك قد أصاب بفعله ولم يكن متّبعا للرخص؛ لأنّ الذي اتّبعه أولى من مذهبه، وهو أحبّ إلى الله ورسوله، وذمّ العلماء من يتعصّب لقول رجل واحد غير النبي عليه السّلام، وقال السبكي: يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة في أي مسألة من المسائل، ما لم يكن متّبعا للرخص، فهو إن فعل ذلك، فقد فارق التّكليف الذي جعله الله في عنقه، وصار مُتّبعا للهوى والشّيطان في فعله.⁶⁸ وقال ابن تيمية: لا يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة، وتُقل الإجماع بذلك.⁶⁹ إذا كان مقلدا لمذهب معين، وأراد مفارقتة لغيره فلا بد من سبب شرعي يدعو لمفارقة هذا المذهب، فمن يأخذ بقول أبي حنيفة ثمّ ترجح له قول مالك أو العكس جاز له ذلك،⁷⁰ وذكر ابن السبكي أقوال عدة فيمن أراد الانتقال من مذهب لآخر. وخصاصة القول في ذلك هي أن يعتقد رجحان مذهبه الذي يتبعه بمذهب آخر، أو أن يتبع المذهب المخالف لمذهبه لحاجته للرخصة والتوسعة بسبب ضرورة التّمسك به لأجانه للبحث عن مذهب أرفق وأيسر بحاله، فهو بذلك لا يعتقد برجحان مذهب إمامه، لكنه يأخذ بالمذهب المخالف، وفي نفس الوقت لم يكن ملفقا ومُتّبعا للرخص، وهو الفعل المذموم عند جميع المذاهب.⁷¹

6.3. حكم رواية القصص في المساجد

في عهد التابعين ونهاية عهد الصحابة رضي الله عنهم حدّث الكثير من الأمور التي لم تكن في عهد النبي عليه السّلام، ولم تكن في عهد صحابته الكرام، ومنها رواية القصص. وقبل أول ظهور للقصص في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وقيل في عهد الخليفة الثالث، لذا يمكن القول أن البداية كانت في عهد الصحابة وتوسع الأمر في عهد التابعين وتابع التابعين، حتى أصبحت وظيفة يمتنهنها بعض الناس، وهو ما يسمى بالقاص أو الراوي (الحكواتي) في بعض البلدان، ثم انتقلت هذه الوظيفة من المساجد إلى أماكن أخرى، كبعض القصور والبيوت. وفي العهود الأخير استقرت في المقاهي وصارت عادة ثقافية اشتهرت بها بعض البلدان، وستنكلم عن هذه الوظيفة في المساجد تحديدا:

اتفقت جميع المذاهب على أن هذا العمل في المساجد هو من المحدثات التي أحدثت بعد زمان النبي عليه السّلام، لذا قال مالك وأحمد بن حنبل والحسن البصري وغيرهم عن القصص بدعة، وقال أحمد: "أكذب الناس القصص"⁷² وكرهوا هذا الفعل في المساجد، وقيلهم أنكر ذلك ابن عمر وخرج من المسجد بسبب القصص، وطلب من الشرطه إخراج القصص من المسجد،⁷³ وذكر أبو طالب المكي أنّ الصحابة والتابعين كانوا يرون هذا الفعل بدعة؛ لأنه لم يكن في زمن النبي عليه السّلام ولا في زمن أبي بكر وعمر،⁷⁴ وإنما ظهرت مجالس القصص

67 الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 280/1؛ القرافي، الذخيرة، 434/2؛ العيني، البناء شرح الهداية، 159/3.

68 النووي، المجموع شرح المهذب، 67/1؛ المرادوي، الإيضاف في معرفة الراجح من الخلاف، 169/11؛ السبكي، فتاوي السبكي، 147/1.

69 الفتاوى الفقهية الكبرى، 354/4.

70 السبكي، فتاوي السبكي، 148/1.

71 السبكي، فتاوي السبكي، 147/1؛ بدر الدين البعلبي، مختصر الفتاوى المصرية، (مصر: مطبعة السنة المحمدية، د.ت)، 73، 43؛ ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي، 47/1.

72 أبو طالب المكي، قوت القلوب، 260/1؛ القرافي، الذخيرة، 347/13؛ ابن الحاج، المدخل، 13/2؛ العيني، البناء شرح الهداية، 237/12.

73 أبو طالب المكي، قوت القلوب، 260/1.

74 أبو طالب المكي، قوت القلوب، 256/1.

بعد الفتن، وسُئل الحسن البصري عن أي الأعمال أولى عيادة المريض أم الجلوس للقصاص؟ فقال: زيارة المريض وسُئل عن اتباع الجنائز فقدم اتباع الجنائز على القصص وسُئل عن السعي في قضاء حاجة مسلم فقدمها على القصص، وروي عن علي أنه منع القصاصين في البصرة ما خلا الحسن البصري لما علم من مكانة وورع وصدق الحسن البصري.⁷⁵ والذي يُستفاد من هذه الحادثة أن القصاصين نوعان:

النوع الأول من يستخدم لسانه ومنطقه في الدعوة للخير والأمر بالمعروف بعبارة لطيفة خفيفة مع الاستفادة من أخبار الأولين للعبرة والاعتاظ وقد أمرنا القرآن بذلك قال تعالى: "لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ خَدِيثًا يُفْتَرَى"⁷⁶ وهو ما ذكره نجم الدين الحفصي.⁷⁷

النوع الثاني الذي يستخدم لحن القول لجذب مسامع الناس من خلال بعض الحكايات التي لا صحة لها، بل هي أشبه بالخرافة، فيُفتح بذلك باباً للكذب والوضع؛ لذلك منعه الكثير من العلماء سداً لهذه الذريعة، وبعد ذلك استغل بعض الأمراء والسلاطين القصاصين للترويج لمسائل سياسية أو لأغراض يرونها إليها الحاكم فكانت الحكاية وسيلة لخدمة الأحكام للوصول إلى عقول العوام.⁷⁸

من خلال العرض السابق تبين لنا أن الأمر ليس على الإطلاق سواء كان المنع أو الجواز ولكن يحتاج للتدقيق والتحصيص، فكما أن الوسيلة مشروعة والهدف مشروع، فلا مانع من فتح الذرائع والعكس صحيح أيضاً، فإذا كانت الوسيلة مشروعة والهدف غير مشروع أغلقت الذرائع. وهو ما فعله علي رضي الله عنه حين أجاز الحسن البصري، ومنع غيره من إقامة هذه المجالس، وكذا الحال في زماننا بمجالس الوعظ، التي قد يستخدم الواعظ في وعظه بعض القصص لجذب انتباه الناس وقد تقام في المجالس الخاصة أو العامة أو في المساجد عموماً فننظر إلى الواعظ وما يقوله فإن كان خيراً فهو جائز ولا سبب لمنعه، وإن حوى الكلام الافتراء والكذب فالمنع أولى، أما ما ذهب إليه أبو طالب المكي فهو محمول على القول الثاني؛ لذلك حين أراد الترجيح بين عمل وعمل قدم حضور مجالس العلم على الصلاة، والصلاة تُقدم على مجالس القصص لفضيلتها.⁷⁹

7.3. ارتداء الملابس الغالية

من نعم الله على الإنسان أن وسع الله عليه في المأكل والمشرب والملبس، لكن دون المبالغة ومن غير إفراط ولا تفريط؛ لذلك تكلم علمائنا قديماً في هذه المسألة ومنعوا بعض الثياب التي يلبسها بعض الناس كثيراً وحثوا على التزود من عجب النفس، وذكر العلماء كيف كانت ملابس الصحابة رضي الله عنهم، حيث لم تكن الملابس باهظة الأثمان، بل كانت بسيطة. وقد عاش سلفنا الصالح في أيام صعبة، ثم بعد ذلك فُتحت الدنيا في عهد تابع التابعين، فبالغ الناس في الثياب من حيث التصنيع بالجواهر والتطريز بالعالوي والتقيس من الخيوط، لذا من يبحث في تراث الأمة يجد قولان للعلماء في المسألة:

القول الأول: وهو ما ذهب إليه أبو طالب المكي ومن وافقه من علماء المذاهب من الشافعية والحنابلة والمالكية في قول، الذين عدوا ليس الثياب الغالية من البدع التي أُحدثت بعد النبي عليه السلام وصحابته الكرام، وكانت أثمان أثواب السلف من سبعة إلى عشرة دراهم، وإذا مات الصحابي وأرادوا تكفينه بثوبه لم يكن الثوب يكفيه ليستر جميع جسده الشريف، وكان الصحابي يقتني طوال حياته أثواباً رخيصة وقليلة، ثوباً أو ثوبين حتى يتوفاه الله، حتى أفتى بعض العلماء بعدم الصلاة خلف الإمام الذي يبلغ في ليس الثياب الغالية.⁸⁰

والقول الثاني: ليس الثياب الغالية إن لم يكن للكبر فجائز بل مستحب في بعض الأزمان كالجمعة والعيدين

75 أبو طالب المكي، قوت القلوب، 256/1.

76 يوسف، 111/12.

77 العيني، البناءة شرح الهداية، 237/12.

78 القرطبي، الذخيرة، 347/13؛ ابن الحاج، المدخل، 13/2؛ العيني، البناءة شرح الهداية، 237/12.

79 عيسى بن سهل أبو الأصنع، ديوان الأحكام الكبرى، (القاهرة: دار الحديث، 2007م)، 619؛ القرطبي، الذخيرة، 347/13؛ ابن الحاج، المدخل، 13/2؛ الفروع وتصحيح الفروع، 403/7؛ العيني، البناءة شرح الهداية، 237/12.

80 ابن الحاج، المدخل، 238/2؛ علاء الدين علي بن سليمان المرادوي، الفروع، 62/2؛ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، حاشية الروض المربع شرح زاد المستنقع، (د. ط، 1398هـ)، 529/1؛ الرافعي، فتح العزيز شرح الوجيز، 30/5.

وغيرها، وهو ما ذهب إليه الحنفية والمالكية.⁸¹

خلاصة القول: الأقوال السابقة كانت بين المبالغة في المنع حتى الوصول إلى منع الصلاة خلف الإمام الذي يلبس الملابس الرفيعة، وبين القول الثاني الذي أجاز ليس كل أنواع الثياب بشرط أن لا تكون للتفاخر والتكبر، والذي يبدو لنا أن التوسط في هذا الأمر هو جمع بين الأقوال، ومن جهة أخرى فإن عدم ارتداء الملابس الفاحشة الغلاء التي تسبب العجب بالنفس وبالمال، ونسبه الإنسان الفقير الذي لا يجد الملابس، لذا كان التوسط هو القول الراجح؛ لأن النبي عليه السلام أهدي له ثوب غالي ولبسه. وقيل قيمته ألف أو أربعة آلاف درهم، ولبس أبو حنيفة ثوباً غالياً بأربعمئة دينار،⁸² ويؤيد ما ذهبنا إليه ما قاله الله تعالى: "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ"⁸³ وما قاله النبي عليه السلام: "كُلُوا وَاشْرَبُوا، وَابْسُؤُوا، وَتَصَدَّقُوا فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ، وَلَا تَحِيلَةٍ"⁸⁴.

8.3. التَّحِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ

لكل أمة من الأمم طريقة في التَّحِيَّةِ والسلام وهي عنوان لتقافة تلك الأمة، والصورة المعبرة عن امتداد حضارتها، وقد يكون للغة الجسد الحظ الأوفر في تلك التَّحِيَّةِ. والدِّين عنصر مؤثر في الثقافة فوضعت الأديان لمساحتها الخاصة في الثقافة عموماً وفي التَّحِيَّةِ على وجه الخصوص، فذكر أبو طالب المكي في كتاب التَّحِيَّاتِ، أنواع التَّحِيَّةِ عند الأمم؛ فمثلاً الحبشة تكون التَّحِيَّةِ بواسطة عقد اليدين ووضعها على الصدر، وأما الرُّوم فتكون التَّحِيَّةِ بواسطة الانحناء مع إزالة غطاء الرأس، وسلام اليهود بالكف والأصابع، وسلام الفرس لأكاسرتهم بتقبيل الأرض مع السجود، و تحية الإسلام السلام عليكم، وهي تحية أهل الجنة وتحية الملائكة، قال تعالى: "وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ"⁸⁵ وقال تعالى: "وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا"⁸⁶ ودلالة الآية الوجوب⁸⁷ واختلف العلماء في أيهما أفضل البدء في السلام أم الجواب على السلام وقيل وجهان، وقيل الابتداء سنة لأنه من حق المسلم على المسلم التي ذكرها النبي عليه السلام في الحديث، لكن الرد واجب بالنص المذكور.⁸⁸

نتائج

من حق العلماء علينا أن نُؤيِّدَهم الاهتمام، من خلال دراسة حياتهم ومولدتهم وسيرتهم العلمية، وأن نهتم أيضاً بما كتبه من مؤلفات، وما تضمنته هذه المؤلفات من الأقوال والآراء، فبعضها مسطورة في بطون أمهات الكتب، وبعضها يحتاج لإفرادها في مؤلف مستقل لأهميتها، فهي بحاجة إلى مزيد من الاهتمام، وبحاجة إلى إخراجها للنور ليستفيد منها العالم والمتعلم. وبخنا مسائل في العبادات كاستقبال القبلة، فيرى أبو طالب المكي أن من كان في الحرم، فيجب عليه استقبال الكعبة وأن يجتهد في تحصيل هذه الجهة إن كان خارجها، لذا عبّر عن ذلك بالتشديد على من كان في الحضرة دون غيره.

وأما الخشوع فقد ذكر المكي أن من لم يخشع في صلاته فقد فسدت صلاته، في حين أن المالكية ترى الخشوع فرضاً، بينما يرى الجمهور أنه سنة، وخلاصة القول أن الخشوع مهم في الصلاة ويجب على المصلي أن يحرص على الإنبان به في جميع الأركان وعلى الأقل أن يأتي به في تكبيرة الإحرام.

وذكر المكي أن من لا يستطيع أن يصلّي تحية المسجد لأي عذر كان، فيكفيه التسبيح أربع مرات.

وذكر المكي في مسألة التداوي أن الصحابة كانوا يحسنون التوكّل على الله ولم يركنوا الشفاء إلى العلاج أو

81 عبد الله بن محمود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1937م)، 4/178؛ ابن الحاج، المدخل، 256/1؛ العيني، البناية شرح الهداية، 12/108.

82 محمد بن محمد بن عثمان، أبو سعيد الخدّام الحنفي، بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية، (سوريا: مطبعة الحلبي، 1348هـ)، 4/145.

83 الأعراف، 7/32.

84 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، (مصر: المطبعة الأميرية، 1311هـ)، "البلاس"، 1.

85 يونس 10/10؛ إبراهيم 14/23.

86 النساء 4/86.

87 إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ)، 2/326.

88 النووي، المجموع شرح المهذب، 4/594؛ برهان الدين بن مازة البخاري الحنفي، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م)، 5/326.

غيره، فهو بذلك قد أثر الجانب الروحي الصوفي في ترك العلاج والتوكل على الله، والمذاهب الإسلامية كالحنفية والمالكية والشافعية قالوا باستحباب التداوي.

أما الصلاة على النبي في يوم الجمعة وليلتها فقال المكي: على الأقل أن يصلي على النبي ثلاثاً مرة، وهو امتثال لأمر الله ورسوله في الصلاة على النبي، لكن دون تحديد مقدار معين.

وعرّج المكي على مسائل محدثة منها في العبادات ككثرة المساجد في الحي الواحد وتقدم الصّوف إلى فناء المنبر والتّلميح في الأذان، واتّخاذ المنابر في صلاة العيد، والتقليد بمذهب واحد، ورواية القصص في المساجد، وارتداء الملابس الغالية، لما فيه من التكبر وعدم التواضع والإسراف.

ثم بيّن التّجنيّة في الإسلام وغيرها من الأديان والأمم والحضارات المختلفة كاليهودية والفارسية والحبشة وغيرها.

المصادر والمراجع

- أبو الأصبغ، عيسى بن سهل. ديوان الأحكام الكبرى. القاهرة: دار الحديث، 2007م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. مصر: المطبعة الأميرية، 1311هـ.
- البيعلّي، بدر الدين، مختصر الفتاوى المصرية. مصر: مطبعة السنة المحمدية، د.ت.
- البغدادي، إسماعيل باشا. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- البكري، أبو بكر عثمان. إغانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين. بيروت: دار الفكر، 1997م.
- البهوتي، محمد بن أحمد الحلواني البهوتي. حاشية الحلواني على منتهى الإرادات. سوريا: دار النوادر، 2011م.
- ابن الحاج، أبو عبد الله محمد المالكي. المدخل. بيروت: دار التراث، د.ت.
- ابن حنبل، أحمد بن حنبل. مسند الإمام أحمد بن حنبل. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن حجر. تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي. مصر: المكتبة التجارية، 1983م.
- الحلي، نجاح. فقه العبادات على المذهب الحنفي. د.ت، د.ط.
- الحامدي، محمد بن محمد بن عثمان، أبو سعيد الحنفي. بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمدية. سوريا: مطبعة الحلي، 1348هـ.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر. تاريخ بغداد. تج. د. بشار معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002م.
- الحليلي، محمد بن محمد. فتاوى الحليلي على المذهب الشافعي. مصر: د.ط، د.ت.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- الذهبي، شمس الدين. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. تج. د. بشار معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م.
- الذهبي، شمس الدين. سير أعلام النبلاء. القاهرة: دار الحديث، 2006م.
- الرعيني، شمس الدين الخطاط المالكي. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر، 1992م.
- الرملي، شمس الدين محمد. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. بيروت: دار الفكر، 1984م.
- الزرقاني، عبد الباقي. شرح الزرقاني على مختصر خليل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.
- زروق، شهاب الدين الفاسي. شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي يزيد القيرواني. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006م.
- زين الدين العراقي، أبو الفضل. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار. بيروت: دار ابن حزم، 2005م.
- السبكي، أبو الحسن بن عبد الكافي، فتاوى السبكي. بيروت: دار المعارف، د.ت.
- السمرقندي، علاء الدين. تحفة الفقهاء. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م.
- السنيني، زكريا الأنصاري. أسنى المطالب في شرح روض الطالب. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- ابن أبي شيبه، أبو بكر. مسند ابن أبي شيبه. الرياض: دار الوطن، 1997م.
- الشرنبلالي، حسن بن عمران بن الشرنبلالي. مراقي الفلاح شرح متن نور الإيضاح. بيروت: المكتبة العصرية، 2005م.
- الشفقيني، محمد بن محمد. لواعج الدرر في هنك أسرار المختصر. نواكشوط: دار الرضوان، د.ت.
- الصفدي، صلاح الدين خليل. الوافي بالوفيات. تج. أحمد الأناؤوط. بيروت: دار إحياء التراث، 2000م.
- أبو طالب المكي، محمد بن علي الحارثي. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المرشد إلى مقام التوحيد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.
- الطحاوي، أحمد بن محمد. حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- العثيمين، محمد بن صالح. الشرح الممتع على زاد المستقنع. السعودية: دار ابن الجوزي، 1428هـ.


- العقيلي، أبو جعفر. الضعفاء الكبير. تح عبد المعطي قلعجي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984م.
- العيان، عبد العزيز. الدلائل والإشارات على أخصر المختصرات لمحمد بن بدر الدين البلباني. الرياض: دار ركاثر، 2018م.
- العيني، محمود بن أحمد بدر الدين. البناية شرح الهداية. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.
- الفاقي، تقي الدين المكي. العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين. تح محمد عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- ابن القاسم، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع. د.ط، 1398هـ. القاضي عبد الوهاب المالكي، عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي. الإشراف على نكت مسائل الخلاف. بيروت: دار ابن حزم، 1999م.
- القرافي، أبو العباس شهاب الدين. الذخيرة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.
- الكاساني، علاء الدين. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. مصر: شركة المطبوعات العلمية، 1328هـ.
- الكشناوي، أبو بكر بن حسن. أسهل المدارك. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- ابن مازة الحنفي، برهان الدين البخاري. المحط البرهاني في الفقه النعماني. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م. مالك بن أنس، بن مالك بن عامر الأصبحي. المدونة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1994.
- المرادوي، علاء الدين، علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995م. الموصلبي، عبد الله بن محمود الموصلبي. الاختيار لتعليل المختار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1937م.
- مبارة، محمد بن أحمد مبارزة المالكي. الدر الثمين للمورد المعين. القاهرة: دار الحديث، 2008م.
- ابن نجيم، زين الدين الحنفي. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت..
- النووي، أبو زكريا. المجموع شرح المهذب. القاهرة: الميزبة، 1347هـ.
- ابن وهب، عبد الله بن مسلم القرشي. الجامع في الحديث. الرياض: دار ابن الجوزي، 1995م.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، 1995م.

KAYNAKÇA


- Ahmed bin Hanbel. *el-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Aynî, Mahmud b. Ahmed Bedreddin. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Ba'î, Bedreddin. *Muhtasarü'l-fetâvâ el-Misriyye*. Mısır: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediye, ts.
- Bağdadi, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifân esmâü'l-müellifin ve âsarü'l-musannifin*. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Behûtî, Muhammed bin Ahmed el-Halvetî. *Haşiyetü'l-halvetî alâ Münthe'l-irâdât*. Suriye: Dârü'n-Nevâdir, 2011.
- Bekrî, Ebû Bekir Osman. *İânetü't-tâlibîn alâ halli elfâzi fethi'l-mu'în*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. Mısır: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1311.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali el-Hârisî. *Kûtu'l-kulûb fî muameleti'l-mahbûb vasfî tarîki'l-mürîd ilâ mekâmi't-tevhîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- el-Fâsî, Takiyüddin el-Mekkî. *el-İkdü's-semîn fî târihi'l-beledi'l-emîn*. thk. Muhammed Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- el-İydân, Abdülaziz. *ed-Delâil ve'l-işârât alâ ehdari'l-muhtasarât li Muhammed b. Bedreddin el-Balbânî*. Riyad: Dâru Rikâz, 2018.
- Hâdimî, Muhammed bin Muhammed bin Osman Ebû Said el-Hanefî. *Berikatü Mahmudiyye fî şerhi Tarikati Muhammediyye ve şeriatî nebeviyye fî sireti Ahmediyye*. Suriye: Matbaatü'l-Halebî, 1348.
- Halebî, Necâh. *Fikhu'l-ibâdât ale'l-mezhebi'l-Hanefî*. b.y: y.y., ts.
- Halîlî, Muhammed bin Muhammed. *Fetâvâ el-Halîlî alâ el-Mezhebi's-Şafîî*. Mısır: y.y, ts.
- Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekir. *Târîhu Bağdat*. Thk. Beşâr Marûf. Beyrut: Dârü'l-

- Garbi'l-islâmî, 2002.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir. *Müsned-i İbn Ebî Şeybe*. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1997.
- İbn Hacer el-Heysemî, Ahmed bin Muhammed bin Hacer. *Tuhfetü'l-muhâc fî şerhi'l-Minhâc ve Havâşî eş-Şirvânî ve'l-İbâdî*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1983.
- İbn Mâzze el-Hanefî, Burhaneddin el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-burhânî fî fıkhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Nuceym, Zeyneddin el-Hanefî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- İbn Vehb, Abdullah b. Müslim el-Kuraşî. *el-Câmi' fî'l-hadis*. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1995.
- İbnü'l-Hâc, Ebû Abdillâh Muhammed el-Mâlikî. *el-Medhal*. Beyrut: Dârü't-Türâs, ts.
- İbnü'l-Kâsım, Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım el-Âsımî. *Hâşiyetü'r-Ravzû'l-Mürbi Şerhi Zâdi'l-Müstakni*. b.y.: y.y, 1398.
- Kâdî Abdülvehhâb el-Mâlikî, Abdülvehhâb b. Ali b. Nasr el-Mâlikî. *el-İşrâf alâ nüketi mesâilil-hilâf*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *ez-Zehîra*. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Alâeddin. *Bedâiu's-senâi' fî tertîbi's-şerâi'* Mısır: Şirketu Matbûâtî'l-İlmiyye, 1328.
- Kişnâvî, Ebû Bekir b. Hasan. *Eshelü'l-Medârik*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Mâverdî, Alâeddin, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hilâf*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1995.
- Mevsılî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîl'l-Muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1937.
- Miyara, Mahmud b. Ahmed Miyara el-Mâlikî. *ed-Dürri's-semîn ve'l-mevridu'l-mu'in*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2008.
- Nevevî, Ebû Zekerîya. *el-Mecmu' şerhü'l-Mühezzeb* Kahire: el-Münîriyye, 1995.
- Remlî, Şemseddin Muhammed. *Nihâyetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Ruaynî, Şemseddin el-Hatîb el-Mâlikî. *Mevâhibü'l-celîl fî şerhi Muhtasari'l-Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992.
- Safedî, Selâhaddin Halîl. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvûd. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 2000.
- Semerkindî, Alâeddin. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Sübkî, Ebû'l-Hasan b. Abdülkâfi. *Fetâvâ es-Sübkî*. Beyrut: Dârü'l-Meârif, ts.
- Süneykî, Zekerîyyâ el-Ensârî. *Esne'l-metâlib fî şerhi Ravzi't-tâlib*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Şenkîti, Muhammed b. Muhammed. *Levâmiu'd-dürer fî hetk-i estâri'l-muhtasar*. Nevâkişût: Dârü'r-Rıdvân, ts.
- Şüürnübülâlî, Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürnübülâlî. *Merâk'l-felâh şerh-i metni Nûri'l-îzâh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Tahâvî, Ahmed b. Ahmed. *Hâşiyetü't-Tahâvî alâ Merâki'l-felâh şerhu Nûri'l-îzâh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer. *ez-Zuafâu'l-kebîr*. thk. Abdülmu'tî Kal'acı. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *eş-Şerhu'l-mümti' 'alâ Zâdi'l-müstakni'*. Suud: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1428.
- Yakût el-Hamevî, Şehabettin. *Mu'cemü'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâder, 1995.
- Zehebî, Şemseddin. *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2006.

- Zehebî, Şemseddin. *Târihu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîri'l-e'lâm*. thk. Beşâr Marûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zerrûk, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Fâsî. *Şerh-u Zerrûk alâ metni'r-Risâle li Ebî Yezid el-Kayrevânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Zeyneddin el-İrâkî, Ebü'l-Fadl. *el-Mugnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-ihyâi mine'l-ehbâr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyin, 2002.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâki b. Yûsuf. *Şerhu'l-Zürkânî alâ muhtasari'l-Halîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Adel Abed.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 259-280

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501743

أثر القراءات في التفسير عند التبريزي: دراسة تحليلية

Tebrîzî'nin Tefsirinde Kıraatlerin Anlama Etkisi: Analitik Bir Çalışma

Exploring the Comprehension Effect of Recitations in Tabrîzî's Tafsîr: An Analytical Study

Mehmet KARLI

Öğr. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü

Tefsir Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye ror.org/026db3d50

Lecturer Dr., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic Sciences Department of Tafsir, Aksaray, Türkiye

✉ mehmet.karli@aksaray.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-6373-3912>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 19.12.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 02.04.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” Atıf / Cite as: Karlı, Mehmet. “Tebrîzî'nin Tefsirinde Kıraatlerin Anlama Etkisi: Analitik Bir Çalışma”. *Mütefekkir* 11/21 (2024), 259-280. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501743>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

الملخص

تناول هذا البحث أثر القراءات القرآنية في تفسير القرآن المجيد للتبريزي من جوانب متعددة، فسلط الضوء على متانة علم التبريزي الثري في علم القراءات وأثرها في بيان معاني القرآن الكريم من خلال استقراء تفسيره واستخراج المواطن التي وظف التبريزي القراءات القرآنية لفهم النص من ناحية مدلولات الألفاظ في ضوء علوم اللغة والبلاغة. وبيناً مدى أثرها في توجيه الأقوال التفسيرية وتحليلها، مع ذكر بعض التماذج لذلك، فاعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج التحليلي بواسطة تحليل أقوال التبريزي في القراءات القرآنية التي أشار إليها في تفسيره، وفي الوقت نفسه اعتمد على المنهج الاستدلالي؛ لبيان المعاني المستنبطة من اختلاف القراءات، والتي لم يُشر إليها التبريزي في بعض الأحيان. أما عن مشكلة البحث فهي تدور بين محاور متعددة؛ كمدى اعتناء التبريزي بالقراءات، ومدى تأثيرها في تفسيره، فخلص الباحث إلى أنّ عبد الباقي التبريزي اعتنى بالقراءات القرآنية اعتناءً كبيراً، واستفاد منها في قضايا متعددة كاللغة، والبلاغة، والأحكام الاعتقادية، والأحكام الفقهيّة، ومن ثم شرع في نقد أقوال العلماء بناءً عليها.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القراءات القرآنية، التبريزي، تفسير القرآن المجيد، أثر.

Tebrîzî'nin Tefsirinde Kıraatlerin Anlama Etkisi: Analitik Bir Çalışma

Öz

Kur'an kıraatleri tefsir çalışmalarında, fikhî hükümlerin çıkarımında, dilsel analizlerde vb. birçok alanda önemli etkiye sahiptir. Bu nedenle müfessirler Kur'an yorumunda kıraatleri dikkate almışlardır. Bu çalışmada 11. yüzyıl müfessirlerinden Abdülbâkî Tebrîzî'nin Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Mecîd adlı eserinde kıraatlerin tefsire etkisi ele alınmıştır. Tebrîzî'nin Kur'an tefsirinde kıraatlere verdiği önem ortaya konulmuş, kıraatlerden yararlandığı alanlar tespit edilerek alana hakimiyetine ışık tutulmuştur. Bu bağlamda öncelikle Tebrîzî'nin tefsirinde nassı anlamak için dil ve belâgat ilimleri ışığında kıraatlerden yararlandığı yerler tespit edilmiştir. Ardından tespit edilen bu yerlerde kıraatlerin yorumuna etkisi izah edilmiştir. Tebrîzî'nin tefsirindeki Kur'an kıraatleri hakkındaki sözlerini analiz etmek için analitik yöntem, kıraat farklılığından kaynaklanan ve müellifin zaman zaman değinmediği anlamları açıklamak için de istinbât yöntemi kullanılmıştır. Sonuç olarak Abdülbâkî Tebrîzî'nin tefsirde Kur'an kıraatlerine ciddi anlamda önem verdiği ve kıraatlerden çeşitli alanlarda istifade ettiği görülmüştür. Bu alanlardan bazıları şunlardır: Dil bilimi, belâgat, itikadî meseleler, fikhî hükümler ve kıraatlere dayanarak bazı müfessir yorumlarına eleştiri.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Kıraat, Tebrîzî, Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-Mecîd.

Exploring the Comprehension Effect of Recitations in Tabrîzî's Tafsîr: An Analytical Study

Abstract

The recitations of the Qur'an have a profound impact on tafsîr studies, derivation of legal rulings, linguistic analyses, and various other fields. Consequently, commentators have taken the recitations into account in interpreting the Qur'an. This study delves into the effect of recitations on interpretation in the work "Tafsîr al-Qur'an al-Majîd" by the 11th-

century commentator Abdalbāqī Tabrīzī. The importance given to the different recitations (qir'ā'ah) in Tabrīzī's interpretation of the Qur'ān has been highlighted, shedding light on his mastery of this field by identifying the areas where he benefited from these recitations. In this context, the places where Tabrīzī utilized the recitations to understand the text (naṣṣ) in his interpretation have been determined through the study of language and rhetoric sciences. Subsequently, the influence of these recitations on interpretation has been explained in the identified areas. The inclusion of various fields such as linguistics, rhetoric, doctrinal issues, and legal rulings in Tabrīzī's analysis of the Qur'ānic recitations showcases the multidimensional nature of his approach. By incorporating these diverse areas of study, Tabrīzī was able to offer a well-rounded interpretation that not only delved into the linguistic and stylistic aspects of the recitations but also addressed theological and legal implications. This comprehensive approach highlights the depth of Tabrīzī's scholarship and his dedication to providing a thorough examination of the Qur'ānic recitations in his interpretation.

Keywords: Tafsīr, Qur'ān, Recitations, Tabrīzī, Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd.

المقدمة

يُعدّ علمُ التفسير من أهمّ العلوم الإسلامية لارتباطه بالقرآن الكريم من حيث بيان معانيه، وكشف كنوزه. وأمّا علمُ القراءات القرآنيّة فهو من أجَلِّ علوم القرآن الكريم من حيث بيان كَيْفِيَّةِ القراءة واختلاف بعض كلماته: لفظاً ومعنى، فيتجلّى أثر القراءات في مسائل عدّة، نحو: إثراء معاني الآيات، وإزالة المعاني المتوهمة غير المرادة، وإلى غير ذلك من الفوائد التفسيرية.

ومن أهمّ علماء التفسير الذين اعتنوا بتوجيه القراءات القرآنيّة وتوظيفها في التفسير اعتناءً دقيقاً عبدُ الباقي التبريزي (1039هـ/1630م) حيث خصّص في تفسيره للقراءات القرآنيّة - المتواترة منها والشاذّة - حظاً واسعاً، والذي يقرأ تفسيره يرى أنه استفاد من القراءات القرآنيّة استفادةً بليغةً في كثير من القضايا التفسيرية نحو اللغة، والبلاغة، والأحكام، والنقد كما سيأتي تفصيله.

ويسعى الباحث إلى تمثيل بعض المواطن التي تحدّث فيها التبريزي عن القراءات القرآنيّة واستفاد منها في التفسير، ثمّ دراستها وتحليلها.

يهدف البحث إلى بيان مدى اعتناء عبد الباقي التبريزي بالقراءات القرآنيّة في تفسيره، وبيان أثر القراءات المتواترة والشاذّة في تفسيره، وبيان قيمته العلمية في التفسير. وتكمن أهميته في النقاط الآتية: تناول توجيه القراءات القرآنيّة وأثرها في التفسير، تسليط الضوء على أثر القراءات في تفسير التبريزي، وبيان مدى استفادته منها في التفسير، تقديم نموذج عملي لدراسة أثر القراءات القرآنيّة في التفسير، من حيث الاستعانة بها في فهم معاني الآيات، أو بيان قيمة التفاسير التي اعتنت بالقراءات.

أما طريقتنا في تناول الموضوعات فهي كالآتي: أولاً: بيّنّا القراءات القرآنيّة الموجودة في الآية وأرجعنا القراءات إلى مظاهرها. ثانياً: ذكرنا كلام التبريزي المتعلق بتوجيه القراءات القرآنيّة في تفسيره مع شرح كلامه عند الحاجة. ثالثاً: رجعنا في تناول النماذج إلى أقوال المفسرين والكتب ذات الصلة بالموضوع. رابعاً: حاولنا بيان ثمره اختلاف القراءات في الآية، وأشارنا إلى المعاني المستنبطة بعد النظر في القراءات القرآنيّة، مراعيّاً السياق القرآني.

1. التعريف بالتبريزي وتفسيره ومنهجه في القراءات، والأثر في التفسير

يسعى البحث لتقديم معلومات موجزة عن التبريزي ومنهج تفسيره مع الإحالة للتفاصيل إلى المصادر التي استفاد منها لكيلا يخرج عن مدار البحث، والأثر في التفسير، وذلك في البنود الآتية:

1.1. التعريف بالتبريزي ومؤلفاته

هو المولى الجليل جمال السالكين، عبد الباقي التبريزي، الخطاط الصوفي، المعروف بحسن الخط في خط النسخ والتلث. كان فاضلاً عالماً محققاً، وكان في عصر السلطان شاه عباس الماضي الصفوي. وله من المؤلفات: تفسير القرآن المجيد، وشرح الصحيفة الكاملة السجادية طويل الذيل على طريقة الصوفية، وكان معاصراً للسيد

إبراهيم الهمداني¹ وكان بينهما مصادقة ومصافاة.² أصله من التبريز، لكنه عاش في بغداد، وانتسب إلى دده مصطفى في زاويته المولوية، وتوفي 1039هـ/1629م.³

2.1. منهجه في توجيه القراءات القرآنية: ويتمثل بالنقاط التالية:

1.2.1. عزو القراءات إلى أصحابها

التبريزي لا يذكر أسماء القراء في أغلب المواطن ويكتفي بذكر القراءة بقوله (قُرئ) ويذكرها نادراً نحو "قرأ ابن كثير، أو أبو عمرو، أو يعقوب..."⁴ في أصحاب القراءات المتواترة، و"قرأ الأعْمَش..."⁵ و"في قراءة ابن مسعود..."⁶ في القراءات الشاذة. ولعل سبب ذلك الاختصار والتكيز على توجيه القراءات.

2.2.1. التفريق بين القراءة المتواترة والشاذة

يسمي التبريزي القراءات المتواترة بالقراءات المشهورة، ولكن لا يذكره دائماً وإنما يذكره عند وجود سبب خاص يتطلب هذا البيان، كوجود قراءتين في الآية إحداهما متواترة والأخرى شاذة؛ والمتواترة منهما تمنع ما أدت إليه القراءة الشاذة من معنى، مثال ذلك:

في تفسير قوله تعالى: "إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ"⁷ قال:

"ويوسفُ عِربِيٌّ مُنْع على الصَّرْفِ لِلعُجْمَةِ والعَلَمِيَّة. وقُرئ بفتح السِّين وكسرها على وَرْنِ المضارع المَبْنِي للمفعول، أو الفاعلِ من "أَسَف". وهو ليس بدليل على أنه عِربِيٌّ؛ لأنَّ القراءة المشهورة مانعة عن ذلك."⁸

3.2.1. ذكر الوجوه الحاصلة من القراءات

في ذكر وجوه القراءات في تفسير التبريزي يمكن القول بأنه على طريقتين، الطريقة الأولى: أن يختار التبريزي وجهاً واحداً وأن يبيّن تفسيره على ذلك الوجه وألا يذكر الوجوه الأخرى؛ إنما لأنه لا يراه وجهاً يُعَبأ به في التفسير، أو أن يفوته الوجه الآخر سهواً، والله تعالى أعلم.

والطريقة الثانية: -وهي الغالب في تفسيره- ذكر القراءات القرآنية أغلبها إن أمكن ذلك، سواء كانت متواترة أو شاذة وبيان معناها، وقد انتقد بعض العلماء لأنهم ذكروا قراءةً ولم يبيّنوا وجهها في التفسير، مثال ذلك: انتقاده للبيضاوي في تفسير قوله تعالى: "وَأَذْكُرُ بَعْدَ أُمَّةٍ"⁹ حيث علّق على كلامه -كما سيأتي تفصيله في المطلب الثالث- بأنه كان عليه أن يبيّن الوجه من القراءة التي ذكرها ولم يُبيّن.¹⁰

¹ هو إبراهيم بن حسين الحسيني الهمداني (ت: 1617/1026): عالم بالكلام والإلهيات، إمامي. من أهل همدان. ولي القضاء فيها بعد أبيه، ولم يشتغل به. وكان حظياً عند الشاه عباس الأول. من كتبه (الأمثلة الإبراهيمية) تعليقات على كتي الشفاء والنجاة لابن سينا، و(حاشية على الكشاف). خير الدين بن محمود بن محمد، الزركلي دمشقي (ت: 1976/1396)، الأعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط 15، 2002 م)، 36/1.

² ميرزا عبد الله أفندي الأصبهاني، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، اهتمام: السيد محمود المرعشي، (د.ط.) (إيران: مكتبة آية الله العظمى، د.ت)، 59/3.

³ علي رضا قره بلوط وأحمد قره بلوط، معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات). (قيصري-تركيا: دار العقبة، د.ط، د.ت)، 1521/2.

⁴ عبد الباقي التبريزي، تفسير التبريزي، (إسطنبول: المكتبة السلطانية، القسم: داماد إبراهيم باشا، النسخة المصورة الرقم: 100)، b213، a214، b214.

⁵ التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، b212.

⁶ التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، a235.

⁷ يوسف 4/12.

⁸ عبد الباقي التبريزي، تفسير التبريزي، (إسطنبول: المكتبة السلطانية، القسم: داماد إبراهيم باشا، النسخة المصورة الرقم: 100)، a222، b222.

⁹ يوسف 45/12.

¹⁰ التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 226a.

4.2.1. مراعاة السياق عند توجيه القراءة

وللسياق القرآني أهمية كبرى عند التبريزي، تؤثر في تناوله القراءات القرآنية، ويلاحظ أنه يعرَى السياق في توظيف القراءات في التفسير كما فعل في تفسير قوله تعالى: "قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ"¹¹ حيث قال: "البصارة بمعنى العلم، أو بمعنى الرؤية، وقرئ (تَبَصَّرُوا) على الخطاب كأنه خاطب الكل وأراد الأكثر، وإلا فكيف يصح له أن يُخاطَب موسى بذلك، وإسناد الجهل إليه لا يُلائم المقام. ولذلك رُجِحَ قراءة الغيبة على قراءة الخطاب."¹²

رُجِحَ التبريزي قراءة الغيبة التي تفيد أن عدم البصارة الذي حكى عنه السامري كان عند بني إسرائيل لا عند موسى عليه السلام، وصرح على سبب ترجيحه بأن إسناد الجهل إلى موسى عليه السلام لا يلائم المقام.

3.1. مفهوم الأثر في التفسير

الأثر في اللغة: قال ابن فارس: "الهمزة والتاء والراء، له ثلاثة أصول: تقديم الشيء، وذكر الشيء، ورسم الشيء الباقي."¹³ وجاء في الصحاح: "الأثر - يَفْتَحْتَيْنِ - مَا بَقِيَ مِنْ رَسْمِ الشَّيْءِ وَضَرْبَةِ السَّيْفِ، وَسُنُّ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ."¹⁴ وورد في المعجم الوسيط: (أثر) فيه: ترك فيه أثراً، و(تأثر) الشيء ظهر فيه الأثر، وبالشيء تطبع فيه، والشئ تبع أثره.¹⁵

فإن للأثر عدة معانٍ منها: ما ترك المؤثر في المؤثر فيه سواء كان مادياً، نحو ما ترك ضربة السيف على المضروب، أو معنوياً نحو التطبع على خصلة.

ويقصد بالأثر في هذا البحث ما ينتج عن معاني القراءات من كشف عن مراد الله تعالى، بحيث لا تكفي فيه قراءة واحدة. فكان إحدى القراءات قد أفردت معنى للقراءة الأخرى، وعند النظر في القراءات في المحل المعين يكتمل المعنى الذي أراده الله -تعالى-، من حيث تقويتها لما أفادته القراءة الأولى، أو من حيث إزالتها الإشكال، أو توضيح ما أجم فيها، أو ما أشبه ذلك، والله تعالى أعلم.

2. أثر القراءات القرآنية في التفسير عند التبريزي

إن الذي يقرأ تفسير التبريزي يلاحظ بشكل واضح أنه عني بالقراءات القرآنية اعتناءً بارزاً، حيث أعملها في قضايا شتى. ويأتي في هذا المبحث تفاصيل ذلك مع ذكر الأمثلة الموضحة لكل نوع منها؛ لتؤكد على معنى واحد وتزيل الاحتمالات الأخرى كما صرح به بحثنا "نظرية الوحدة المعنوية للقراءات القرآنية دراسة في توجيه القراءات المتواترة" في محله،¹⁶ أو على توسيع المعنى المذكور في قراءة بذكر قراءات أخرى.

1.1. أثر القراءات في اللغة والنحو والصرف

ويأتي في هذا المطلب الأمثلة على ذلك، ودراستها، وبيان ثمره اختلاف القراءات فيها.

1.1.1. أثر القراءات في توسيع المعنى للآية

في تفسير التبريزي أمثلة لذلك كثيرة، منها قوله في تفسير قوله تعالى: "قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ¹⁷ تَأْمُرُكَ أَنْ

11 طه 96/20

12 التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 274a.

13 أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (د. م.، دار الفكر، 1399هـ - 1979م)، 53/1.

14 محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، (بيروت - صيدا: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، 1420هـ - 1999م)، 13.

15 إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (مصر: دار الدعوة، 1425هـ - 2004م)، 5/1.

16 ينظر: محمد مجلي الربابعة وسليمان الدقور، نظرية الوحدة المعنوية للقراءات القرآنية دراسة في توجيه القراءات المتواترة، المجلة العلمية لجامعة

القصيم (مجلة العلوم الشرعية) 2/8، 425-454.

17 تابع المؤلف قراءة الجمع في تفسيره.

تَبْرُكُ مَا يَعْبُدُونَ آيَاتِنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ" 18 حيث قال:
 "استعباد؛ لأن يكون داعي عقلي يأمُرُهُ بالتكليف بِرَبِّكَ عِبَادَةَ الْأَصْنَامِ، وَحَصُّوا الصَّلَاةَ بِالذِّكْرِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ
 كَثِيرُ الصَّلَاةِ. وَلِذَلِكَ جَمَعُوها، وَقُرئَ بِالْإِفْرَادِ. وَمَقْصُودُهُمُ اسْتِهْزَاءُ بِهِ وَالتَّهْكِيمُ بِصَلَوَاتِهِ. وَتَقْدِيرُ الْعِبَارَةِ: تَأْمُرُكَ
 بِتَكْلِيفِ أَنْ تَبْرُكَ، فَحَذَفَ الْمُضَافُ وَأَقِيمَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ مَقَامَهُ لَوْضُوحِ الْأَمْرِ؛ لِأَنَّ الْمُرَّةَ لَا يُكَلِّفُ بِفِعْلٍ غَيْرِهِ." 19
 القراءات في الآية:

قَرَأَ حَمْرَةُ وَالْكَسَائِيُّ وَخَلْفٌ وَحَفْصٌ (أَصْلَاتُكَ) بِحَذْفِ الْوَاوِ عَلَى التَّوْحِيدِ.
 وَقَرَأَ الْبَاقُونَ بِإِثْبَاتِهَا عَلَى الْجُمُعِ (أَصْلَوَاتُكَ). 20

وذكر في حجة من جمع لفظ (أصلواتك) أنها مكتوبة في المصحف بالواو 21 لكن هذا الأمر قد يكون حجة لمن قرأ بإفراده حيث كان يكتب مفرد الصلوات أيضاً بالواو على شكل: صلوة، والله أعلم.

ثمرة اختلاف القراءتين: قراءة الجمع تشير إلى كثرة صلوات شعيب عليه السلام وقراءة الإفراد تشير إلى استهزاء قومه به وتهكمهم بصلواته كما أفاده التبريزي. فالقراءتان تقدمان حقيقتين اثنتين عن تعامل شعيب -عليه السلام- في دعوته وتعامل قومه معه. لكن هناك إشكال في الجزم على أن المراد بقراءة (أصلواتك) الإفراد الذي يفهم منه استهزاء القوم؛ لأن قراءة الجمع تستوجب حمل اللفظ المفرد على اللفظ الجمع بحيث تكون صلواته هي الأمرة لا صلاة واحدة. فيكون المراد من لفظ (أصلواتك) جنس الصلاة كما صرح به فخر الدين الرازي (ت: 1210/606) في تفسير قوله تعالى: "إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ" 22 حيث قال: "قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم إن صلواتك بغير واو وفتح التاء على التوحيد، والمراد منه الجنس، وكذلك في سورة هود." 23

فعلى ذلك يُجمل قراءة الإفراد على الجمع، ومعنى الجمع يطابق مع المقام حيث كان شعيب -عليه السلام- دعاهم إلى إيفاء المكيال والميزان بالقسط، وعدم البخس في أشياء الناس، وعدم الفساد في الأرض، كما قال تعالى: "وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ" 24 فهذه الأمور كلها من جملة ما أمرته الشريعة التي كُتبت عنها بعبارة (الصلوات)؛ لذلك وصف سيد قطب أحوال القوم بالتصور السقيم لارتباط الشعائر بالعقيدة حيث قال:

"فهم لا يدركون- أو لا يريدون أن يدركوا- أن الصلاة هي من مقتضيات العقيدة، ومن صور العبودية والدينونة. وأن العقيدة لا تقوم بغير توحيد الله، ونبذ ما يعبدونه من دونه هم وآباؤهم، كما أنها لا تقوم إلا بتنفيذ شرائع الله في التجارة وفي تداول الأموال وفي كل شأن من شؤون الحياة والتعامل. فهي لحمة واحدة لا يفترق فيها الاعتقاد عن الصلاة عن شرائع الحياة وعن أوضاع الحياة." 25

2.1.2. أثر القراءات في تصريف الكلمات

قال التبريزي في تفسير قوله تعالى: "إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ" 26: "من الذين أخلصهم الله. وقُرئ بكسر اللام، أي: من الذين أخلصوا دينهم لله." 27
 القراءات في الآية:

(المخلصين): قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر ويعقوب بكسر اللام.

18 هود 87/11

19 التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 219b.

20 محمد بن محمد ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، (بيروت: لبنان، دار الكتاب العلمية)، 290/2.

21 ينظر: عبد الرحمن بن محمد، ابن زنجلة، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، (دار الرسالة)، 348.

22 التوبة 103/9.

23 محمد بن عمر الرازي، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420 هـ)، 136/16.

24 هود 85/11.

25 سيد قطب، في ظلال القرآن، (بيروت: دار الشروق، الطبعة السابعة عشر - 1412 هـ)، 1919/4.

26 يوسف 24/12.

27 التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 224b.

(المخلصين): وقرأ أبو جعفر ونافع وعاصم وحزمة والكسائي وخلف بفتح اللام.²⁸
حجة القراءة الأولى: على أنه اسم فاعل من (أخلص) الثلاثي المزيد بالهمزة؛ لأنهم أخلصوا أنفسهم لعبادة الله -تعالى-.²⁹

وحجة القراءة الثانية: اسم مفعول، من (أخلص)؛ لأن الله -تعالى- أخلصهم، أي اختارهم لعبادته.³⁰
يلاحظ أن التبريزي فسر الآية حسب القراءتين، وقد يخطر بالبال هنا سؤال وهو: هل المراد بيان أن يوسف عليه السلام- كان مخلصاً في ذاته أم بيان أن الله تعالى أخلصه فصار مخلصاً؟ الجواب مكنونٌ في ثمره الخلاف، وهي الجمع بين القراءتين حيث إن الإخلاص حصلة ذات بُعْدَيْنِ اثنين لا ينفك أحدهما عن الآخر. يتعلّق البُعد الأول بالله -سبحانه تعالى-، والبُعد الثاني يتعلّق بالعبد المكلف، فلا يُتصور إخلاصاً بدون جُهدٍ من العبد، كما لا يُتصور بدون توفيقٍ من الله تعالى. فعلى العبد أن يختار وحدانية أولاً، ثم -بموجب اختياره- أن يلجأ لله وحده في جميع أموره، حتى يوقفه الله -تعالى- إلى الإخلاص، ولذلك قال يوسف -عليه السلام- لما عُلقَت الأبواب واختلى بامرأة العزيز: "مَعَادَ اللَّهِ"³¹، يعني هو لم يَخْتَرْ ما هو أحمبُ إلى نفس كثير من الناس، بغضِّ النَّظَرِ إلى كونه كبيرةً عند الله -تعالى-، بل اختار ما يرضى عنه ربه، ثم وقفه الله تعالى إلى الخلاص من السوء والفحشاء كما قال تعالى: "كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ"³².

مثال على أثر القراءات الشاذة في تصريف الكلمات قول التبريزي في قول الله تعالى: "وَأِنْ جُفْتُمْ أَلَّا تُقْسِبُوا فِي التِّيَامِي"³³: "وقرى (تُقْسِبُوا) بفتح التاء³⁴ على أن تكون (لا) مزيدة؛ أي: إن خفتهم أن تجوروا، من قَسَطَ يُقْسِطُ قُسُوطًا إذا جار وعدل عن الحق، ومنه: "وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا"³⁵، والأول من أَقْسَطَ يُقْسِطُ إذا عدل في الأمر من القسِط ومنه: "إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ"³⁶³⁷.

كما هو واضح أن التبريزي فسر الآية وفق القراءة المتواترة في قوله تعالى: "تُقْسِبُوا" بمعنى عدل من "أَقْسَطَ" ثم وضح معناه على حسب القراءة الشاذة (تُقْسِبُوا) بفتح التاء بمعنى "جار"، فحمل "لا" على أنها مزيدة؛ للجمع بين القراءتين. فالقارئ تفسير التبريزي يلاحظ أنه يُعمل القراءات القرآنية -سواء كانت متواترة أم شاذة- في التفسير.³⁸

3.1.2. أثر القراءات في بيان إرجاع الضمائر

إن من المواضيع التي اختلفت فيها القراء قراءة الأفعال، مثل قراءتها على صيغة الخطاب، أو على الغيبة، أو على الجمع، أو على الأفراد، ونحو ذلك. ويتولد عن هذا الاختلاف اختلاف مرجع كل ضمير تحتوي عليها تلك الصيغة. يلاحظ ذلك الأمر عند التبريزي حيث يحاول أن يبيّن المراد من القراءتين، فيحمل ما هو أبعد للسياق على ما هو أوفق للسياق، كما في المثال الآتي:

²⁸ أحمد بن موسى بن مجاهد، كتاب السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، (مصر: دار المعارف، 1400هـ)، 348؛ أحمد بن الحسين بن مهران النيسابوري، المبسوط في القراءات العشر، تحقيق: سبيع حمزة حاكمي، (دمشق: مجمع اللغة العربية، 1981 م)، 246، وعبد الفتاح بن عبد الغني، البذور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، (بيروت/لبنان: دار الكتاب العربي)، 162.

²⁹ ينظر: محمد محمد محمد سالم محيسن، المهذب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1417هـ/1997م) 48/2.

³⁰ ابن زنجلة، حجة القراءات، 359؛ محمد محمد محمد سالم محيسن، الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر، (بيروت: دار الجيل، 1417 هـ - 1997 م)، 326/2.

³¹ يوسف 23/12.

³² يوسف 24/12.

³³ النساء 3/4.

³⁴ قراءة شاذة قرأ بها إبراهيم النخعي ويحيى بن وثاب. ابن خالويه، الحسين بن أحمد (المتوفى: 370هـ)، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، (القاهرة: مكتبة المتنبى)، 31.

³⁵ الجن 15/72.

³⁶ الممتحنة 8/60.

³⁷ التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 126b.

³⁸ يُنظر للمزيد من الأمثلة: التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 121b، 128a، 162a.

في تفسير قوله تعالى: "قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ"³⁹ قال التبريزي: "البصارة بمعنى العلم، أو بمعنى الرؤية. وقرئ (تَبَصَّرُوا) على الخطاب، كأنه خاطب الكل وأراد الأكثر، وإلا فكيف يصح له أن يخاطب موسى بذلك، وإسناد الجهل إليه لا يلائم المقام؛ ولذلك رُجِّحَ قراءة الغيبة على قراءة الخطاب."⁴⁰

القراءات المتواترة في الآية:

(تَبَصَّرُوا): قرأ حمزة، والكسائي، وخلف، بالياء على الخطاب.

(يَبْصُرُوا): وقرأ الباقون بالياء على الغيبة.⁴¹

حجة القراءات في الآية السابقة: ذُكر في حجة قراءة الخطاب أنه مراعاة الخطاب في كلام موسى⁴² -عليه السلام- في قوله تعالى: "قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ"⁴³، وفي حجة قراءة الغيبة أن الفعل مسند إلى ضمير الغائبين وهم: (بنو إسرائيل).⁴⁴

الإشكالية: إن هناك إشكالية في إرجاع الضمير في (يبصروا)، وهي أنه هل خاطب السامري موسى عليه السلام ومن معه، أم قصد بني إسرائيل من دون موسى عليه السلام؟ وأن مواجهة موسى عليه السلام بالخطاب يؤدي إلى اتهامه بالجهل، وكأن السامري أعلم منه، وأما بقراءة الغيبة، فإنه لا حرج في أنه يكون على علم لا يعلمه بنو إسرائيل، ومن هنا كان لا بد من حل الإشكال.

حل الإشكالية: حمل التبريزي قراءة الخطاب على إرادة السامري الأكثر؛ لعدم تجويزه أن يخاطب السامري في كلامه هذا موسى -عليه السلام- لما فيه من التجهيل غير اللائق بالمقام، وعلل ذلك بعدم موافقة هذا الخطاب للمقام، وبالتالي بين أنه رُجِّحَ قراءة الغيبة على قراءة الخطاب. ويفهم من تأويله أنه لا يجوز أن يكون المراد من الضمير المستتر بني إسرائيل وموسى -عليه السلام- في الوقت نفسه، فحمل القراءتين على معنى واحد.

بعد إمعان النظر في سياق هذه الآية يلاحظ أن موسى -عليه السلام- يرجع إلى قومه فيبدأ الحوار بينهما كما يفهم من قوله تعالى: "فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا"⁴⁵ ثم يشرع موسى -عليه السلام- يخاطب هارون -عليه السلام- أولاً، ثم يتجه إلى السامري قائلاً: "فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ"⁴⁶ وبعد ذلك بدأ السامري يُخَبِّرُ عما حدث بينه وبين بني إسرائيل: "قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي"⁴⁷.

قال ابن كثير في بيان الحوار الدائر بينهما: "ثم أقبل موسى على السامري قال: 'فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ'⁴⁸ أي: ما حملك على ما صنعت؟" قال: "بصرت بما لم يبصروا به"⁴⁹ أي رأيت جبرائيل وهو راكب فرساً "فقبضت قبضة من أثر الرسول"⁵⁰ أي: من أثر فرس جبرئيل."⁵¹

وبناءً على ما سبق يجب توجيه القراءتين إما على خطاب موسى -عليه السلام- وعندها تحتاج إلى رفع

39 طه 96/20.

40 التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 274a.

41 محمد بن محمد، ابن الجزري، شرح طيبة النشر في القراءات، تحقيق: أنس مهرة، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420 هـ - 2000 م)، 276.

42 يُنظر: ابن الجزري، شرح طيبة النشر في القراءات، 276.

43 طه 95/20.

44 محسن، الهادي، 50/3.

45 طه 86/20.

46 طه 95/20.

47 طه 96/20.

48 طه 95/20.

49 طه 96/20.

50 طه 96/20.

51 إسماعيل بن عمر بن كثير، قصص الأنبياء، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، (القاهرة: مطبعة دار التأليف، 1388 هـ - 1968 م)، 122/2.

"الجهل المتوهم فيه" من خلال القراءة الأخرى التي بالعبية، أو على خطاب بني إسرائيل بحضرة موسى -عليه السلام-؛ ليتوافق مع القراءة الأخرى.

مثال على إعماله القراءات الشاذة في إرجاع الضمائر، قول التبريزي في تفسير قوله تعالى: "إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ 52 حيث قال: "أي: أول بيت وُضِعَ لعبادة النَّاسِ، والواضع هو الله بدليل قراءة (وَضَعَ) 53 على البناء للفاعل. 54"

كما يلاحظ أن القراءة المتواترة (وَضِعَ) مبنية على ما لم يُسمَّ فاعله، فالفاعل غير معيّن فيحتمل الله -تعالى- أو إبراهيم -عليه السلام- المذكور في الآية السابقة. فأعمل المؤلف القراءة الشاذة المنسوبة إلى بعض الصحابة الكرام -رضي الله عنهم-؛ لإفادة أنّ الواضع هو الله -تعالى-.

ولاحظ هذا المعنى كثير من المفسرين حيث اكتفى بعضهم ببيان أنّ الواضع هو الله، كالنسفي 55 والبيضاوي، 56 وأبي السعود، 57 والآلوسي. قال الآلوسي:

"والواضع هو الله -تعالى-، كما يدل عليه قراءة من قرأ (وَضَعَ) بالبناء للفاعل؛ لأن الظاهر حينئذ أن يكون الضمير راجعاً إلى الله -تعالى-، وإن لم يتقدم ذكره سبحانه صريحاً في الآية، بناء على أنّها مستأنفة، واحتمال عوده إلى إبراهيم -عليه السلام-؛ لاشتهاره ببناء البيت، خلاف الظاهر. 58"

إلا أنّ بعضهم نفى دلالة قراءة المبنية للمعلوم على أنّ الواضع هو الله، نحو الشهاب الخفاجي حيث قال: "وقوله: (ويدل عليه أنه قرئ على البناء للفاعل)؛ لأنّ الظاهر أن الضمير راجع إلى الله إن لم نعتبر الذكّر السابق في قوله: "صَدَقَ اللهُ"؛ 59 لكون الآية مستأنفة، وإلا فهو المتبادر أيضاً فلا يرد عليه: أنه يحتمل رجوعه لإبراهيم -عليه الصلاة والسلام-، فلا دلالة للقراءة عليه. 60"

وهناك إشكال: أنّ القراءة المتواترة لم تدلّ على الواضع للبيت، والقراءة الشاذة فيها إشارة إلى أنّ الواضع هو الله -تعالى-، وتكملة الآية تعزّز هذا الاتجاه: "فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ"، 61 ولكنها لا تمنع من إرادة أن يكون الواضع إبراهيم -عليه السلام-.

وما جاء في الحديث الشريف الذي رواه البخاري من كلام إبراهيم -عليه السلام- يسلّط الضوء على الموضوع: "قَالَ: يَا إِسْمَاعِيلُ، إِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي بِأَمْرٍ، قَالَ: فَاصْنَعْ مَا أَمَرَكَ رَبُّكَ، قَالَ: وَتُعِينُنِي؟ قَالَ: وَأُعِينُكَ، قَالَ: فَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي أَنْ أَنْبِيَ هَا هُنَا بَيْتًا. 62"

فالواضح أن إبراهيم -عليه السلام- -إنّما قام ببناء البيت الحرام تلبيةً لأمر ربه كما صرح عليه جمهور المفسرين. 63

52 آل عمران 96/3.

53 قراءة شاذة: قرأ بها عكرمة وابن السميع. ينظر: محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، البحر المحيظ في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420 هـ)، 268/3؛ أحمد بن يوسف، الدر المنصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط، (دمشق: دار القلم)، 314/3؛ عمر بن علي بن عادل، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (بيروت/البنان: دار الكتب العلمية، 1419 هـ -1998م)، 396/5.

54 التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 113b.

55 ينظر: عبد الله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: يوسف علي بدوي ومجي الدين ديب مستو، (بيروت: دار الكلم الطيب، 1419 هـ - 1998 م)، 275/1.

56 ينظر: عبد الله بن عمر البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ)، 29/2.

57 ينظر: محمد بن محمد العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 60/2.

58 محمود بن عبد الله الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ)، 221/2.

59 آل عمران 95/3.

60 أحمد بن محمد الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي، (بيروت: دار صادر)، 46/3.

61 آل عمران 97/3.

62 محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، 1422 هـ)، كتاب "أحاديث الأنبياء"، رقم الحديث: (3364)، 144/4.

63 ينظر: محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 2000 م)،

بناءً على ما تقدم يمكن القول بأن القراءتين تُحمل على معنى واحدٍ: إما أن يكون (الوضع) عائداً إلى الله - تعالى-، ويكون الاحتمالُ يكون (الوضع) عائداً إلى إبراهيم عليه السلام من باب الإسناد الحقيقي؛ إذ هو الذي قام به لكنه بأمر الله تعالى، أو على أنّ الواضع هو إبراهيم -عليه السلام-، وإسناد (الوضع) إلى الله من باب المجاز العقلي؛ إذ إنّ إبراهيم عليه السلام أقام البناء عن أمرٍ من الله تعالى.

2.2. أثر القراءات في الأحكام الشرعية

1.2.2. أثرها في الأحكام الاعتقادية

ويندرج تحت الأحكام الاعتقادية: ما يلزم المكلف باعتقاده من أحكام الوحدانية، والتبوت، والغيبيات، وفق ما جرى عليه علماء التوحيد.⁶⁴

قال التبريزي في تفسير قوله تعالى: "إِنَّ تَحْرِيصَ عَلَيَّ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ"⁶⁵:
 "لأنه غير مُستحقٍ للهداية، بل مُستحقٌ للضلالة كما قال: "حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ"⁶⁶، فلذلك يُريدُ ضلالته دون هدايته، هذا عند الأشاعرة، وأما عند المعتزلة فمعناه: أن الله لا يهدي من يُخذلُه وَيُزَكُّهُ على ضلالته؛ على تأويل الإضلال بالخذلان. وقرئ (لا يُهدى) على البناء للمفعول على معنى: لا يُقدِرُ على هداية مَنْ يُضِلُّهُ اللهُ أحدٌ، لا أنت ولا غيرك، فلا فائدة في جِزْصِكِ على هُداهم."⁶⁷

القراءات المتواترة في الآية:

(يُهدى): قرأ أبو جعفر، ونافع، وابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، ويعقوب، بضم الياء وفتح الدال.

(يَهْدِي): وقرأ عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف، بفتح الياء وكسر الدال.⁶⁸

حجة القراءات الواردة في الآية: قَالَ الْكَسَائِيُّ:

فِيهِ وَجْهَانٌ: أَنَّ اللَّهَ إِذَا كَتَبَ عَبْدًا شَقِيحًا فَإِنَّهُ لَا يَهْدِيهِ كَقَوْلِهِ: "وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ"⁶⁹ وَكَانَ مُجَاهِدٌ -رَحِمَهُ اللَّهُ- يَقُولُ: أُرْبَعَةٌ أَشْيَاءُ لَا تُعَيَّرُ: الشَّقَاءُ، وَالسَّعَادَةُ، وَالْحَيَاءُ، وَالْمَوْتُ، وَالْوَجْهُ الْآخِرُ: أَنَّ اللَّهَ -جَلَّ وَعَزَّ- مَنْ يُضِلُّ لَا يَهْدِي، أَيْ لَا يَهْتَدِي، وَالْعَرَبُ تَقُولُ: هَدَاهُ اللَّهُ فَهَدَى وَاهْتَدَى؛ لِعَنَّانٍ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، فِي مَوْضِعٍ رَفَعَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ، وَعَلَى الْقَوْلِ الْأَوَّلِ نَصَبٌ. وَقَرَأَ الْبَاقُونَ (فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي) بِضَمِّ الْيَاءِ وَفَتْحِ الدَّالِ عَلَى مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ أَيْ: مَنْ أَضَلَّهُ اللَّهُ لَا يَهْدِيهِ أَحَدٌ. عَنِ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قِيلَ لَهُ: (فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يَضِلُّ)، قَالَ: مَنْ أَضَلَّهُ اللَّهُ لَا يَهْدِي، وَحِجَّتُهُمْ قِرَاءَةُ أَبِي: (لَا هَادِي لِمَنْ أَضَلَّهُ اللَّهُ)، مِثْلُ: لَا يَهَانُ مَنْ أَكْرَمَهُ اللَّهُ، وَ(مَنْ) فِي مَوْضِعٍ رَفَعَ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ.⁷⁰

الإشكالية: في القراءة الأولى نسبة عدم هداية مَنْ يُضِلُّهُ اللهُ إلى الله تعالى، وفي الثانية احتمال أنه إليه تعالى وإلى غيره.

ثمرة اختلاف القراءات: كما يُفهم من كلام التبريزي أفادت القراءة المبنية للمعلوم (لا يهدي) أنه من أجل سَعْيِ الضَّالِّينَ فِي سَبِيلِ الضَّلَالَةِ، وَعَدَمِ اتِّبَاعِهِمْ إِلَى الْحَقِّ، وَاسْتِحْقَاقِهِمْ لِلضَّلَالَةِ؛ لَا يُرِيدُ اللهُ هِدَايَتَهُمْ فَلَا يَهْدِيهِمْ. وأما القراءة المبينة للمفعول أفادت أن من أضله الله لا يهديه أحدٌ، يعني لا يقدر على هدايته لا نفسه ولا

67/3؛ الرازي، مفاتيح الغيب، 219/23؛ إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة (دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ - 1999م)، 431/1.

64 محمد حبش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية (دمشق: دار الفكر، 1419 هـ - 1999 م)، 122.

65 النحل 37/16.

66 النحل 36/16.

67 التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 244b.

68 ابن مجاهد، السبعة في القراءات، 372؛ النيسابوري، المبسوط في القراءات العشر، 263؛ القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر

المتواترة، 179.

69 البقرة 258/2.

70 ابن زنجلة، حجة القراءات، 389.

غيره إذا لم تتعلق إرادة الله تعالى بمدايته، وبالتالي يكون الهادي هو الله تعالى، وذلك يكون عن طريق حمل قراءة ما لم يُسمِّ فاعله على ما سُمِّي فاعله.

مثال آخر على أثر القراءات في الأحكام الاعتقادية من تفسير التبريزي:

قال تعالى: "وَيَقُولُ أَيُّ شُرَكَائِي الَّذِينَ كُنْتُمْ تُشَاقِقُونَ فِيهِمْ".⁷¹ قال التبريزي في تفسير الآية:

"أي: تُعَادُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَمُخَاصِمُوهُمْ فِي شَأْنِهِمْ. أَضَافَ الشُّرَكَاءَ إِلَى نَفْسِهِ حِكَايَةً لِإِضَافَتِهِمْ؛ لِئَوْجُوحِهِمْ بِهَا عَلَى طَرِيقِ الاسْتِهْزَاءِ بِهِمْ. وَقَرَأَ (تُشَاقِقُونَ) بِكَسْرِ النُّونِ عَلَى مَعْنَى: تُشَاقِقُونِي؛ لِأَنَّ مُشَاقَّةَ الْمُؤْمِنِينَ كَمُشَاقَّةِ اللَّهِ تَعَالَى."⁷²

القراءات المتواترة في الآية:

(تُشَاقِقُونَ): قرأ نافع بكسر النون،

(تُشَاقِقُونَ): والباقون بفتحها.⁷³

حجة القراءات: قال ابن زنجلة: "قرأ نافع (تشاققون فيهم) بكسر النون أراد تشاققوني، أي: تعادوني فحذف إحدَى النونين استتقالاً للجمع بينهما وحذف الياء اجتزاءً بالكسرة، وقرأ الباقون (تشاققون) بفتح النون لا يجعلونه مضافاً إلى النفس، والنون في هذه القراءة علامة الرفع والنون مع الياء المحذوفة في قراءة نافع في موضع النصب."⁷⁴

يعني: أصحاب قراءة الجر لا يجعلون لفظ (تشاققون) إلى النفس بياء المتكلم المحذوف، وحسب قراءة فتح النون يكون المفعول محذوفاً، أي: تشاققون المؤمنين، أو تشاققوني.⁷⁵

ثمرة اختلاف القراءتين: يُفهم من قراءة فتح النون أنَّ هؤلاء الذين لا يؤمنون بالآخرة سوف يُسألون عن مُشَاقَّتِهِم الرِّسَلِ والمؤمنين. تظهر ثمرة اختلاف هاتين القراءتين في تغيير حركة واحدة نَتَجَّ عنها حكمٌ مضمونته: أنَّ إيذاء الرِّسُولِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- ومعاداته وإيذاء المؤمنين ومعاداتهم في مثابة إيذاء الله -تعالى- ومعاداته، حيث أفادت قراءة كسر النون -كما أفاده التبريزي-: "أين شركائي الذين كنتم تُشَاقِقُونِي؟ وإنما تعلقت مشاققتهم بالله على سبيل المجاز؛ لأنهم في الحقيقة كانوا يشاققون الرِّسَلِ والمؤمنين، نحو قوله تعالى: "وَمَنْ يَتَّقِلْهُ عَلَى عَقَبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً"⁷⁶ وقوله: "وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ"⁷⁷ فيتوصل إلى هذا الحكم بعد الاطلاع على القراءتين.

2.2.2. أثر القراءات في الأحكام الفقهية

يندرج تحت الأحكام الفقهية: ما يلزم المكلف اتباعه من الأحكام العمليّة من عبادات، ومعاملات، وأحكام نكاح، وحدود، وجهاد، وفق ما جرى عليه علماء الفقه.⁷⁸ ويلاحظ في تفسير التبريزي أنه يذكر وجوه القراءات، ويستفيد منها في بيان الأحكام كما استفاد منها في قضايا أخرى، إلا أن التبريزي يرجع غالباً إلى القراءات الشاذة في استنباط الأحكام، ولعل سبب ذلك وجود تفسيرات كثيرة في القراءات الشاذة لها أثر في استنباط الأحكام. من أمثلة أثر القراءات المتواترة في الأحكام الفقهية ما يلي:

قال التبريزي في تفسير قوله تعالى: "وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى"⁷⁹:

71 النحل 27/16.

72 التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 244a.

73 ابن مجاهد، السبعة في القراءات، 371-372؛ النيسابوري، المبسوط في القراءات العشر، 263؛ القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، 178.

74 ابن زنجلة، حجة القراءات، 388.

75 عبد الله بن الحسين العكبري، التبيين في إعراب القرآن، تحقيق: علي محمد الجاوي، (عيسى البابي الحلبي وشركاه)، 793/2.

76 آل عمران 144/3.

77 البقرة 57/2.

78 حبش، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، 122.

79 البقرة 125/2.

"على إرادة القول أي: وقلنا نَحْنُذُوا"، والأمرُ للاستحباب دون الوجوب... " ثم قال: وقرأ نافعٌ وابنُ عامرٍ (وَأَتَّخَذُوا) بلفظ الماضي عطفًا على (جَعَلْنَا) أي: واتَّخَذَ النَّاسُ مقامه الموسوم به يعني الكعبة قبلَ بَصُلُونِ إليها.⁸⁰

القراءات في الآية:

(وَأَتَّخَذُوا): قرأ ابن كثير وَعَاصِمٌ وَأَبُو عَمْرٍو وَحَمْرَةُ وَالْكَسَائِيُّ (وَأَتَّخَذُوا) مَكْسُورَةَ الحَاءِ،

(وَأَتَّخَذُوا): وَقَرَأَ نَافِعٌ وَابْنُ عَامِرٍ (وَأَتَّخَذُوا) مَفْتُوحَةَ الحَاءِ.⁸¹

حجة القراءات: قال ابن زنجلة: "حجة قراءة فَتَحَ الحَاءِ أَنَّ هَذَا إِخْتِبَارٌ عَنِ وَلَدِ إِبْرَاهِيمَ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِمْ- أَتَمَّ اتَّخَذُوا مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ مَصْلِي. وحجة من قرأ بكسر الحاء: مَا رُوِيَ فِي التَّفْسِيرِ أَنَّ النَّبِيَّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَخَذَ بِيَدِ عَمْرِ فَلََمَّا أَتَى عَلَى الْمَقَامِ قَالَ لَهُ عَمْرٌ: هَذَا مَقَامٌ أَبِينَا إِبْرَاهِيمَ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ- قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: أَفَلَا نَتَّخِذُهُ مَصْلِي؟ فَأَنْزَلَ اللهُ جَلَّ وَعَزَّ: "وَأَتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًى".⁸²

ثمرة اختلاف القراءتين: كما يلاحظ أن التبريزي أولاً اعتمد على قراءة (وَأَتَّخَذُوا) بكسر الحاء، ثم بَيَّنَّ تفسيره عليه مبيناً أنه أمر استحباب، ثم بعد تفسير الآية ذَكَرَ القراءَةَ بفتح الحاء وذكر المعنى وفق ذلك وهو أنه إخبارٌ عن اتَّخَذَ النَّاسُ مقامه مَصْلِي، مع أنه لم يَشْرُ في توجيه القراءة الأولى إلى تحديد المقام، وحمله في القراءة الثانية على الكعبة لا على المقام المعهود.

كما هو واضح أَنَّ هَاتَيْنِ القراءتين دلَّتَا على المسألة من ناحيتين: أولاً تَمَّ الإخبار بأن النَّاسَ كانوا اتَّخَذُوا من مقام إبراهيم مَصْلِي، ثم بيان حُكْمِ اتَّخَذَ مقامه مَصْلِي في هذه الأمانة حيث لم يُبَيَّحْ لأمة محمد -صلى الله عليه وسلم- كلُّ ما أُبيح في الأمم السابقة، فالناس احتاجوا إلى هذا البيان، فأمرهم الله -حسب قراءة الكسر- أن يَتَّخِذُوا مقامه مَصْلِي كما اتَّخَذَهُ السابقون، ويؤيد هذا المعنى ما رُوِيَ عن عمر -رضي الله عنه- أنه قال: "وافقت ربي في ثلاث" -ومن ضمنها- قوله: "قلت: يا رسول الله لو اتَّخَذت من مقام إبراهيم مَصْلِي؟ فنزلت: "وَأَتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًى"⁸³

وقال القرطبي عن المقام ههنا: "وَأُخْتِلفَ فِي تَعْيِينِ الْمَقَامِ عَلَيَّ أَقْوَالٌ، أَصَحُّهَا: أَنَّهُ الْحِجْرُ الَّذِي تَعْرِفُهُ النَّاسُ الْيَوْمَ الَّذِي يُصَلُّونَ عِنْدَهُ رَكْعَتَيْ طَوَافِ الْفُؤُومِ"⁸⁴ أما المقصود من الصلاة فذهب أكثر العلماء إلى أن الصلاة هنا صلاة الطواف⁸⁵ وفي حكمها قولان: أولهما في أنه واجب⁸⁶ والثاني: أنه سنة.⁸⁷

وأما الأمثلة على استفادة التبريزي من القراءات الشاذة في استنباط الأحكام الفقهية فهي كثيرة في تفسيره منها قوله في تفسير قوله تعالى: "أَوْ امْرَأَةٌ وَهِيَ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ"⁸⁸ حيث قال:

"(أَوْ امْرَأَةٌ وَهِيَ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ) عطف على (رَجُلًا) وضمير (له) للرجل واكتفى بحُكْمِهِ عن حُكْمِ المرأة؛ لدلالة العطف على تشاركهما فيه، والمراد من الأخ والأخت ههنا أولاد الأم. قال صاحب الكشاف: وقد أجمعوا على أن المراد أولاد الأم، ويدل عليه قراءة أبي: (وَهِيَ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنَ الْأُمِّ)، وقراءة سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: (وَهِيَ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ مِنَ الْأُمِّ)."⁸⁹

⁸⁰ التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 61b.

⁸¹ ابن مجاهد، السبعة في القراءات، 170.

⁸² ابن زنجلة، حجة القراءات، 113.

⁸³ أخرجه البخاري في صحيحه، في باب ما جاء في القبلة، (402)، ومسلم في صحيح مسلم، باب من فضائل عمر، (2399)، البخاري، صحيح البخاري، 89/1، مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 1865/4.

⁸⁴ محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ - 1964م)، 112/2.

⁸⁵ ينظر: أحمد بن علي الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: د. عصمت الله عنایت الله محمد وآخرون، (دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، 1431هـ - 2010م)، 527/2.

⁸⁶ أحمد بن علي الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م)، 90/1.

⁸⁷ ينظر: محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبايطي، (مصر: دار الحديث، 1413هـ - 1993م)، 60/5.

⁸⁸ النساء 12/4.

⁸⁹ التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 129b.

كما هو واضح من كلامه اختار التبريزي القول بأن المقصود من (الأخ والأخت) في الآية هما أولاد الأم - وهو قول الجمهور⁹⁰ - معتمداً على قراءتين شاذتين منسوبيتين إلى صحابيين - رضي الله عنهما -.

3.2. أثر القراءات في نقد أقوال العلماء

إن الذي يقرأ تفسير التبريزي يرى أنه لا يكتفي بالنقل، فيختار أحياناً بالأدلة ويناقش وينتقد. ولذلك يلاحظ في تفسير التبريزي أنه يرجح بعض الأقوال أو ينقل بعضها أولاً؛ تفسيراً للآية ثم يذكر المعاني الثانوية التي تحملها الآيات. ومما أعمله في ترجيحاته؛ القراءات القرآنية حيث وظف القراءات في المواضع التي فيها أكثر من احتمال ثم بنى تفسيره وفق ذلك على ما يراه أقوى نظراً إلى القراءات في الآية، لكن لا يرجح ويقدم كل المعاني التي تؤيده القراءات، خاصة إذا كانت شاذة فلا يرجح ما أتدته القراءات أحياناً، ويكتفي ببيان أن القراءة تؤيده فحسب. وفي هذا المطلب تأتي - بإذن الله - أمثلة على ترجيحاته المتعلقة بإعمال القراءات في التفسير، ونقده للأقوال التفسيرية.

1.3.2. في الترجيح بين أقوال العلماء

إن من المراجع التي رجع إليها التبريزي في الترجيح بين المعاني المحتملة، أو تقديم بعضها على بعض: القراءات القرآنية، حيث يلاحظ أنه يوظف القراءات في الترجيح بين المعاني المحتملة أو تقديم بعضها على بعض. مثال ذلك من القراءات المتواترة قوله في تفسير قوله تعالى: "فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا"⁹¹ حيث قال: "فَأَعْتَمَدُ عَلَى حِفْظِهِ، وَأَقْوَضُ أَمْرَهُ"⁹² إليه. و(حَافِظًا) نصبٌ على التَّمْيِيزِ، ويَحْتَمِلُ الْحَالَ. وَتُوَيِّدُ الْأَوَّلَ قِرَاءَةً مِنْ قِرَاءِ (حِفْظًا)."⁹³

القراءات المتواترة في الآية:

(حَافِظًا): قرأ حفص وحزمة والكسائي وخلف وفتح الحاء وألف بعد الحاء وكسر الفاء.

(حِفْظًا): وقرأ الباقون بكسر الحاء وإسكان الفاء.⁹⁴

حجة القراءات: حجة من قرأ على أنه اسم الفاعل قَوْلُهُ -جَلَّ وَعَزَّ- حِكَايَةً عَنِ إِخْوَةِ يُوسُفَ: "وَأِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ"⁹⁵، ولهم حجة أخرى وهي: أن في حرف عبد الله بن مسعود (فَاللَّهُ خَيْرُ الْحَافِظِينَ) جمع حَافِظٍ. وحجة من قرأ على المصدر: قَوْلُهُ: "وَحَفِظُ أَخَانًا"⁹⁶ فَلَمَّا أَضَافُوا إِلَى أَنْفُسِهِمْ قَالَ يَعْقُوبُ (فَاللَّهُ خَيْرٌ حِفْظًا) مِنْ حَفِظِكُمْ الَّذِي نَسَبْتُمُوهُ إِلَى أَنْفُسِكُمْ.⁹⁷

وبالتالي يكون قوله تعالى (حَافِظًا) تمييزاً حسب قراءة (حِفْظًا)، ويكون حالاً حسب قراءة من قرأ (حَافِظًا). ورجح التبريزي القول بأن (حَافِظًا) نصبٌ على التَّمْيِيزِ، ففسر الآية وفق ذلك ثم ذكر المعنى الثاني المحتمل، وهو مبنيٌّ على كونه حالاً، ثم علل ترجيحه بأنَّ قِرَاءَةَ (حِفْظًا) تُوَيِّدُ الْأَوَّلَ، كأنه قال: لذلك فسرت الآية وفق هذه القراءة.

⁹⁰ قال القرطبي: أجمع العلماء على أن الإخوة فيها عني بما الإخوة للأُم؛ لقوله تعالى: "فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثَّلَاثِ". وكان سعد بن أبي وقاص يقرأ (وله أخ أو أخت من أمه). ولا خلاف بين أهل العلم أن الإخوة للاب والأم أو الأب ليس ميراثهم كهذا، فدل إجماعهم على أن الإخوة للمتكبرين في آخر السورة هم إخوة المتوفى لأبيه وأمه أو لأبيه؛ لقوله عز وجل: "وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلَّذَكَرِ مِنْ حِطِّ الْأُنثِيَّتَيْنِ" النساء: 176/4.. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 5/78. ينظر أيضاً لعلاقة التفسير بالفقه والحديث والعقيدة: زهير كاراتاش، القراءات في التفاسير اللغوية تطرب أمودجا، (إسطنبول: كتابي للنشر، 2023م)، 60-66.

⁹¹ يوسف 64/12.

⁹² يعني أمر يوسف.

⁹³ التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 227b.

⁹⁴ ابن مجاهد، السبعة في القراءات، 350؛ النيسابوري، المبسوط في القراءات العشر، 247؛ القاضي، البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، 165.

⁹⁵ يوسف 12/12.

⁹⁶ يوسف 65/12.

⁹⁷ ينظر للتفاصيل: ابن زنجلة، حجة القراءات، 362.

ثمرة اختلاف القراءتين: يُفهم من قراءة (حافظاً) أنّ الحافظَ من أسماء الله الحسنى يرجع المؤمنون إلى الله - تعالى-، ويتضرعون إليه باسمه هذا عند الخوف على أحبائهم، أو غير ذلك من المواقف التي يحتاجون إلى مراعاة الله تعالى باسمه الحافظ. وأما القراءة بـ(حفظاً) فهي تشير إلى أنه لا يوجد أحدٌ أحسن وأقوى من الله -تعالى- في قضية حفظ عبادِهِ، حيث التمييزُ يفيد التركيزَ على قوّة حفظِ الله تعالى وكونِهِ الوحيدِ الأقوى في قضية الحِفْظِ. فكلتا القراءتَيْنِ متكاملانٍ ومتلاحمانٍ بعضهما بعضاً في المعنى.

2.3.2. في نقد أقوال العلماء

كما سبق ذكره أن التبريزي لا يكتفي بالنقل، بل يُتبعه بالنقد، وذلك يظهر أحياناً في أثر القراءات القرآنية في التفسير حيث يحاول أن يشير إلى المعاني المستنبطة من القراءات، وينقد أحياناً المفسرين إذا ذكروا قراءة ولم يشيروا إلى أثرها في المعنى. مثال ذلك قوله في تفسير قوله تعالى: "وَأَذَكَّرَ بَعْدَ أُمَّةٍ"⁹⁸ حيث قال:

"أي: بعد ذِكْرِ الشَّرَائِبِ يوسُفَ وما شاهد منه بعد مدّةٍ طويلةٍ. وإنما سُمِّيت أُمَّةً؛ لأنّها جماعةٌ مُجْتَمِعَةٌ من أجزاء الزّمانِ. وقُرئ (إِمَّةً) بكسر الهمزة وهي التَّعَمُّة، أي: بعد ما أُنْعِمَ عليه بالتَّجَاةِ، كذا قال البيضاوي، لكن لا بدّ أن يُبيِّنَ لهذا التعبيرِ فائدةً ولم يُبيِّنْ. ويمكن أن يُقال: كأنه أراد من التَّعَمَّةِ لآزِمَتِهَا؛ الذي هو الغفلةُ والنَّسيانُ. فكأنه قال: بعد نسيانٍ، ويؤيِّدُهُ ما قرئ (بَعْدَ أُمَّةٍ)⁹⁹ أي: نسيانٍ من أمةٍ يَأْمَهُ أُمَّةً إذا نَسِيَ."¹⁰⁰

القراءة المتواترة في الآية: "بَعْدَ أُمَّةٍ".

القراءات الشاذة في الآية:

(بَعْدَ إِمَّةٍ) بكسر الهمزة وتشديد الميم،¹⁰¹

(بَعْدَ أُمَّةٍ): بفتح الهمزة، وتحفيف الميم، وهاءٍ منونةٍ.¹⁰²

معاني هذه القراءات: قال ابن جني: "قال أبو الفتح: الأُمَّةُ: النسيان، أُمَّةُ الرجلِ يَأْمَهُ أُمَّةً: أي نسي." وال"إُمَّةُ": النعمة؛ أي: بعد أن أنعم عليه بالنجاة."¹⁰³

كما هو واضح من هذه العبارات أنه ذُكرَ لمعنى "الأُمَّة" النسيان ومعنى "الإُمَّة" النعمة كما أشار إلى هذه المعاني البيضاوي،¹⁰⁴ ويلاحظ في كلام التبريزي أعلاه أنه انتقد البيضاوي لعدم ذكره أثر قراءة (بَعْدَ أُمَّةٍ)، وهو ذِكْرُ الشَّيْءِ وإرادةً لآزمته حسب تعبيره، يعني في هذا المقام: ذِكْرُ النِّعْمَةِ وإرادةُ النسيان.

ثمرة اختلاف القراءات: إن القراءات الثلاث المذكورة في هذه الآية كلّ واحد منها أشارت إلى جانب من عدم ذكر الشَّرَائِبِ يوسُفَ -عليه السلام- عند الملك؛ فالقراءة المتواترة أفادت أنّ عدم ذكره أخذ وقتاً، يعني بعد أجزاء من الزمان، ولعلّ سبب ذلك كون الزمان أهم شيء في المسألة. وأما القراءة الشاذة (بَعْدَ إِمَّةٍ) بمعنى بعد نعمة فهي أشارت إلى أنّ ما أنساه في هذه الفترة من زمان هو كان النعمة التي تمتع فيها الشَّرَائِبِ، فبانغماسه إلى النعمة نسي ذِكْرَ يوسُفَ -عليه السلام-. وفيه إشارة إلى أنّ الخوضَ في النِّعَمِ يجعل الإنسانَ ينسى الأمور المهمة سواءً كانت دنيويةً أو أخرويةً.

وأما قراءة (بَعْدَ أُمَّةٍ) بمعنى النسيان فهي أشارت إلى السبب الذي أدى إليه انغماس الشَّرَائِبِ في النِّعَمِ وهو

98 يوسف 45/12.

99 وهي قراءة شاذة نسبت إلى ابن عباس وعكرمة والضحاك والحسن البصري. أخرج القراءة عنهم الطبري في جامع البيان في تأويل القرآن، (122/16)، ينظر أيضاً: أبو محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ)، 249/3؛ عبد الرحمن بن علي الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتاب العربي 1422 هـ)، 443/2.

100 التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 226a.

101 وهي قراءة شاذة نسبت إلى الأشهب العقبلي. عثمان بن جني، المختصب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، (د. م، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1420 هـ-1999 م)، 344/1.

102 وهي قراءة شاذة نسب إلى ابن عباس وزيد بن علي وقتادة والضحاك وأبو رجاء، ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون، 508/6.

103 ابن جني، المختصب، 344/1.

104 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 165/3.

التسيان، أي: أذكر الشرايبي بعد مدة من الزمان لنسيانه، وهو ما سببه اشتغاله بالتعم بعد نجاته من السجن. فالقراءتان الشاذتان بمثابة التفسير لِمَا أفادته القراءة المتواترة.

4.4. أثر القراءات في القضايا البلاغية

1.4.4. أثر القراءات في الوصل والفصل

الوصل عطف بعض الجمل على بعض، والفصل تركه وتمييز موضع أحدهما من موضع الآخر على ما تقتضيه البلاغة.¹⁰⁵ وفي ضوء ذلك نظر كيف وظّف التبريزي القراءات في قوله تعالى: "يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ".¹⁰⁶ قال التبريزي:

"(بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ)¹⁰⁷ بالتَّوَابِ والمزيد عليه، وتنكيرها للتعظيم أي: أيّ نعمة وأيّ فضل، "وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ"¹⁰⁸ عطف على "فَضْلٍ". وقرئ بالكسر على أنّها معترضة؛ للإشعار بأنّ أعمال الكافرين غير نافع لهم."¹⁰⁹

القراءات في الآية: قرأ الكسائي وحده (إِنَّ) بكسر الهمزة، وقرأ الباقون (أَنَّ) بفتحها.¹¹⁰

حجة القراءات: قال ابن خالويه: "الحجة لمن كسر: أنه جعلها مبتدأة. ودليله قراءة عبد الله: (والله لا يضيع) بغير (إِنَّ). والحجة لمن فتح: أنه عطف على قوله: "يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ" يريد: وبأنّ الله..."¹¹¹

يلاحظ أن التبريزي أولاً اكتفى بذكر أنّ الجملة عطفٌ على قوله تعالى: "فَضْلٍ"، وهو إنّما يكون على قراءة الجمهور، أي: قراءة فتح الهمزة (أَنَّ). والمعنى على هذه القراءة: الذين قُتِلوا في سبيل الله يستبشرون: بنعمة من الله وفضلٍ وبأنّ الله لا يضيع أجر المؤمنين.

أما على قراءة كسر همزة (إن) تكون جملة "إن الله لا يضيع أجر المؤمنين" اعتراضية. وبين التبريزي معنى تلك القراءة بأنه يُشعر من حيث اعتراضيتها بأنّ أعمال الكافرين غير نافع لهم.

نتيجة الخلاف: قراءة الفتح تعطي لنا معلومة عن أحوال الذين قُتِلوا في سبيل الله بأنهم يستبشرون بنعمة الله، وفضله، وعدم إضاعته لأعمالهم، وهذا في حالة وصل الجملة بالعطف. وقراءة الكسر تعطينا معلومة أخرى وهي بيان جديد في أنّ الله لا يضيع أجر المؤمنين، وكون هذه الجملة اعتراضية يُشعر - كما أفاده التبريزي - بأنّ أعمال الكافرين غير نافع لهم، وهذه في حالة فصل الجملة بترك عطفه على ما قبلها.

وقد فضل فخر الدين الرازي قراءة التصب على الكسر بأنّها أتم وأكمل معني حيث قال:

"والقراءة الأولى أتم وأكمل؛ لأنّ على هذه القراءة يكون الاستبشار بفضل الله وبرحمته فقط، وعلى القراءة الثانية يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الأجر، ولا شك أنّ المقام الأوّل أكمل؛ لأنّ كون العبد مشتغلاً بطلب الله أتم من اشتغاله بطلب أجر عمله."¹¹²

لكن هنا الاستبشار قد لا يكون بسبب أنّ الله لا يضيع أجر المؤمنين؛ لأن ذلك أمر معلوم أصلاً عندهم، وقد يكون الاستبشار على أن إيمانهم طلع صحيحاً لما نالوا أجرهم كما قال أبو علي:¹¹³

¹⁰⁵ محمد بن عبد الرحمن القرظيني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، (بيروت: دار الجيل، د. ت)، 97/3.

¹⁰⁶ آل عمران 171/3.

¹⁰⁷ آل عمران 171/3.

¹⁰⁸ آل عمران 171/3.

¹⁰⁹ التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 122a.

¹¹⁰ ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، 219؛ النيسابوري، الميسوط، 73.

¹¹¹ الحسين بن أحمد بن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: د. عبد العال سالم مكرم، (بيروت: دار الشروق، 1401 هـ)، 116.

¹¹² الرازي، مفاتيح الغيب، 431/9.

¹¹³ هو الشيخ أبو علي الحسين بن عبد العزيز بن محمد بن أبي الأخوص القرشي الفهري، من أهل غرناطة، وأصله من بلنسية؛ يكنى أبا علي، ويعرف بابن التّأطر، استقر (بالقّة)، مقرأً ومحدثاً، وأقتصر على الخطبة بقصبتها، بضعاً وعشرين سنة. ثمّ خرج من مالقة، فأرّ إلى غرناطة، فولّى قضاء المرية؛ ثمّ قضاء بسطة؛ ثمّ ولي قضاء مالقة. وكان من أهل المعرفة، والدراية، والرّواية الواسعة، والنقّة، والعدالة؛ وتوفّي مؤخرًا عن

"يَسْتَبْشِرُونَ بِتَوْفِيرِ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ، وَوُضُوءِهِ إِلَيْهِمْ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُضَعَّهُ وَصَلَ إِلَيْهِمْ وَمَنْ يَبْخَسُوهُ. وَلَا يَصِحُّ الْإِسْتِبْشَارُ بِأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ؛ لِأَنَّ الْإِسْتِبْشَارَ إِذَا يَكُونُ بِمَا لَمْ يَتَقَدَّمْ بِهِ عِلْمٌ، وَقَدْ عَلِمُوا قَبْلَ مَوْجِبِهِمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ بِأَنَّ اللَّهَ مَا أَضَاعَ أَجْرَهُمْ حَتَّى اخْتَصَمَهُمْ بِالشَّهَادَةِ وَمَنْحَهُمْ أُمَّةَ النِّعْمَةِ، وَحَتَّمْ لَهُم بِالنَّجَاةِ وَالْفَوْزِ، وَقَدْ كَانُوا يَخْشَوْنَ عَلَى إِيْمَانِهِمْ، وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحَاثِمَةِ الْمُخْطِطَةَ لِلْأَعْمَالِ." 114

وحمل الشهاب الخفاجي الأمر على هذا المنوال حيث قال: "البشارة الخبر السار، والاستبشار طلبها، والمعنى هنا على السرور بما علموا من حالهم فاستعمل في لازم معناه." 115 فلا داعي لتفضيل قراءة متواترة على قراءة متواترة أخرى حيث قد لا يظهر وجه القراءة المتواترة عند أحد رغم ظهوره عند غيره.

2.4.2. أثر القراءات في التقديم والتأخير

إنَّ اختلاف القراءات القرآنية بالتقديم والتأخير لم ترد إلا قليلاً، ولم ترد إلا ولها أثرٌ في المعنى. من هذا النوع ما جاء في قوله تعالى: "فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا." 116 قال التبريزي في تفسير هذه الآية:

"وقرئ 'وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا' بالتقديم والتأخير؛ لأنَّ الواو لا توجب ترتيباً، والثاني أفضل، أو يكون المراد مقابلة بعض واستشهاد بعض يعني: أنَّ بعضهم بعد قتل بعض لم يَضَعُوا وَقَاتَلُوا، وفيه من المدح ما لا يخفى. وقرئ (وَقُتِلُوا) بالتشديد للتكثير." 117

القراءات في الآية:

(وَقُتِلُوا وَقَاتَلُوا): قرأ حمزة، والكسائي، وخلف بتقديم (قتلوا) المبني للمفعول على قاتلوا المبني للفاعل. 118

(وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا): والباقون بالعكس.

(قتلوا) بالتشديد: وقرأ ابن كثير وابن عامر بتشديد (قتلوا)، والباقون بالتخفيف. 119

ذهب التبريزي إلى أن الواو هنا ليس للترتيب نظراً إلى القراءة بالتقديم والتأخير. أما قوله: "والثاني أفضل" يحتمل الأمرين -مع أن الأمر الثاني أقوى-:

الأول: أن يكون القتلى أي: الشهادة أفضل من المقاتلة،

والثاني: أن تكون القراءة بالتقديم والتأخير أفضل من قراءة (وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا). وأضاف أن القراءة بالتشديد لإفادة التكثير.

حجّة القراءات الواردة في الآية: حجة قراءة (وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا) واضح، وهي أن المقاتلين قاتلوا في سبيل الله حتى الاستشهاد، وأما حجة القراءة بالتقديم والتأخير فهي للتنبيه على أنَّ بعض المقاتلين قاتلوا مع استشهاد بعضهم في الصفوف.

قال ابن زنجلة:

"فَإِنْ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ: فَإِذَا قُتِلُوا كَيْفَ يُعْتَابُونَ؟ فَالْجَوَابُ: أَنَّ الْعَرَبَ تَقُولُ: قَتَلَ بَنُو تَمِيمِ بْنِ أُسَدٍ إِذَا قَتَلَ بَعْضُهُمْ، فَكَأَنَّهُ يَقْتُلُ بَعْضُهُمْ فَيُقْتَلُ الْبَاقُونَ الْبَاقِينَ. قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَبِيْبٍ 120 هَذِهِ الْقِرَاءَةُ أْبْلَغُ فِي الْمَدْحِ؛ لِأَنَّهُمْ

قَضَاءُ مَالِقَةَ فِي الرَّابِعِ عَشَرَ لِحَمَادَى الْأَوَّلَى سَنَةَ 699 هـ غَفَرَ اللَّهُ لَنَا وَلَهُ. عَلِيٌّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْمَالِقِيُّ الْأَنْدَلُسِيُّ، تَارِيخُ قَضَاءِ الْأَنْدَلُسِ، تَحْقِيقُ لَجْنَةِ إِحْيَاءِ التَّرَاثِ الْعَرَبِيِّ فِي دَارِ الْأَفَاقِ الْجَدِيدَةِ، (بَيْرُوتُ/لُبْنَانُ): دَارُ الْأَفَاقِ الْجَدِيدَةِ، 1403 هـ - (1983م)، 127.

114 أبو حيان، البحر المحیط، 434/3.

115 الخفاجي، شهاب الدين، عناية القاضي، 80/3.

116 آل عمران 195/3.

117 التبريزي، تفسير التبريزي، (داماد إبراهيم باشا، 100)، 124b - 125a.

118 ابن مجاهد، السبعة في القراءات، 221؛ النيسابوري، المبسوط، 173؛ محسن، الهادي، 133/2.

119 ابن مجاهد، السبعة في القراءات، 221؛ النيسابوري، المبسوط، 173؛ القاضي، البدر الزاهرة، 75.

120 هو أحمد بن يحيى بن يزيد بن سيار الشيباني الإمام اللغوي أبو العباس ثعلب النحوي البغدادي ثقة كبير، له كتاب في القراءات وكتاب الفصح، وهو إمام الكوفيين في النحو واللغة، توفي جمادى الأولى سنة إحدى وتسعين ومائتين ودفن بباب الشام من بغداد. شمس الدين أبو الخير ابن الجزري محمد بن محمد بن يوسف، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق: ج. برجستراسر، (بيروت، لبنان): دار الكتب

يُقَاتِلُونَ بَعْدَ أَنْ يُقْتَلَ مِنْهُمْ." 121

نتيجة اختلاف القراءات: قراءة (وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا) تبّهت إلى جهد المجاهدين من المقاتلة التي تنتهي إلى الاستشهاد، وهي مقاتلة بلا تردّد وتوقّف؛ لبيان شجاعتهم ودعمهم لدين الله - عز وجل - حتّى الموت. وأمّا قراءة (وَقُتِلُوا وَقَاتَلُوا) فنّبّهت إلى موقف مهمّ، وهو من أصعب المواقف في حياة الدنيا؛ أي: أن يُقتل بعض المقاتلين في سبيل الله أمام أعين بعض، ومع ذلك ثبات الباقين على المقاتلة حتّى الاستشهاد. كأنهم قاتلوا في سبيل الله مع ظنهم القويّ في أنهم يُقتلون كما قُتل أصحابهم؛ لقلّة عددهم نظراً إلى عدد عدوّهم، أو لأسباب أخرى، وهذا الأمر لا يصبر عليه إلا من أراد لقاء ربه، وسعى في تحقيق ذلك. وإضافةً إلى ذلك وصفت القراءة بالتشديد شدة الأمر عن طريق الإشارة إلى كثرة عدد الشهداء. فيظهر هنا استكمال القراءات الثلاث ببعضها، وإعجاز القرآن الكريم، وبلاغته العظيمة.

الخاتمة

بعد دراسة "أثر القراءات في التفسير عند التبريزي" توصل الباحث إلى النتائج الآتية:

أن التبريزي استفاد من القراءات القرآنية في عدّة قضايا تفسيرية منها: بيان القول الراجح عند اقتضاء الترجيح بين الأقوال التفسيرية، حيث اختار الذي تؤيده القراءات القرآنية، ومناقشة الأقوال التفسيرية، وغير ذلك. وأنّ التبريزي قد اهتمّ بالقراءات الشاذة اهتماماً بالغاً، واستفاد منها في التفسير، وبالتالي تظهر أهميّة القراءات الشاذة في التفسير، وكيفية الاستفادة منها في بيان معاني الآيات.

وأنّ للقراءات القرآنية علاقة وثيقة بإعجاز القرآن الكريم من حيث إثراء معنى الآية بدون اختلاف يؤدّي إلى تضادّ المعاني، كما قال تعالى: "أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ ۖ وَلَوْ كَانُوا مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا"،¹²² وإزالة المعاني المتوهمة.

وأنّ للسياق أهميّة كبرى في بيان أثر القراءات القرآنية في التفسير، وفي الوصول إلى المعاني المستنبطة بعد إمعان التّظر في المعنى المجزري لتلك القراءات، ومنع المعاني التي يُوهم ظاهرها التّعارض بين القراءات المتواترة.

المصادر والمراجع

- الأصبهاني، ميرزا عبد الله أفندي. رياض العلماء وحياض الفضلاء. تحقيق: السيد أحمد الحسيني، اهتمام: السيد محمود المرعشي. إيران: مكتبة آية الله العظمى، (د.ط)، 1403هـ.
- الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني. روح المعاني. تحقيق: علي عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 هـ.
- الأندلسي، علي بن عبد الله الملقبي. تاريخ قضاة الأندلس. تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الأفاق الجديدة. بيروت/لبنان: دار الأفاق الجديدة، 5، 1403هـ - 1983م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح (صحيح البخاري). تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. (د. م)، دار طوق النجاة، 1422هـ.
- بلوط، علي رضا قره وأحمد قره. معجم التاريخ التراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات). تركيا: دار العقبة، 1422هـ.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. تحقيق: محمد المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ.
- التبريزي، عبد الباقي. تفسير التبريزي (تفسير القرآن المجيد). (إسطنبول: المكتبة السلিমانيّة، القسم: داماد إبراهيم باشا، النسخة المصورة الرقم: 100)، ص 1-293.

العلمية، 1427هـ، 2006م، 1/135.

¹²¹ ابن زنجلة، حجة القراءات، 187.

¹²² النساء 82/4.

ترييت، محمد علي. دانشمندان آذربيجان (بالفارسية). اهتمام: غلامرضا طباطبائي مجد. طهران: سازمان للنشر والتوزيع، 1378هـ.

ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف. شرح طيبة النشر في القراءات. تحقيق: أنس مهرة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1420 هـ - 2000 م.

ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف. النشر في القراءات العشر. تحقيق: علي محمد الضباع. بيروت، لبنان، دار الكتاب العلمية، (د. ط)، (د. ت).

ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف. غاية النهاية في طبقات القراء. تحقيق: ج. برجستراسر. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1427هـ، 2006م.

الخصاص، أحمد بن علي. شرح مختصر الطحاوي. تحقيق: عصمت الله عنايت الله محمد وآخرون. المدينة: دار السراج - دار البشائر الإسلامية، 1431 هـ - 2010 م.

الخصاص، أحمد بن علي. أحكام القرآن. تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ/1994م.

الجمال، سليمان بن عمر. الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية. مصر: المطبعة العامرة الشرقية، 1303 هـ. ابن جني، عثمان بن جني الموصلي. المختص. (د. م، وزارة الأوقاف-المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، (د. ط)، 1420هـ-1999م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. زاد المسير في علم التفسير. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1422 هـ. حبش، محمد. القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية. دمشق: دار الفكر، 1419 هـ - 1999 م. أبو حيان، محمد بن يوسف. البحر المحيط في التفسير. تحقيق: صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، (د. ط)، 1420 هـ. ابن خالويه، الحسين بن أحمد (المتوفى: 370هـ)، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، القاهرة: مكتبة المتني، (د. ط)، (د. ت).

ابن خالويه، الحسين بن أحمد. الحجة في القراءات السبع. تحقيق: عبد العال سالم مكرم. بيروت: دار الشروق، ط4، 1401 هـ. الخفاجي، أحمد بن محمد. عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي. بيروت: دار صادر، (د. ط)، (د. ت). الداني، عثمان بن سعيد. التيسير في القراءات السبع. تحقيق: اوتو تيززل. بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1404هـ - 1984م.

رازي، أمين أحمد. تذكرة هفت اقليم (بالفارسية). تصحيح وتعليق: سيد محمد رضا طاهري. طهران: كتابخانه ملا إيران، (د. ط)، 1378هـ.

الرازي، محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح. بيروت/صيدا: المكتبة العصرية، الدار النموذجية، ط5، 1420هـ - 1999م. الرازي، محمد بن عمر. مفاتيح الغيب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، 1420 هـ. الربابعة، محمد مجلي، والدقور، سليمان. (يناير 2015)، نظرية الوحدة المعنوية للقراءات القرآنية دراسة في توجيه القراءات المتواترة. المجلة العلمية لجامعة القصيم (مجلة العلوم الشرعية)، 8(2)، 423-490.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد الدمشقي (ت: 1976/1396). الأعلام. (د.م). دار العلم للملايين، ط15، 2002 م.

ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد. حجة القراءات. تحقيق: سعيد الأفغاني. (د. م)، دار الرسالة، (د. ط)، (د. ت). السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق: الدكتور أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، (د. ط)، (د. ت).


- الشوكاني، محمد بن علي. نيل الأوطار. تحقيق: عصام الدين الصباطي. مصر: دار الحديث، 1413هـ - 1993م.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. (د. م): مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 2000 م.
- ابن عادل، عمر بن علي. اللباب في علوم الكتاب. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1419 هـ - 1998م.
- ابن عطية، عبد الحق الأندلسي. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ.
- العكبري، عبد الله بن الحسين. التبيان في إعراب القرآن. تحقيق: علي محمد الجاوي. (د. م): عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د. ط)، 1976م.
- العمادي، أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط)، (د. ت).
- ابن فارس، أحمد بن فارس. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (د. م): دار الفكر، (د. ط)، 1399هـ - 1979م.
- القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني. البدر الزاهرة في القراءات العشر المتواترة. بيروت، لبنان: دار الكتاب العربي، (د. ط)، (د. ت).
- القرطبي، محمد بن أحمد. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1384هـ - 1964 م.
- القزويني، محمد بن عبد الرحمن. الإيضاح في علوم البلاغة. تحقيق: محمد عبد المنعم خلفاوي. بيروت: دار الجيل، ط3، (د. ت).
- قطب، سيد إبراهيم حسين الشاربي. في ظلال القرآن. بيروت: دار الشروق، ط17، 1412 هـ.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير القرآن العظيم. تحقيق: سامي بن محمد سلامة. (د. م): دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ - 1999 م.
- كاراتاش، زبير، القراءات في التفاسير اللغوية قطرب أمودجاً، (إسطنبول: كتابي للنشر، 2023).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. قصص الأنبياء. تحقيق: مصطفى عبد الواحد. القاهرة: مطبعة دار التأليف، 1388 هـ - 1968 م.
- ابن مجاهد، أحمد بن موسى. كتاب السبعة في القراءات. تحقيق: شوقي ضيف. مصر: دار المعارف، ط2، (1400هـ).
- إبراهيم مصطفى، وآخرون. المعجم الوسيط. مصر: دار الدعوة، ط4، 1425هـ - 2004 م.
- محسن، محمد محمد محمد سالم. الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر. بيروت: دار الجيل، 1417 هـ - 1997 م.
- محسن، محمد محمد محمد سالم. المهذب في القراءات العشر وتوجيهها من طريق طيبة النشر. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1417هـ 1997م.
- نصر آبادي، ميرزا محمد طاهر أصفهاني. تذكره نصر آبادي. طهران: أرمغان للطباعة والتوزيع، 1317هـ.
- السنفي، عبد الله بن أحمد. مدارك التنزيل وحقائق التأويل. تحقيق: يوسف علي بديوي ومحمي الدين ديب مستو. بيروت: دار الكلم الطيب، 1419 هـ - 1998 م.
- النيسابوري، أحمد بن الحسين بن مهران. المبسوط في القراءات العشر. تحقيق: سبيع حمزة حاكمي. دمشق: مجمع اللغة العربية، (د. ط)، 1981 م.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د. ط)، (د. ت).

KAYNAKÇA


- Abdulgâkî Tebrîzî. *Tefsîru't-Tebrîzî* (Tefsîru'l-Çur'ani'l-Mecîd). İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Koleksiyonu, 100, 1a-293a.
- Âlûsî, Mahmûd b. 'Abdullâh el-Hüseynî. *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîr el-Çur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşânî*. thk. 'Alî 'Abdubârî 'Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Bellût, Ali Rıdâ Çarra- Bellût, Ahmed Çarra. *Mu'cemü't-Târîhu't-türâşî'l-İslâmî fi mektebâtî'l-âlem* (el-Mahtutât ve'l-Matbûât). Kayseri: Dârü'l-Akabe, 1422.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. 'Omer el-Şîrâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed 'Abdurrahman el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Buhârî. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cemel, Süleyman b. 'Umer b. Mansûr el-'Acîlî el-Ezherî. *el-Futûhâtü'l-İlâhiyye bitavdîhi tefsîri'l-celaleyni li'd-dekaiki'l-hafiyye*. Mısır: el-Matba'atü'l-'Amiretü's-Şarkiyye, 1303.
- Ceşşâş, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *Âhkâmü'l-Çur'ân*. thk. 'Abdu's-Selâm Muhammed 'Alî Şâhîn. 3 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Ceşşâş, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*. thk. 'İşmetullâh 'Înâyetullah Muhammed vd. 8 Cilt. Beyrut, Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye; Dârü's-Sirâc, 1431/2010.
- Dânî, Ebû 'Amr 'Osmân b. Sa'îd. et-Teyşîr fi'l-Kırâ'âtî's-Seb'. thk. Ütev Terizel. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2. Basım, 1404/1984.
- Ebû Ḥayyân, Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Ḥayyân el-Endelûsî. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsîr*. thk. Şîdkî Muhammed Cemîl. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 1420.
- Ebû's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Muştafâ el-'İmâdî. *İrşâdu'l-'Âkli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbî'l-Kerîm*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî.
- el-Mâlikî el-Endelûsî. *el-Merḳabetu'l-'Ulyâ fimen Yesteḥîḳku'l-Ḳadâ' ve'l-Feteyâ = Târîhu Ḳudâtî'l-Endelus*. thk. Lecnetu 'İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî fi Dârî'l-Âfâḳî'l-Cedîde. Beyrut: Dârü'l-Âfâḳî'l-Cedîde, 5. Basım, 1403/1983.
- Ḥabeş, Muhammed. *el-Çıraatü'l-Mütevâtire ve eşeriha fi'r-Resmî'l-Çur'anî ve'l-Ahkâmî'l-Şer'iyye*. Dimaşk: Dârü'l-Fîkr, 1419/1999.
- Ḥafâcî, Şihâbüddin Ahmed b. Mahmûd. *Înâyetü'l-Ḳadî ve Kifâyetü'r-Raḍî 'alâ tefsîri'l-Beydâvî*. Beyrut: Dâru Şadır.
- İbn 'Âdil, Siracuddîn 'Umer b. 'Alî. *el-Lübâb fi 'Ulûmî'l-Kitâb*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdusselam, Beyrut, Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed 'Abdulḥaḳ b. Gâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muḥarreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbî'l-'Azîz*. thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed. Beyrut. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Osmân b. Cinnî el-Mevşîlî el-Bağdâdî. *el-Muḥteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-Çirâ'ât ve'l-İdâhi 'anhâ*. 2 Cilt. Vezâratu'l-Evkâf, 1420/1999.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris el-Çazvînî. *Mu'cemu Mekâyisî'l-Luga*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dârü'l-Fîkr, 1399/1979.
- İbn Ḥâleveyh, Ebû 'Abdullâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Ḥâleveyh. *Muhtesaru'n fi şevâzî'l-ḳiraât min kitâbî'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî.
- İbn Ḥâleveyh, Ebû 'Abdullâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Ḥâleveyh. *İ'râbu Şelâşîne Sûreten mine'l-Çur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1360/1941.

- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Kesîr ed-Dimeşķî. *Kısaşu'l-Enbiyâ'*. thk. Mustafâ 'Abdulvâhid. Kahire, 1388/1968.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Dâru Taybe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Mihrân, Ebû Bekr Aħmed b. el-Ĥuseyn b. Mihrân en-Nisâbüri. *el-Mebsûṭ fi'l-Kırâ'ati'l-'Aşr*. thk. Subey' Ĥamza Ĥâkîmî. Dımaşk: Mecma'u'l-Luġati'l-'Arabiyye, 1981.
- İbn Mucâhid, Aħmed b. Mûsâ b. el-'Abbâs et-Temîmî Ebû Bekir el-Baġdâdî. *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kırâ'ât*. thk. Şevķî Ğayf. Mısır: Dârü'l-Me'arif, 2. Basım, 1400.
- İbn Zencele, Ebû Zur'a 'Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele. *Ĥucceṭu'l-Kırâ'ât*. Thk. Sa'îd el-Afġanî, Dârü'r-Risâle.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Baġdâdî. *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. thk. 'Abdurrezzâķ el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ĥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed. *en-Neşr fi'l-Kırâ'ati'l-'Aşr*. thk. 'Alî Muhammed ed-Ğabba'. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ĥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed. *Ġâyetü'n-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ'*. thk: G. Bergstraesser: Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1427/2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ĥayr Şemsüddîn b. el-Cezerî Muhammed. *ŞerĤu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâ'ât*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1420/2000.
- İbrâhîm Mustafâ vd. *el-M'uceṃü'l-Vasîṭ*. Mısır: Dârü'd-D'ave, 4. Basım, 1425/2004.
- Ķâḡî 'Abdulfettaħ b. 'Abdulġaniyyi. *el-büdüru'z-Zâhire fi's-Kırâ'ati'l-'Aşri'l-Mütevâtire*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- Karataş, Zübeyir. *Lüġâvî Tefsirlerde Kırâat (Ķuṭrub Örneġi)*, İstanbul: Kitâbî Yayınları. 2023.
- Ķazvîni, Ebû'l-Me'âlî Muhammed b. 'Abdurrahman. *el-İḡâħ fi 'Ulûmi'l-Belâġa*. thk. Muhammed 'Abdulmun'im Ĥafâcî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 3. Basım.
- Ķurtubî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aħmed el-Ĥazrecî. *el-Câmi' li-ĤĤkâmi'l-Kur'an*. thk. Aħmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Ķuṭub, Seyyid İbrâhîm eş-Şâribî. *fi zılâli'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü's-Şurûķ, 17. Basım, 1412.
- Mirza Abdullah Efendi el-İsfahânî. *Riyâḡu'l 'Ulemâ ve Ĥiyâḡu'l-Fuḡalâ*. nşr. es-Seyyid Ahmed el-Ĥuseynî. İran: Mektebetü Âyetullahi'l-Uzmâ, 1403.
- Muħaysın, Muhammed Muhammed Muhammed Sâlim. *el-Ĥâdî ŞerĤu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-Kırâ'ati'l-'Aşr*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1417/1997.
- Muħaysın, Muhammed Muhammed Muhammed Sâlim. *el-Mühezzeb fi'l-Kırâ'ati'l-'Aşr ve tevcîhuhâ min Ṭariķi Tayyibeti'n-Neşr*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1997.
- Muslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Ķuşeyrî en-Nisâbüri. *ŞaĤihu Muslim*. thk. Muhammed Fuâd 'Abdulbâķî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1374/1955.
- Nasrâbâdî, Mîrzâ Muhammed Ṭahir İsfahânî. *Tezkire-i Nasrâbâdî*. Tahran: Armaġan li't-Ṭiba'a ve't-Tevzi', 1317.
- Neseфі, Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aħmed. *Medârikü't-Tenzil ve Ĥakâiku't-Te'vîl*. thk. Yûsuf 'Alî Budeyvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1419/1998.
- Rabâba'a Muhammed - Duķur Süleyman. "Nazariyyetü'l Viḡdeti'l-Ma'neviyye li'l-ķıra'ati'l-ķur'anîyye Dirasetün fi tevcîhi'l-ķıra'ati'l-Mütevâtira." *Mecelletü'l-'Ulûmi'l İslâmiyye*, 8/2, (Ocak 2015), 423-490,

- <https://search.mandumah.com/Record/630373>
- Râzî, Ebû ‘Abdillâh Fahrüddîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 3. Basım, 1420.
- Râzî, Emîn Ahmed. *Tezkire-i Heft İklîm*. thk. Seyyid Muḥammed Rıdâ Tahirî, Tahrân: Kitaphane-i molla İrân, 1387.
- Semîn el-Ḥalebî, Ebü'l-'Abbâs Şihâb ed-Dîn Aḥmed b. Yûsuf b. ‘Abdiddâim. *ed-Dürrü'l-Maşûn fî ‘Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Aḥmed Muḥammed el-Ḥarrâṭ. 11 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Kalem.
- Şevkânî, Muḥammed b. ‘Alî b. Muḥammed el-Yemenî. *Neylü'l-Evtâr*. thk. ‘İşâmuddîn eş-Şabâbî. 8 Cilt. Mısır: Dârü'l-Hadîs, 1413/1993.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân ‘an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. ‘Aḥmed Muḥammed Şâkir. 24 Cilt. Mü'essesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Terbiyet, Muhammed Ali. *Dânişmendân-i Âzerbeycân*, nşr. Gulâmrıdâ Ṭabaṭabaî Mevd, Tahran: Sâzmân Li'n-Neşri ve't-Tevdîf, 1378.
- ‘Ukberî, Ebü'l-Bekâ’ ‘Abdullâh b. el-Hüseyin el-Bağdâdî. *et-Tibyân fî İ'râbi'l-Kur'ân*. thk. ‘Alî Muḥammed el-Becâvî. 2 Cilt. Kahire: ‘İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 1976.
- Zeynuddîn er-Râzî, Ebü ‘Abdullâh Muḥammed b. Ebî Bekr b. ‘Abdulḳâdir el-Ḥaneffî. *Muḥtârû's-Şihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyḥ Muḥammed. Beyrut, Sayda: ed-Dârü'n-Nemûzeciyye, 5. Basım, 1420/1999.
- Zeraklî, Ḥayruddîn b. Maḥmûd b. Muḥammed ed-Dimeşķî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-‘İlm li'l-Melâyîn, 1396/1976.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mehmet Karlı.

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 11 • sayı / issue: 21 • haziran / june 2024 • 281-297

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1501750

توجيه الآيات المتشابهة المتعلقة بمبوط آدم عليه السلام إلى الأرض: دراسة تحليلية

Hız. Âdem'in Yeryüzüne İnişiyile Alakalı Müteşâbih Âyetlerin Te'vili: Analitik Bir Çalışma

Justifying Similar Verses of The Fall of Âdam (as) on Earth: An Analy-tical Study

Esra YILDIRIM

Öğr. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tefsir Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye [id](https://orcid.org/026db3d50) [ror.org/026db3d50](https://orcid.org/026db3d50)

*Lecturer Dr., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic
Sciences Department of Tafsir, Aksaray, Türkiye*

[✉ y.esra63@hotmail.com](mailto:y.esra63@hotmail.com) [id](https://orcid.org/0000-0002-4243-0389) <https://orcid.org/0000-0002-4243-0389>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04.12.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 14.03.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” Atıf / Cite as: Yıldırım, Esra. "Hz. Âdem'in Yeryüzüne İnişiyile Alakalı Müteşâbih Âyetlerin Te'vili:

Analitik Bir Çalışma". *Mütefekkir* 11/21 (2024), 281-297.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501750>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

HZ. ÂDEM'İN YERYÜZÜNE İNİŞİYLE ALAKALI MÜTEŞÂBİH ÂYETLERİN TE'VİLİ: ANALİTİK BİR ÇALIŞMA

الملخص

تحدثت الدراسة عن الآيات الثلاث المتشابهة التي تتناول هبوط آدم عليه السلام إلى الأرض، وقد وردت هذه الآيات في ثلاث سور من القرآن الكريم، سورتين مكيتين وسورة مدنية. وهدفت إلى توجيه الآيات الثلاث المتشابهة لفظياً بما فيها من اختلاف الصيغة، والذكر والإضمار، والزيادة والنقصان، واختلاف الألفاظ. وقد سعت الدراسة للإجابة عن سؤال رئيس، وهو: ما علة الاختلاف بين الآيات التي تتحدث عن هبوط آدم عليه السلام إلى الأرض؟ واقتضت طبيعة هذه الدراسة اتباع المنهج المقارن والمنهج التحليلي؛ إذ أبرزت أوجه الشبه والاختلاف بين الآيات الثلاث، ثم قامت بتحليل هذه الأوجه، إذ حدّدت لون الاختلاف، ثم حاولت الكشف عن علة الاختلاف، وذلك من خلال الإحاطة بسياق الآيات وتتبع المقاطع التي وردت فيها الآيات والبحث في المعاني العامة للسورة، كما استعانت بالمقام الذي نزلت فيه الآيات؛ لتحديد علة الاختلاف. وتوصلت إلى أن كل اختلاف لعل، وكل عبارة في القرآن الكريم وردت في مكانها الأليق الذي يؤدي دوراً في تجلية المعنى الذي أريد التركيز عليه في حدود السياق العام الذي يحيط بتلك الآيات، وأكدت أن القرآن كتاب معجز لا يجوي أي تناقض كان، وأن الاختلافات الواردة بين الآيات المتشابهة ليست من قبيل التناقض، بل التنوع والتكامل والإعجاز.

الكلمات المفتاحية: التفسير، المتشابه اللفظي، التوجيه، السياق، قرينة المقام.

Hiz. Âdem'in Yeryüzüne İnişiyile Alakalı Müteşâbih Âyetlerin Te'vili: Analitik Bir Çalışma

Öz

Bu çalışmada Hz. Âdem'in yeryüzüne inişinden bahseden üç müteşâbih âyet ele alınıp bu üç âyet arasındaki ihtilâfın sebebi incelenmiştir. Bu bağlamda, bu üç âyet arasındaki farklılıkları ortaya çıkarmak, bunların türünü tespit etmek ve sebeplerini ortaya koymak amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda makalede karşılaştırmalı bir analitik yöntem takip edilmiştir. Buna binaen aralarındaki farklılıkları tespit etmek için âyetler lafız ve tertip yönünden karşılaştırılmış, ihtilâfların türü belirlenmiştir. Bu ihtilâfların sebeplerini belirlemek için söz konusu âyetlerin ve bu âyetlerin geçtiği bölümlerin ve sûrelerin siyakları incelenmiştir. Ayrıca bu farklılıkları gerektiren sebeplerin anlaşılmasında rolü bulunan âyetlerin indiği ortamdan da faydalanılmıştır. Sonuç bölümünde ise her bir farklılığın bir sebebe bağlı olduğu ve Kur'ân-ı Kerim'de her bir ifadenin yerinde zikredildiği kanaatine varılmış, Kur'ân-ı Kerim'in hiçbir çelişkiyi barındırmayan mucizevi bir kitap olduğu, benzer âyetler arasındaki farklılıkların çelişki değil; çeşitlilik ve birbirini tamamlayan unsurlar olduğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Lafzî Müteşâbih, Hz. Âdem, Siyâk, Hâl Karînesi.

Justifying Similar Verses of The Fall of Âdam (as) on Earth: An Analytical Study

Abstract

This study presents three similar verses about the fall of Âdam (as), him, to earth and aims to explain the reasons for the differences in these three similar verses. Likewise,

the paper attempts to answer the main question of the reason for the differences between these three verses that are about the fall of Ādam (as) on earth. This study necessitates following an analytical method which compares the verses to extract the differences between them and analyzes these aspects. For this purpose, it examines the context of the verses through the passages and the sūrahs that they are placed to determine the reasons for these differences. The research indeed uses the presumption of status which has an important role in understanding the reasons that require these differences. The conclusion is that every difference is for a reason and every word in the Qur'an falls in its place and the variances among similar verses are not contradictory, but rather an indication of complementary. Therefore, this paper underscores that the Qur'an is a miraculous book not containing any contradictions.

Keywords: Tafsiṛ, Lafzī Mutashābih, Fall of Ādam, Textual Context, Spatial Context.

المقدمة

إن القرآن الكريم كتاب معجز بكل سوره وآياته وتراكيبه وكلماته وحروفه، ونظمه، ولا يحوي أي تناقض، مع ذلك مما يلتفت إليه أن الحدث الواحد قد يرد في القرآن الكريم في مواطن مختلفة باختلافات فيها، واعتنى المفسرون بهذه المسائل حيث أكدوا أن كل ما ورد في القرآن الكريم لعل ولعل دراسة هذه المسائل مما يظهر إعجاز القرآن الكريم، وبهذا تظهر أهمية هذه الدراسة في أنها تحاول الكشف عن علل توجب هذه الاختلافات بين الآيات المقصودة في هذه الدراسة. هي:

الآية الأولى: "قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"¹.

والآية الثانية: "قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ"²

والآية الثالثة: "قَالَ اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَن تَبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى"³.

وسياقي الحديث في هذه الدراسة عن مواطن الاشتراك والاختلاف بين هذه الآيات بما فيه من بيان علة الاختلاف. وقبل الخوض فيما يتعلق بذلك يحسن التطرق إلى تعريف التشابه اللفظي وإلى سياق الآيات المقصودة دراستها وسياق السور التي وردت فيها الآيات.

1. تعريف التشابه اللفظي

التشابه من مادة "شبه"، والشين والباء والهاء أصل واحد يدل على تشابه الشيء وتشاكله لونا ووصفا، واشتبه الأمران، إذا أشكلا، والمشبّهات من الأمور: المشكلات.⁴

و"الشَّبُه والشَّبُه والشَّبِيه: حقيقتها في المماثلة من جهة الكيفيّة، كاللّون والطعم، وكالعدالة والظلم، والشَّبُهَةُ: هو ألا يتميّز أحد الشئيين من الآخر لما بينهما من التشابه، عينا كان أو معنى، قال: وَأُنُوأ بِهِ مُتَشَابِهًا"⁵

واشتبهت الأمور وتشابحت: التبتت لإشباها بعضها بعضاً، وشبه عليه الأمر لُبس عليه، وإياك والمشبهات: الأمور المشكلات.⁶

أما التشابه اللفظي اصطلاحاً فهو إيراد الآيات أو القصص في موضوع واحد في صور شتى.⁷

1 البقرة 38/2.

2 الأعراف 24/7.

3 طه 123/20.

4 أحمد بن فارس، مقاييس اللغة (عمان: دار الفكر، 1399)، 243/3.

5 الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن (دمشق-بيروت: دار القلم-الدار الشامية، 1412)، 443.

6 أبو القاسم الزمخشري، أساس البلاغة (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1419)، 493/1.

7 بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1376، 112/1.

وإيراد الآيات في صور مختلفة يعني أن بين آيات متشابهة اتفاق في الألفاظ والنظم، وكذلك اختلاف في الألفاظ والنظم.

ويظهر الاختلاف المقصود بالتقديم والتأخير، أو بالزيادة أو النقصان، وبالتعريف والتنكير، وبالجمع والتثنية والإفراد، أو بإبدال حرف بحرف غيره، أو في إبدال كلمة بأخرى.⁸

2. سياق قصة آدم عليه السلام في السور الثلاث

إن لكل سورة في القرآن شخصية خاصة بما تُحدّد بسياقها، وتكتسب القصص في شخصية السورة معنى خاصاً، كذلك الآيات والعبارات حتى المفردات، والاختلافات الواردة في المتشابهات تأتي مراعاة للسياق؛ لذلك يمثل سياق السورة أحد أهم معايير توجيه المتشابهات اللفظية. ومن هذا المنطلق لا بد من تحليل سياق قصة آدم عليه السلام في السور التي مرت فيها هذه الآيات الثلاث، فستأتي دراسة هذه السور وفق ترتيب النزول: الأعراف (المكية)، ثم طه (المكية)، ثم البقرة (المدينة).

1.1. سورة الأعراف

سورة الأعراف السورة الأولى نزولاً في الحديث عن آدم عليه السلام،⁹ وبدأت بخطاب لرسول الله عليه السلام وخطاب لقومه الذين يجاهدكم بهذا القرآن. وهي من السور التي تعالج قضية العقيدة.¹⁰

تعرض سورة الأعراف العقيدة عبر مجال التاريخ البشري، وترسم كيفية استقبال البشرية دعوة الإيمان، وتقطع هذه السورة رحلة البشرية مرحلة مرحلة، وتقف منها عند معظم المعالم البارزة¹¹، فإنها بدأت بالإنذار لاتباع الحق، وليس الباطل، ثم استمرت بالحديث عن خروج الشيطان من الجنة مذوّماً مدحوراً لعدم اتباعه أمر الله، ثم بينت هبوط آدم وحواء عليهما السلام من الجنة إلى الأرض نتيجة عدم اتباع أمر الله، وبعد ذلك جاء الإنذار لبني آدم ليكونوا حذرين من فتن الشياطين في اتباع الحق، كما وردت عاقبة من يتبع الحق والباطل في الحياة الآخرة، ومن ثم جاء الكلام عن الحجج الدالة على وحدانية الله، بعد ذلك جاء بيان عواقب من اتبع الضلالة من القرون السابقة في الحياة الدنيا، وانتهت بتوضيح حال من لا يتبع الهدى، و تحذيرهم من اتباع الباطل، وبيان طريقة مواجهة الرسول والمؤمنين الباطل.

بعد دراسة آيات سورة الأعراف ومقاطعها تبين أن الوحدة الموضوعية لسورة الأعراف التي تدور موضوعاتها حولها هي الإنذار من عدم اتباع الحق.

تبدأ قصة آدم عليه السلام في سورة الأعراف بخلق الإنسان وتصويره، وذكر فيها أمر الله الملائكة بالسجود له، فسجدوا للملائكة إلا إبليس، والسؤال عن سبب عدم سجوده له، وجوابه أنه خير من آدم عليه السلام خلقه، وأمر الهبوط لإبليس من الجنة،¹² وطلب إبليس المهلة ثم قبول طلبه، وإقرار إبليس أن هدفه إغواء الناس، وذكر كذلك منهجّه فيه ووعد الله بعقاب إبليس وأتباعه في جهنم.

وبعد ذلك جاء الحديث عن أن يسكن آدم وزوجه الجنة، ومنعهما من الاقتراب من الشجرة، فوسوسة الشيطان لهما لإغوائهما، وطريقة إقناعهما، وإخضاعهما للإغواء، وأكلهما من الشجرة، ونتيجة تجاوزهما حد الله، وتذكير الله لهما بعداوة الشيطان. ثم جاءت توبتهما بالندم والاعتراف بالذنب والاستعانة، فعقب التوبة أمر الهبوط إلى الأرض. وتنتهي قصة آدم هنا، وتستمر السورة بذكر التحذيرات لبني آدم من إغواء الشيطان.

وردت الآية المقصودة في الدراسة في هذا المقطع -وذلك من الآية 19 إلى الآية 25- لبيان هبوط آدم وحواء عليهما السلام من الجنة إلى الأرض نتيجة عدم اتباع أمر الله والاستجابة لوسوسة الشيطان.

8 أنظر: الزركشي، البرهان، 1/112-132.

9 المقصود هنا ذكر اسم آدم عليه السلام بشكل صريح ولم يقصد إشارات إليه.

10 سيد قطب، في ظلال القرآن (بيروت-القاهرة: دار الشروق، 1412)، 3/1246.

11 سيد قطب، في ظلال القرآن، 3/1244.

12 اختلف المفسرون في مرجع الضمير في "منها" في قوله تعالى "قَالَ فَأَخِطْ مِنْهَا" الأعراف 7/13، فمنهم من يقول الجنة؛ انظر: أبو السعود العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 3/217.

2.2. سورة طه

تبدأ هذه السورة الجليلة وتختتم خطابا للرسول عليه السلام ببيان وظيفته وحدود تكاليفه، وتبين أن القرآن لم ينزل شقاوة أو عناء، بل هو الدعوة والتذكير، والتبشير والإنذار.¹³ وتتناول المباحث العامة المتعلقة بالقرآن، وموسى عليه السلام، والقيامة، وآدم عليه السلام، والتوصيات للرسول عليه السلام.

وبعد مطالعة هذه السورة يتجلى أن محور السورة التي تدور حوله موضوعاتها هو تحقيق الطمأنينة للرسول عليه السلام خصوصا ولمن يحمل هممة التبليغ والمسلمين عموما.¹⁴ وفي المقطع الذي وردت فيه الآية وذلك من الآية 113 إلى الآية 128 ذكرت قصة آدم عليه السلام نموذجاً مظهراً لرعاية الله لمن يخطئ.¹⁵

إن قصة آدم في سورة طه جاءت بعد الحديث عن استعجال الرسول بالقرآن الكريم خوف النسيان، ثم ورد عهد الله إلى آدم عليه السلام ونسيانه له. فقصة آدم عليه السلام في هذه السورة أبرزت تقرير أن خطأ آدم عليه السلام كان لنسيانه. ثم ذكر أمر الله للملائكة بالسجود لآدم وإبائاً إبليس إجمالا دون تفصيل. وعقبه بيان أن إبليس عدو لهما تنبيها على إغوائه، ووسوسة الشيطان واستماع آدم لوسوسته فنتيجته، وتوبة الله له. وانتهت القصة بأمر الهبوط إلى الأرض وبيان عاقبة بني آدم في الحياة الآخرة.

ويلاحظ أن قصة آدم عليه السلام جاءت هنا موجزة في سياق رحمة الله لآدم بعد خطيئته وهدايته له،¹⁶ كما يدل عليه تحذيره من عدوه الشيطان الذي يجذبه للشقاوة، وقبول توبته بعد الخطأ. ونلاحظ هنا ملحوظاً يجب الانتباه إليه أن توبتهما لم تذكر هنا صراحة ومع ذلك فقبولها مذكور، وهذا يدل أيضا على أن الآية المقصودة جاءت في الدراسة في مقطع يتحدث عن رعاية الله ورحمته كما سبق.

3.2. سورة البقرة

سورة البقرة بدأ نزولها في السنوات الأولى من الهجرة، واستمر إلى قبيل وفاة النبي عليه السلام، وكانت آخر آية القرآن نزولا من هذه السورة،¹⁷ وموضوعات هذه السورة يضمها كلها محور واحد وهو استخلاف الإنسان في الأرض وهدايته فيها.

في مقطع الآية المقصودة الذي يمتد من الآية 30 إلى الآية 39 بيان استخلاف آدم عليه السلام في الأرض إذ فيه الحديث عن الفترة بين خلق آدم عليه السلام وهبوطه إلى الأرض، وقصة آدم عليه السلام تبدأ في السورة بإعلان الله للملائكة أنه جاعل في الأرض خليفة، واعتراض الملائكة بالسؤال عن جعل من يفسد في الأرض ويسفك الدماء، وهم يستبحونه تعالى ويقدمونه.

فجاء الجواب لهذا الاعتراض بالطلب من الملائكة وآدم عليه السلام الإناء بالأسماء، ثم عدم قدرة الملائكة على إجابة هذا الطلب، وإجابة آدم عنه بتعليم الله تعالى له. وتستمر القصة بأمر الله للملائكة السجود لآدم، فتنفيذ الملائكة سوى إبليس الذي أبى واستكبر. ثم تحدثت السورة عن إسكان آدم وزوجه في الجنة، ونهي الله لهما عن الاقتراب من الشجرة، فإزالة الشيطان لآدم وحواء، ثم مجيء أمر الله لآدم وحواء والشيطان بالهبوط إلى الأرض، وعن توبة آدم عليه السلام إلى ربه، وبعد قبول توبته جاء أمر الهبوط لآدم وحواء وذريتهما،¹⁸ وانتهت قصة آدم عليه السلام ببداية حياة الإنسان في الأرض.

لا بد من تسليط الضوء على أن أمر الهبوط إلى الأرض ذكر هنا مرتين، قيل إن الهبوط الأول غير الثاني،

13 سيد قطب، في ظلال القرآن، 2326/4.

14 في دراسة جامعية أن محور سورة طه هو مؤانسة السعداء، لكن بعد دراسة الآيات ومقاطع السورة توصلت الباحثة إلى أن طمأنينة النفس أنسب لجو السورة ولسياقها. انظر: محمود الحسن، تفسير سورة طه تفسيراً موضوعياً، 3.

15 انظر: محمود عبد الكريم أحمد الحسن، تفسير سورة طه تفسيراً موضوعياً (غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة الماجستير، 2004)، 155.

16 سيد قطب، في ظلال القرآن، 2326/4.

17 محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم (القاهرة: دار نضرة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998)، 27/1.

18 اختلف المفسرون في الخطاب في هذه الآية بين آدم وحواء والذرية أو حواء وآدم والشيطان، والتفصيل سيأتي فيما بعد.

فالأول من الجنة إلى السماء الدنيا والثاني من السماء الدنيا إلى الأرض، لكن لو كان المقصود بأمر الهبوط الأول الهبوط من الجنة إلى السماء الدنيا فورود قوله "وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ"¹⁹ عقيب الهبوط الثاني كان أولى. كما أن الضمير في "منها" في قوله "فَلَمَّا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا"²⁰ عائد إلى الجنة فهي المذكورة وليست السماء. ولذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة إلى الأرض.²¹

ذهب الزمخشري إلى أن تكرار أمر الهبوط في آية 38 من أجل التأكيد.²² ولا شك أن الأمر الأول ليس كالأمر الثاني؛ فإن الأمر الأول جاء قبل توبة آدم عليه السلام وقبولها والأمر الثاني بعدها، ومع ذلك لم يتغير المأمور به، وأفاد الرازي أن أمر الهبوط كرر للإعلام عن الأمر، وليس جزءا على ارتكاب الخطأ بل لتحقيق وعد الخليفة، فيقول إن آدم وحواء عليهما السلام لما تابا بعد الأمر بالهبوط فوقع في قلبهما أن الأمر بالهبوط بسبب الزلّة، فبعد التوبة يجب ألا يبقى الأمر بالهبوط، فأعاد الله تعالى الأمر بالهبوط مرة ثانية ليعلمنا أن الأمر بالهبوط ليس جزءا على ارتكاب الزلّة حتى يزول بزوالها؛ بل الأمر بالهبوط باق بعد التوبة، لأن الأمر به كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله: "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ"²³.

وقد فسّر البيضاوي الآية الثانية مقارنة بالأولى وقال "إن الأول دل على أن هبوطهم إلى دار بلية يتعادون فيها ولا يخلدون، والثاني أشعر بأنهم أهبطوا للتكليف".²⁴ أي إذا اتبع الإنسان الشيطان يكون أمرهم العداوة بينهم، وإذا تبع الهدى تزيل العداوة بينهم.

وأبان أبو السعود أن الأسلوب تغير مع توبة آدم عليه السلام في الآية 38؛ وأفاد أن بين الأمرين من الفرق النبرّ، والأول مشوّب بضرب سخط مذيل ببيان أن مهبطهم دائر بليّة وتعادٍ لا يخلدون فيها، والثاني مقرون بوعد إيتاء الهدى المؤدي إلى النجاة والنجاح، وأما ما فيه من وعيد العقاب فليس بمقصود من التكليف قصداً أولياً، بل إنما هو دائر على سوء اختيار المكلفين.²⁵ يظهر أن كلام أبي السعود ليس دقيقاً إذ يظهر خلل لما قرأ بأية الأعراف إذ جاءت الآية هناك بعد توبة آدم عليه السلام أيضاً، مع ذلك عَقِبَت ببيان أن مهبطهم دائر بليّة وتعادٍ لا يخلدون فيها.

يظهر لنا أن أمر الهبوط الأول كان بسبب الزلّة وكذلك تحقيقاً للوعد، لكن لما تابا جاء الأمر الثاني تحقيقاً للوعد فقط. ولعل في هذا إشارة إلى أن نفس الأمر ونفس العمل قد يكون لأسباب وغايات مختلفة وبناء على ذلك له نتائج متفاوتة.

بعد تتبع الآيات، يتجلى أن قصة آدم عليه السلام وردت في سورة البقرة التي محورها الأساسي استخلاف الإنسان الأرض جاءت في مقطع يبين فترة بداية استخلافه إذ بدأ بإخبار الله للملائكة أنه جاعل في الأرض خليفة، وينتهي بهبوطهم إلى الأرض من الجنة لتحقيق هذا الغرض.

يفيد السامرائي أنّ القصة في هذه السورة بكل تفاصيلها مبنية على تكريم آدم وتكريم العلم، وكل الجوانب المذكورة فيها تخدم هذا التكريم. فتكريم آدم يظهر في ذكر استخلافه إذ المستخلف ذو منزلة رفيعة، وفي تفضيل آدم على الملائكة بعلمه الأسماء وفي سجود الملائكة له. وتكريم العلم يظهر في العلم الذي يحمله آدم وكذلك يدور حول تكريم آدم.²⁶ وتتفق الدراسة هنا مع السامرائي في أن التكريم بارز في قصة آدم في هذه السورة، لكنها ترى أن القصة هنا مبنية على استخلاف آدم في الأرض كما سبق؛ والتكريم شرط لصلاحية الإنسان للاستخلاف في الأرض.

19 البقرة 36/2.

20 البقرة 38/2.

21 الرازي، التفسير الكبير، 471/3.

22 الزمخشري، الكشاف، 129/1.

23 البقرة 30/2.

24 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 73/1.

25 أبو السعود، إرشاد العقل السليم، 93/1.

26 فاضل السامرائي، التعبير القرآني (عمان: دار عمار، 2015)، 288 بتصرف.

3. المقارنة بين الآيات الثلاث

إن الناظر في هذه الآيات التي تتحدث عن هبوط آدم عليه السلام على الأرض يجد نقاطاً مشتركة بينها، كما أنه يقابل مواطن الاختلاف، فيمكن دراسة هذه المواطن في سبع نقاط.

1.3. إسناد الفعل "قال" إلى ضمير المتكلم أو إلى ضمير الغائب:

فقد أسند الله الفعل "قال" في سورة البقرة إلى نفسه، وفي سورتي الأعراف وطه إلى الغائب مع أن القائل هو الله تعالى، بيّن السامرائي هذا الاختلاف بالسياق وأفاد أن الله تعالى أسند الفعل إلى نفسه في سورة البقرة في مقام التكريم والتعظيم، فإن الله يظهر نفسه في مقام التكرم والتفضل، والتكريم واضح في هذه الآية إذ فيها وعد لمن تبع الهدى بالعودة إلى الجنة حيث لا خوف عليهم ولا حزن. فوضع كل فعل في الموضع الذي هو أليق به.²⁷

واستدل السامرائي على كون سياق الآية في البقرة جاء للتكريم والتعظيم بنهاية الآية إذ فيها وعد لتابع الهدى²⁸، غير أن هذا البيان لا يبدو كافياً ودقيقاً، إذ السياق في آية سورة طه - كذلك - يحتوي وعداً لمتبّع الحق يحفظه عليه من الشقاوة والضلالة وهذا شرط لتحقيق الوعد المذكور في آية البقرة.

مع ذلك لا شك أن سياق التكريم هو السبب في الاختلاف المذكور، ولعل الضمير لم يسند إلى صيغة المتكلم في آية الأعراف حيث جاء في سياق فيه بيان سبب خطئه، وفي آية طه الذي جاء في سياق خطأ آدم عليه السلام ووصف هذا الخطأ بالعصيان؛ أما آية البقرة فجاءت في سياق بداية فترة استخلاف الإنسان الأرض الذي يعنى بتكريم الإنسان وتعظيمه، وأيضاً لم يذكر خطأه فأسند الفعل إلى صيغة المتكلم.

2.2. الاختلاف في فاعل فعل الأمر بين "اهبطوا" و"اهبطا"

قبل التطرق إلى هذا الاختلاف لا بد من دراسة دلالة كلمة الهبوط بصورة دقيقة لفهم فحوى الآية بدقة أكثر.

والهاء والباء والطاء: كلمة تدل على الانحدار، هَبَطَ الشَّيْءُ يَهْبُطُ هَبوطاً إذا انحدر، والهبوط: ضد الإرتفاع.²⁹ والهبوط هو النزول إلى المكان والحلول به،³⁰ وقيل إن الهبوط يشمل المعاني السلبية مثل الذل،³¹ ووضّح ذلك الأصفهانى مع المقارنة بالنزول، حيث قال: "الانحدار على سبيل القهر كهبوط الحجر، ويقال: هبطت أنا، وهبطت غيري، يكون اللازم والمتعدي على لفظ واحد. قال تعالى: "وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ حَشِيَّةِ اللَّهِ"،³² يقال: هبطت وهبطته هبطاً."³³

والهبوط إذا استعمل في الإنسان فعلى سبيل الاستخفاف لتضمّنه معاني القهر والذل بخلاف الإنزال، ومثالا لذلك "وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ"،³⁴ "فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا"،³⁵ وقوله "اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ"³⁶ إذ ليس في قوله: "فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ" تعظيم وتشريف، كما أشار إليه ما يليه بـ "وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الدَّلِيلَةَ وَالمَسْكَنَةَ وَبَاءُوا وَبَعْضٌ مِنَ اللَّهِ".³⁷

ومقابلاً لذلك جاءت مفردة الإنزال في الأشياء التي نُبِّهَ على شرفها، كإنزال الملائكة والقرآن والمطر

27 السامرائي، التعبير القرآني، 290 بتصرف.

28 وقد يعذر السامرائي في كلامه حيث قاله في سياق الحديث عن قصة سيدنا آدم في سورتي البقرة والأعراف، ولم يتطرق لقصة آدم عليه السلام في سورة طه. انظر: السامرائي، التعبير القرآني، 299-300.

29 أبو بكر محمد ابن دريد، جمهرة اللغة (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 63/1.

30 أبو جعفر ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مكة المكرمة: دار التريّة والتراث، د.ت)، 132/2. انظر: أبو نصر الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (بيروت: دار العلم للملايين، د.ت)، 1169/3؛ أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، 30/6.

31 محمد الأزهرى، تحذيب اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 105.

32 البقرة 74/2.

33 الأصفهانى، المفردات، 832.

34 البقرة 36/2.

35 الأعراف 13/7.

36 البقرة 61/2.

37 الأصفهانى، المفردات، 832.

والسكينة، والمائدة وغير ذلك، نحو: "الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ".³⁸

جاء أمر الهبوط في آيتي البقرة والأعراف للمخاطبين بينما جاء في سورة طه للمخاطبين؛ وفسر المفسرون ذلك الاختلاف واختلفوا فيه.

قيل إن المقصود من الخطاب بالجمع الذي ورد في آية البقرة آدم وحواء وإبليس إذ هو كان ثالثهم.³⁹ وذهب الرازي إلى هذا الرأي وعلل رأيه بدلالة السياق، وأكد على أن إبليس داخل فيه أيضاً، لأن إبليس قد جرى ذكره في قوله: "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا"⁴⁰ أي فأزلهما، وقلنا لهم: اهبطوا.⁴¹

كما قيل إن المقصود آدم وحواء عليهما السلام وجمع للنبي عليه السلام قصة هبوطهم، وإنما كان إبليس أهبطاً أولاً، وإثم اجتمعوا في الهبوط وإن كانت أوقاُتهم متفرقة فيه.⁴²

ينص الزمخشري على أن المقصود من المخاطبين في أمر الهبوط آدم وحواء وذريتهما، ويبرهن ذلك بقوله: "قيل اهبطوا خطاب لآدم وحواء وإبليس: وقيل والحية. والصحيح أنه لآدم وحواء والمراد هنا وذريتهما، لأنهما لما كانا أصل الإنس ومنتشعبهم جعلاً كأنهما الإنس كلهم. والدليل عليه قوله: "قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ".⁴³ ويدل على ذلك قوله: "فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ".⁴⁴ وما هو إلا حكم يعم الناس كلهم."⁴⁵

واتبع البيضاوي رأي الزمخشري واستدل على كلامه بالآية التي وردت في سورة طه: "قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا"⁴⁶ وبين أن الضمير جمع لأنهما أصل الجنس.⁴⁷

وخالف الرازي في أن المخاطبين بالقول في هذه الآية هم آدم وحواء وذريتهما، فقال إن هذا القول ضعيف، واستدل بقرينة المقام وهي إن الخطاب لا يمكن أن يتناولهم؛ فإن الذرية ما كانوا موجودين في ذلك الوقت.⁴⁸

أما ابن عاشور فخالف الآراء المذكورة فبيّن أن المراد من جمع الضمير الثنية والورود جمعا لكرامية نواي المثنيات بالإظهار والإضمار من قوله: "وَكَلَّا مِنْهَا رَعْدًا"⁴⁹ والعرب يستقلون ذلك.⁵⁰ إلا أن كلامه لا يبدو دقيقاً حيث ورد الأمر في آية طه بضمير الثنية، وتوالت المثنيات أيضاً: "فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهَا سَوْآتُهَا وَطَافَا بِخُصْفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ".⁵¹

وبعد دراسة الآية مع سياقها ومناقشاتها وأقوال المفسرين حولها؛ تبين أن الخطاب وإن لم تكن الذرية موجودة حين الخطاب كما ذكر الرازي فهو لآدم وحواء وذريتهما؛ إذ السياق سياق الخلافة وهي معهودة لآدم ولذريته، ومقام الخلافة يقتضي دخول الذرية في المخاطبين. وإن مقام الآية مقام التكريم والتعظيم كما سبق، فلا يليق دخول إبليس إلى سياق التكريم والتعظيم.

في حين أن الزمخشري في آية الأعراف اختلف في تحديد ضمير الجمع عن تفسيره في آية البقرة، وهو يرى أن المخاطبين في هذه الآية هم آدم وحواء وإبليس، فقال: "الخطاب لآدم وحواء وإبليس. وبعضكم لبعض عدو في موضع الحال، أي متعادين يعاديهما إبليس ويعاديانه مستقر استقراراً، أو موضع استقرار ومتاع إلى حين وانتفاع

38 الكهف 1/18. الأصفهاني، المفردات، 832. وذلك غير قوله تعالى "وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ" الأحزاب

26/33. وليس فيه تنبيه على شرف المنزلين حيث المقصود منهم في هذه الآية بنو قريظة.

39 انظر: أبو الحسن الأخفش، معاني القرآن (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، 74/1.

40 البقرة 36/2.

41 الرازي، التفسير الكبير، 463/3.

42 أبو إسحاق الزجاج، معاني القرآن وإعرابه (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، 115/1.

43 طه 123/20.

44 البقرة 38/2-39.

45 الزمخشري، الكشاف، 128/1.

46 طه 123/20.

47 ذكر البيضاوي هذا الوجه الذي الخطاب فيه لآدم وحواء وإبليس دون ترجيح؛ انظر: البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 73/1.

48 الرازي، التفسير الكبير، 464/3.

49 البقرة 35/2.

50 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، د.ت)، 435/1.

51 طه 121/20.

بعيش إلى انقضاء آجالكم.⁵²

فواضح أن هذا التفريق يدل على أن الزمخشري أخذ سياق الآيتين بعين الاعتبار حين يفسرهما؛ وسبق علة تأويله الخطاب في آية البقرة بآدم وحواء وذريتهما، بينما أوله في آية الأعراف بآدم وحواء وإبليس، فلما لم يرد في سياقه "فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"⁵³ أو ما يشابهه مما لا يتحمله الخطاب لإبليس.⁵⁴

وابن عاشور كالزمخشري غيّر المخاطبين في هذه الآية إلى آدم وحواء وإبليس دون إشارة إلى العلة.⁵⁵

بعد إمعان النظر في الأقوال يظهر أن المفسرين إما ذكروا أن الخطاب في هذه الآية لآدم وحواء وإبليس وإما ذكروا ذلك وجهًا ثانيًا، وهذا التوجيه مناسب لسياق هذه السورة الذي يدور حول الإنذار من اتباع الشيطان. إلا أن هذا لا يمنع من احتمال أن يكون المخاطبين في هذه الآية أيضا آدم وحواء وذريتهما، فإن التعادي وتضليل بعضهم لبعض، موجود في ذريتهما.⁵⁶

وفي آية طه جاء الخطاب بصيغة التثنية، واختلف المفسرون في دلالاته.

بين الزمخشري أن الخطاب في الآية لآدم وحواء عليهما السلام إذ هما أصلا البشر، والسببان اللذان منهما نشؤوا وتفرعوا، فجعلا كأنهما البشر في أنفسهما، والخطاب لهما هنا وأريد لهما أصل الجنس بدلالة لفظ الجماعة في قوله: "فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي"⁵⁷، وضمير الجمع في وقوله: "بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ"⁵⁸ يدل عليه كذلك إذ ورد حالا من الضمير في "اهبطا".

ذهب القرطبي إلى أن الخطاب لآدم وإبليس، واستدل بما يتبع من "بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ"⁵⁹ فإن آدم وحواء، ما كانا متعددين.⁶⁰ والبيضاوي أجاب عن هذا الإشكال بحقيقة الواقعة حيث قال: "العداوة بين الناس لأمر المعاش كما عليه الناس من التجاذب والتحارب، أو لاختلال حال كل من النوعين بواسطة الآخر"، وأيد هذا الوجه بسياق الآية "فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى"⁶¹ حيث الشيطان مؤوس من هداية الله.⁶²

وبين الشعراوي علة ورود الضمير هنا مثنى مع إرادة معنى الجمع بمقتضى السياق حيث قال: "هنا بداية تحمل المسؤولية بالنسبة لآدم. في هذه اللحظة وهي لحظة الهبوط في الأرض سبباً منهيح الله مهمته في الحياة. ومادام هناك منهيح وتطبيق فردي تكون المسؤولية فردية. ولا يأتي الجمع هنا."⁶³

وورود التثنية في هذه الآية متسق مع السياق؛ فإن سورة طه تدور حول تحقيق الطمأنينة، وتحقيق الطمأنينة يتعلق بفرد وأكثر من تعلقه بالجماعة.

بما تقدم يظهر أن الأمر بالهبوط جاء أولا في سورة الأعراف بصيغة الجمع، وهذا الأمر يشمل آدم وحواء وإبليس، ويؤيده السياق الذي يدور حول النزاع بين الإنسان والشيطان، ثم في آية طه جاء الخطاب بصيغة التثنية وهو آدم وحواء وهما أصلا الإنسان، والدليل على ذلك هو "فَإِنَّمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ"⁶⁴، والسياق حيث جاء قصة آدم عليه السلام هنا في الحديث عن رعاية الله لهما ولا يليق دخول الشيطان فيه، أما الخطاب في سورة البقرة فلآدم وحواء وذريتهما وليس للشيطان، إذ سياق السورة الاستخلاف في الأرض، والذي يستخلف الأرض هو آدم وحواء وذريتهما، وليس إبليس.

52 الزمخشري، الكشاف، 97/2.

53 البقرة 38/2.

54 انظر: الزمخشري، الكشاف، 97/2.

55 انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 68/8.

56 أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير (بيروت: دار الفكر، 1420)، 264/1.

57 طه 123/20. الزمخشري، الكشاف، 94/3.

58 طه 123/20.

59 طه 123/20.

60 شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 258/1.

61 طه 123/20.

62 البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 41/4.

63 محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي (مطابع أخبار اليوم، 1997)، 278/1.

64 طه 123/20.

وبعد دراسة الآيات حسب ترتيب نزولها يتجلى أن الأمر جاء أولاً بالخطاب لآدم وحواء وإبليس في سورة الأعراف والحديث هناك عن التحذير من اتباع الشيطان، ثم جاء لآدم وحواء ومن ضمنهم ذريتهم، ومدار السياق في هذا المقام رحمة الله لآدم بعد خطيئته وهدايته له، وهذا الإكرام لهما خاصة دون دخول ذريتهم فيه إذ الخطأ وقع منهما وليس من ذريتهما، أما في البقرة فجاء الخطاب جمعا مقصودا به آدم وحواء وذريتهما، وهذا مطابق تماما كذلك، إذ السياق هنا الاستخلاف في الأرض وتكوين المجتمع المسلم، ولا جرم أن الخطاب يكون لمن يكون حاضرا وذلك آدم وحواء عليهما السلام وذريتهما تبعاً لهما.

3.3. ذكر لفظ "جَمِيعًا" وحذفه:

لقد عقب أمر الهبوط في آيتين الوردتين في سورتي طه والبقرة لفظ "جَمِيعًا" ببيان حال مخاطبي أمر الهبوط، في حين خلت منه الآية في سورة الأعراف، وبعد البحث عن هذه المسألة يظهر أن العلماء لم يتطرقوا إلى هذا الموضوع مع ضرورة التنقيب عن علة تتطلب تخصيص كل موضع منها بما اختص به من الذكر أو عدمه. وسيأتي الحديث عن هذا الأمر وفق ترتيب النزول.

أولاً آية الأعراف، فهي الآية الأولى في ترتيب النزول بين هذه السور، ولم يرد هنا "جَمِيعًا"، وذلك مناسب للسياق ومقتضى الحال، فهذه الآية مكية، ونزلت في جو لا يمكن فيه الحديث عن الجميع، إذ المسلمون لا يستطيعون أن يتحركوا كجماعة، حيث لا يمكن إظهار إسلامهم في المجتمع المكّي، لذا يكون عدم ذكر لفظ "جَمِيعًا" في هذا الصدد أولى من ذكره كما هو واضح.

أما وجه تناسبه مع السياق فالآية المقصودة وردت في سورة تدور مواضيعها حول قضية النزاع بين الإنسان والشيطان، وتندر من عدم اتباع الحق ونتيجته، وهكذا يتضح أن هناك فرقتين لا فرقة واحدة، وهما من يتبع الحق ومن يتبع الباطل، ولعل عدم إظهار "جَمِيعًا" في هذا السياق أولى إذ لا يمكن جمعهم تحت صنف واحد.

أما آية طه التي ورد فيها "جَمِيعًا"، فهي ثانية في النزول، ومكية أيضاً، ولم يكن حينذاك قد تشكل المجتمع المسلم، إلا أنها وردت في سياق رحمة الله لآدم بعد خطيئته وهدايته له، فذكر "جَمِيعًا" في هذا السياق مناسب لتعزيز الروح المعنوية عند المسلمين، وتشجيعهم وإعطاءهم القوة للثبات على الدين الحق.

والآية التي وردت في سورة البقرة أيضاً تحوي عبارة "جَمِيعًا"، وسورة البقرة سورة مدنية أنزلت في زمن بدء تأسيس الدولة الإسلامية، فجاء الخطاب هنا بإظهار "جميعاً"، وذلك متنسق مع الجو الذي بدأ فيه تكوين المجتمع، ومناسب للسياق أيضاً، فإن الحديث في هذه السورة عن الاستخلاف في الأرض، والاستخلاف في الأرض يتعلق بالجميع دون الأفراد. كما أن قصة آدم عليه السلام وردت هنا في سياق التكريم، ولا يخفى أن ذكر الجميع أنسب لسياق التكريم.

وظاهر أن دلالات التعبيرات القرآنية قد تختلف وإن كان المتحدث عنه واحداً، لتأتي مناسبة للمقام والسياق دون التعارض بينهما، وكل جانب يأتي لعله وغرض كما كان الأمر هنا، ولا شك أن هذا مما يدل على دقة التعبير القرآني وإعجازه.

4.4. ذكر لفظ "بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" وحذفه

إن قضية العداوة بينهم مذكورة في الآيتين المكيّتين -الأعراف وطه- ولم ترد في الآية المدنية -آية البقرة-. ذكرت الآية في سورة الأعراف العداوة بين آدم وحواء وبين الشيطان، وإظهارها هنا موافق تماماً لسياق السورة الذي يتحدث عن النزاع بين الحق والباطل، وينذر من يتبع الباطل، ولقطع الآية الذي جاء فيه بيان نتيجة من يتبع الباطل.

أما الآية من سورة طه فبيّن البقاعي علة ذكر العداوة فيها، حيث قال إن في تذكيرهم بالعداوة بينهم ما يحرك العزم ويبيح الهمة، إذ كان السياق لوقوع النسيان وانحلال العزم بعد تأكيد العهد.⁶⁵ أي لما ذكر في هذه

65 برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 361/12.

السورة من نسيان آدم عليه السلام وعده لربه، وأن الشيطان عدو له، ناسبه التذكير بالعداوة بينهم لتحريك العزم. وظاهر أن البقاعي ذهب إلى أن المخاطبين هنا آدم وتبعه، وإبليس وتبعه، لكن القول بأن المخاطبين آدم وحواء عليهما السلام وذريتهما أصح لقرينة السياق كما سبق.

فإن الآية التي وردت في سورة طه جاءت في سياق نسيان آدم عليه السلام وعده، ورحمة الله لأدم بعد خطيئته وقبول توبته وهدايته له، ولعل في ذلك إشارة إلى أن العداوة مستقرة بين من يتوب عن الخطأ ومن بصر عليه.

وفي الآية التي وردت في سورة البقرة لم ترد هذه المسألة، ووضّح الغرناطي علة ذلك باجتناب التكرار إذ مرّ الكلام عنها في الآية 36، ويقول: فلو قيل "وقلنا اهبطوا منها جميعا بعضكم لبعض" مع الاتصال والتقارب لكان تكرارا لا يجرز فائدة.⁶⁶ لعله يرى أن الآية الثانية تأكيد للأولى، إلا أن الحال تغير في الآية الثانية بعد توبة آدم عليه السلام كما سبق، فلذلك تغيرت دلالة الآية وتغيرت الألفاظ لأجل السياق والمقام، أي بعبارة أخرى ولو بدا أن الآية الثانية تكرر الآية الأولى للوهلة الأولى فلم يكن تكرارا في الحقيقة حيث لها معنى جديد مناسب للسياق.

فعله عدم ذكر العداوة بينهم في الآية إذن ليست تحرزا من التكرار، بل لمقتضى السياق، وقد سبق ذكر العداوة في الآية 36 بين ذرية آدم وحواء عليهما السلام، وقد وردت العداوة بينهم في هذه الآية بعد أن أزلهم الشيطان وقبل الله توبتهما، وتغير السياق بعد التوبة في الآية الثانية، ولم تُذكر العداوة بين الناس، ولعل فيه إشارة إلى أن العداوة بين الناس باقية ما داموا يتبعون الشيطان، وإذا تابوا واتبعوا الهدى تزول هذه العداوة من بينهم، إذ العلاقة الأولى بينهم ليست العداوة، بل الأنسية، وجاءت مفردات الآية موافقة لذلك.

علاوة على السياق لا شك أن ورود العداوة مناسب للمقام؛ فمن المعروف أن المسلمين عاشوا قبل الهجرة في جو من المعاداة والخصومة، إذ الكفار في مكة من بداية نزول الوحي إلى فتح مكة عادوا الإسلام والمسلمين، وإظهار العداوة بين الناس في هاتين الآيتين مناسب تماما لواقع مخاطبي هذه الآية آنذاك، وكذلك مساعد لإعلاء الحق وتحقيق طمأنينة المسلمين آنذاك، أما الآية من سورة البقرة فإنها نزلت بعد بداية بناء الدولة الإسلامية، فلا يمكن الحديث عن العداوة فيها على أنها علاقة أساسية بين الناس، إذ بدأ تشكيل المجتمع المسلم وزالت العداوة المباشرة بين الناس فيه.

يتبين مما سبق أن العداوة في آية الأعراف بين آدم وحواء والشيطان، وفي آية طه بين ذرية آدم وحواء، أما آية البقرة فتخلت عن هذه العبارة. مع أن الآيات الثلاث تتحدث عن حدث واحد، فإن كل واحدة منها تظهر وجهها من وجوهها، وجاءت في مكانها الخاص المناسب لها.

5.3. ورود قوله "فِيمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى" وعدم وروده

لقد جاءت عبارة "فِيمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى" في آيتي طه والبقرة، ولم ترد في آية الأعراف، ولا شك أن كل واحدة منها وردت مناسبة للسياق، فسورة طه موضوعها طمأنينة النفس، ولا شك أنها لا تتحقق إلا بهداية الله، وسورة البقرة تدور موضوعها حول استخلاف الإنسان في الأرض، قصة آدم عليه السلام جاءت في سياق بداية الخلافة، وتربية المجتمع وهما لا تتحققان إلا بإيتاء الهدى من الله، أما آية الأعراف التي لم ترد فيها العبارة جاءت ضمن مقطع يدور حول بيان نتيجة عدم اتباع أمر الله كما تقدم، وهذا السياق لا يحتاج إلى هذه الإضافة كما هو واضح.

6.3. ذكر "تبع الهدى" أو "اتبع الهدى" وعدمه، وصيغة فعل "تبع":

لقد تخلت الأعراف عن هذه العبارة لأنها جاءت جوابا لقوله تعالى: "فِيمَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِّنِّي هُدًى"، لما تخلت الآية عن الشرط لسبب السياق كما تقدم قبل لم يأت جوابه.

وهذه العبارة جاءت في سورة البقرة وسورة طه مختلفة في تصريف الفعل، حيث جاء في آية البقرة على الوزن

⁶⁶ ابن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل القاطع بدوي الإحاد والتعطيل في توجيه المشابهة للفظ من أي التنزيل (بيروت: دار الكتب العلمية، 30/1، دت).

الثلاثي "فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ"،⁶⁷ وفي آية طه على وزن الافتعال "فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ".⁶⁸

وقبل التطرق إلى بيان هذا الاختلاف لا بد من بيان مفردة "تبع" لإظهار الفرق اللغوي بينهما.

التاء والباء والعين أصل واحد، وهو التلو والقفو، وأتبع إذا لحق، حيث فرّقوا بين القفو واللحوق فغيروا البناء أدنى تغيير، ففسروا قوله تعالى "فَاتَّبَعِ سَبَبًا"⁶⁹ على معنى اللحوق مع أن من أهل العربية من يجعل المعنى فيهما واحدا.⁷⁰

وذكر أن الإتيان بسكون التاء إذا كانوا سبقوك فلحقتهم والاتباع بتشديد التاء إذا مرّوا بك فمضيت معهم،⁷¹ وعلى ذلك يقال اتّبعتهم حتى أتبعتهم.

وقيل اتبعته: سرت في أثره، وأتبعته: لحقته،⁷² وعلى ذلك الاتباع والتبع بمعنى واحد وفي الإتيان معنى للحوق زيادة.

ولعل ما يذكره البقاعي يدل على الفرق بين التبع والاتباع، وهو يقول إن "تبع" أدنى اتباع يعتد به،⁷³ وأما الاتباع الذي جاء بصيغة "افتعل" فيها تكلف وتنميط للتبع الناشئ عن شدة الاهتمام.⁷⁴

ويتضح أن التبع بمعنى القفو أي السير في الأثر، وهذا أصل، والإتيان والاتباع مزيدان عليه، وكما هو معروف الزيادة في المبنى تفيد زيادة المعنى، والمعنى على ما سبق بيانه، الإتيان قفو حتى للحوق، أما الاتباع فهو يفيد القفو مع الاهتمام باللحوق أو بدونه.

ويوضح الغرناطي سبب اختلاف الصيغة في الآيتين ويقول الأصل "تبع"، وهو من غير تعقل ولا تكلف ولا مشقة، و"اتبع" فرع يفيد التعمل والتحميل للنفس، ولما لم يرد في قصة آدم عليه السلام في هذه السورة مما كان من إبليس سوى ما أخبر به تعالى عنه من قوله: "فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا"⁷⁵ من غير تعرض لكيفية تناوله ما فعل ولا ابداء علة ولا كبير معالجة ناسب هذا: "تبع". ولما جاءت في سورة طه كيفية إغوائه بقوله: "هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْجَنَّةِ وَتُلْكُ لَا يَبْلَى"⁷⁶ فأفهمت الآية قوة كيد اللعين واستحكام حيلته حتى احتنك الكثير من ذريته، وحملهم على عبادة الطواغيت وتلفت النفوس المتعاقبة ذلك منه بقبول فصار تمييز الحق لا يحصل إلا بمعالجة وتعمل فناسبه فمن اتبع.⁷⁷

وجملة القول أن العلة عنده السياق، حيث جاء اللفظ "تبع" الذي ليس فيه دلالة على المشقة أو التكلف في سياق لا يحتاج فيه التبع إلى الاهتمام والمشقة، في حين جاء اللفظ "اتبع" الذي يدل على مشقة الأمر والتكلف في سياق يتحدث عن كيد الشيطان، والأمر هنا يحتاج إلى التبع بالاهتمام والمشقة، ومن البين أن كليهما وردا مناسبتين لمكانهما.

ويرى السامرائي أن الصيغة وردت مناسبة لسياق السورة من حيث الملاءمة اللفظية؛ إذ الفعل "تبع" يتردد في سورة البقرة أكثر من غيرها في القرآن الكريم، فوضعه في مكانه الذي هو أليق به.⁷⁸ ويضيف أنها مناسبة أيضا لسياق المقطع الذي وردت فيه قصة آدم عليه السلام، فإنه استخلاف آدم عليه السلام في الأرض، واكتفي بالأخف من الحدث في آية البقرة ولم يشدد عليهم تخفيفا على البشر مراعاة لمقام التكريم.⁷⁹

67 البقرة 38/20.

68 طه 123/20.

69 الكهف 85/18.

70 أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، 362/1.

71 يعقوب بن إسحاق ابن السكيت، إصلاح المنطق (دار إحياء التراث العربي، 2002)، 185.

72 الحسين بن أحمد بن خالويه، الحجة في القراءات السبع (بيروت: دار الشروق، 1401)، 230.

73 البقاعي، نظم الدرر، 298/1.

74 البقاعي، نظم الدرر، 361/12.

75 البقرة 36/2.

76 طه 120/20.

77 الغرناطي، ملاك التأويل، 31-32.

78 السامرائي، التعبير القرآني، 299.

79 السامرائي، التعبير القرآني، 299.

ويستفيض في علّة السّياق فبيّن أنّ التخفيف ورد في سياق التلطف بالعباد، وأيضاً جاء مع إسناد القول إلى نفسه، وأما التشديد جاء مع إسناد القول إلى الغائب، وورد كلاهما مناسبين لأخيهما، حيث نفي الخوف والحزن في الآخرة في آخر الآية في سورة البقرة: "فَلَا حَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ"⁸⁰ بينما جاء نفي الضلال والشقاء في الدنيا والآخرة في آخر الآية في سورة طه: "فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى"،⁸¹ ولما كانت آية طه تتعلق بالدنيا والآخرة ويتطلب ذلك من عمل أكثر وأشقّ بخلاف آية البقرة المتعلقة بالآخرة فزاد في بناء الفعل إشارة إلى زيادة متعلقه.⁸²

إضافة إلى ذلك فإن التشديد جاء في سياق التحذير والنسيان حتّى على النشاط والجد، وأيضاً فإن بيان العداوة بينهم "بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ" قد سبقه في آية طه، وذلك يتطلب الجهد أكثر.⁸³ ومن البين أن كليهما وردا مناسبين للمقام حيث نزلت آية البقرة في المدينة، وآية طه مكية، وهناك من يتحدث عن الاختلاف في أسلوب القرآن بين العهد المكي والمدني، ويعبر أن المشدد كان مع أهل مكة، والمخفّف كان مع أهل المدينة، فإن القرآن كان شديداً مع أهل مكة في تعبيراته، ورفيقاً فيها مع أهل المدينة.⁸⁴ وفضلاً عن كل هذه العلال، فإن ورود الفعل الثلاثي المجرد الذي لا يحتوي على معنى التكلف والمشقة مناسب للجو، حيث إن المخاطبين أثناء نزول سورة البقرة كانوا مسلمين، وكان التبّع للهدى أسهل لهم مقارنة بحياتهم في فترة مكة. أما آية طه فهي مكية، فالاتباع كان بتعمّل ومشقة أكثر حيث إن السيطرة كانت بأيدي الكفار.

إن ما تقدم من التوجيهات كلها وحيثه لما فيها من الحديث عن مقتضيات سياق السورة، وسياق المقطع الذي وردت فيه الآية، وسياق الآية والمقام، ويجذب الانتباه أنه مع تنوع الكلام فيها فإن الكل يتفق على أن ورودها جاء في الموضوع الأليق بما.

7.3. ختام الآية

لقد تنوعت تيمة الآيات الثلاث متناسبة مع سياقهم وسياق السورة، حيث ختمت آية الأعراف بـ "وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ"⁸⁵ وآية طه بـ "فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى"،⁸⁶ وآية البقرة بـ "فَلَا حَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ".⁸⁷

وما ورد في نهاية الآية من سورة الأعراف "وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ" جاء في مكانه المتسق مع سياق المقطع وسياق الآية، حيث إن المقطع والآية يدوران حول عداوة الشيطان للإنسان والنزاع بينهما؛ والأرض مكان عداوة الشيطان للإنسان والنزاع بينهما، كما جاء مكملًا للمعنى أيضاً إذ إن هذا النزاع ليس إلى الأبد، بل إلى الوقت الذي حدده الله تعالى؛ لأن كون الأرض مكان الاستقرار والمتاع للناس والشياطين محدّد إلى حين.

وقد سبق أن الوحدة الموضوعية لسورة الأعراف تتمحور حول إنذار من عدم اتباع الحق، ولعل إتمام هذه الآية مناسب لسياق السورة لتحقيق هذا الغرض، حيث تتحقق إراحة نفس الإنسان وتشويقها بإعلامه أن كل هذه العداوة والنزاع ليس إلى الأبد بتذكير أن حياته في هذه الأرض إلى وقت محدد.

وآية طه ناسبت نهايتها "فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى" سياق مقطع الآية الذي يتحدث عن رعاية الله لمن يخطئ بتذكيره ما نسي. وكانت شقاوة آدم عليه السلام كانت لنسيانه وعده، وانتهت الآية بإخبار أن من يتبع الهدى لا

80 البقرة 38/2.

81 طه 123/20.

82 السامرائي، التعبير القرآني، 299.

83 عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية (مكتبة وهبة، 1992)، 19/2-20.

84 المطعني، خصائص التعبير القرآني، 19-20 يتصرف.

85 الأعراف 24/8.

86 طه 123/20.

87 البقرة 38/2.

يضل في الحياة الدنيا ولا يشقى في الآخرة.

وورود هذه العبارة مناسب كذلك لسياق السورة، فإن سياق سورة طه يدور حول تحقيق الطمأنينة للإنسان، وطمأنينة النفس متعلقة بكون الإنسان على الهداية وهذا يتعلق بحاله الحاضر وبكونه آمنا من الشقاوة وذلك في الحياة الآخرة، ولا يمكن الحديث عن الطمأنينة إلا بهما.

وعلاوة على الجانب المعنوي، يجذب الانتباه أن في انتهاء آية طه بـ "فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى" ملاءمة في الجانب اللفظي، حيث كرر الفعل "شقى" على صيغة المضارع في القرآن الكريم ثلاث مرات، وكلها في هذه السورة، والأولى في بداية السورة "مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى" ⁸⁸ مبيّنا أن نزول القرآن ليس لشقاوة الرسول، والثانية في قوله تعالى: "فَعَلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَزَوْجَكَ فَلَا يَخْرُجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى"، ⁸⁹ تحذيرا لآدم عليه السلام لاجتنابه مما يجذبه الشقاوة، لكن آدم عليه السلام نسي وعده وتركه وانتهى الأمر إلى هبوطه من الجنة. أما الثالثة فهي في الآية المقصودة هنا "فَمَنْ أَتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى" وإنما تذكير للإنسان أن اتباع هدى الله يحفظه من الضلالة في الحياة الدنيا، فهكذا يدخل الجنة فلا يشقى.

ومما يستنبط من الآية أن تذكر عداوة الشيطان للإنسان يحفظ الإنسان من الشقاوة التي يصل إليها بضلالته. والظاهر أن العلاقة هنا سببية بين اتباع الهدى وتذكر العداوة، وعدم الضلال في الحياة الدنيا وعدم الشقاوة في حياة الجنة.

أما نهاية الآية في سورة البقرة التي تتم معها قصة آدم عليه السلام في السورة، فجاءت مراعية ومناسبة لبداية المقطع، حيث ذكرت الملائكة أن الإنسان في الأرض سيفسد ويسفك الدماء، وهذا مما يخوف ويحزن عندما جاء أمر الهبوط من الجنة إلى الأرض، وجاءت نهاية المقطع مقابلة لبداية المقطع تأمينا من الخوف والحزن لمن تبع هدى الله.

وأيضا مناسبة لسياق السورة الذي يتحدث عن استخلاف الإنسان في الأرض، فإن الإنسان قد ينسى ويهمل الهدف الأصلي في الأرض أثناء تعامله مع شؤون الأرض، واستكمال الآية بهذه العبارة لتوجيه الأنظار إلى الآخرة.

وهنالك اتساق متين بين تنمة الآيات الثلاث وجو نزول هذه السور، إذ جاءت أولا الآية في سورة الأعراف "وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ" ومن المعروف أن الوضع كان صعبا على المسلمين في الفترة المكية، والتذكير بأن الحياة في الأرض لمدة محددة مهم لتسليية المسلمين آنذاك، وتثبيتهم على الدين.

وجاءت ثانيا الآية في سورة طه "فَمَنْ أَتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى" في الفترة المكية أيضا، وباعتبار أن الوضع في هذه الفترة صار أصعب وأشد يوما فيوم، فلا شك أن المسلمين كانوا يتحزون لأنفسهم من الأسباب المفضية إلى انفراج معاناتهم المادية والمعنوية، فأخبر القرآن هنا أن من يتبع الهدى لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة، وفي ذلك معالجة لما في أنفسهم وتسليية لهم لما عانوه من المحن من أجل الثبات على دينهم، ولا يشك شك الأزل هذه الآية في هذا الجو يثلج صدور المؤمنين بمعانيها ودلالاتها.

أما الآية في سورة البقرة التي نزلت في فترة المدينة فختمت بـ "فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" مشيرة إلى أن من تبع الهدى يأمن من الخوف والحزن في الحياة الآخرة، ونزلت هذه الآية في جو استقرت فيه أحوال المؤمنين وبدأوا بتأسيس الدولة الإسلامية، وانتهاء هذه الآية بهذه العبارة مناسب لهذا الجو؛ لتوجيه الأنظار إلى الآخرة إذ قد يستغرق الناس في شؤون الدولة فينسوا الهدف الأصلي من استخلافهم في الأرض كما تقدم.

الخاتمة

إن القرآن الكريم كتاب معجز لا يحوي أي تناقض. وموضوع التشابه اللفظي في القرآن الكريم هو الآيات أو القصص المتكررة في موضوع واحد في صور مختلفة، وأهمية هذا الموضوع تتمثل في توجيه الاختلافات بين الآيات المتشابهة والوقوف على حكم اختيار اللفظ في أحد المواطن وتغايره في الوطن الآخر. ف تُظهر دراسة التشابه

⁸⁸ طه 2/20.

⁸⁹ طه 117/20.

اللفظي من إعجاز القرآن، حيث تقوم بكشف عن حكم الاختلاف بين نصوص القرآن المتشابهة بالنظر إلى سياقاتها وجوها، والاختلافات الواردة بين الآيات المتشابهة ليس من قبيل التناقض؛ بل التنوع والتكامل والإعجاز.

ودراسة التشابه اللفظي في آي القرآن تتشابه مع السياق والمقام واللغة. فإن لكل سورة في القرآن شخصية خاصة بما تُحدّد بسياقها، وتكتسب القصص القرآنية معنى خاصا في شخصية السور التي وردت فيها، كذلك الآيات والعبارات حتى المفردات، والاختلافات الواردة في المتشابهات تأتي مراعاة للسياق؛ لذلك يمثل سياق السورة أحد أهم معايير توجيه المتشابهات اللفظية.

وكل عبارة في القرآن تأتي متسقة مع الجو الذي نزلت فيه الآية، فإن القرآن الكريم نزل مراعاة أحوال المخاطبين وظروفهم. فالمعنى النظر فيه يجد أن التغيرات في المتشابهات تتشكّل وفق أحوال المخاطبين.

وبعد دراسة هذه الآيات الثلاث المتشابهة اللفظية مركزة على الفروق بينها؛ توصلت الدراسة إلى بعض نتائج؛ منها:

يظهر الإعجاز في هذه الآيات بعد تحليلها، حيث تبين أن لكل اختلاف علة تتطلب التفريق بينها، وكل آية أو عبارة، أو مفردة وردت في مكانها الأليق.

وظهر الاختلاف في هذه الآيات المتشابهة باختلاف الصيغة، وبالذكر والإضمار، وبالزيادة والنقصان، وباختلاف الألفاظ أي الاختلاف في ختام الآيات.

وتبين أن أمر الهبوط على الأرض جاء في سورة الأعراف لآدم وحواء وإبليس والحديث هناك عن التحذير من اتباع الشيطان، ثم جاء لآدم وحواء ومن ضمنهم ذريتهم، ومدار السياق في هذا المقام رحمة الله لآدم بعد خطيئته وهدايته له، وهذا الإكرام خاصّ لهما دون دخول ذريتهم فيه إذ الخطأ وقع منهما وليس من ذريتهما، أما في البقرة فجاء الخطاب جمعا مقصودا به آدم وحواء وذريتهما، إذ السياق هنا للاستخلاف في الأرض وتكوين المجتمع المسلم، ولا جرم أن يكون الخطاب لمن هو حاضر وذلك آدم وحواء عليهما السلام وذريتهما تبعاً لهما. وذلك مما يدل على أن السياق له دور كبير في توجيه الآيات المتشابهة، حيث كل عبارة تكتسب معنى خاصا له في سياقها ولو كانت الألفاظ واحدة.

وأكدت الدراسة أنه ولو كان المتحدث عنه واحدا، فإن دلالات التعبيرات القرآنية قد تختلف مناسبة للسياق والمقام دون تعارض بينها، وكل جانب يُظهر وجهها من وجوها، ويأتي لعلّة وغرض في مكانه الخاص له، ولا شك أن هذا مما يدل على دقة التعبير القرآني وإعجازه.

المصادر والمراجع

- الأخفش، أبو الحسن. معاني القرآن. 2 مجلد. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1990.
- الأزهري، محمد أبو منصور. تكملة اللغة. 8 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- الأصفهاني، الراغب. المفردات في غريب القرآن. دمشق-بيروت: دار القلم-الدار الشامية، 1412.
- الأندلسي، أبو حيان. البحر المحيط في التفسير. 10 مجلد. بيروت: دار الفكر، 1420.
- البقاعي، برهان الدين. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. 22 مجلد. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- البيضاوي، ناصر الدين. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. 5 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418.
- الجوهري، أبو نصر. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. 4 مجلد. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، 1987.
- الحسن، محمود عبد الكريم أحمد. تفسير سورة طه تفسيراً موضوعياً. غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة الماجستير، 2004.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد. الحجة في القراءات السبع. بيروت: دار الشروق، الطبعة الرابعة، 1401.
- ابن دريد، أبو بكر محمد. جمهرة اللغة. 3 مجلد. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- الرازي، فخر الدين. التفسير الكبير. 32 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1420.
- الزجاج، أبو إسحاق. معاني القرآن وإعرابه. 5 مجلد. بيروت: عالم الكتب، 1988.
- الزركشي، بدر الدين. البرهان في علوم القرآن. 4 مجلد. دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، 1376.

- الزحخشري، محمود أبو القاسم. *أساس البلاغة*. 2 مجلد. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1419.
- الزحخشري، محمود أبو القاسم. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. 4 مجلد. القاهرة-بيروت: دار الريان للتراث - دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، 1407.
- ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق. *إصلاح المنطق*. دار إحياء التراث العربي، 2002.
- السمرائي، فاضل السمرائي. *التعبير القرآني*، عمان: دار عمار، 2015.
- سيد قطب. *في ظلال القرآن*. 6 مجلد. بيروت-القاهرة: دار الشروق، الطبعة السابعة عشر، 1412.
- الشعراوي، محمد متولي. *الخواطر*. 20 مجلد. مطابع أخبار اليوم، 1997.
- الطبري، أبو جعفر ابن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. 24 مجلد. مكة المكرمة: دار التزينة والتراث، د.ت.
- طنطاوي، محمد سيد. *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*. 15 مجلد. القاهرة: دار نضرة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. *التحرير والتنوير*. 30 مجلد. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984.
- العمادي، أبو السعود. *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. 4 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الغزناطي، ابن الزبير. *ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيهه المتشابه اللفظ من آي التنزيل*. 2 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- ابن فارس، أحمد. *مقاييس اللغة*. 6 مجلد. عمان: دار الفكر، 1399.
- القرطبي، شمس الدين. *الجامع لأحكام القرآن*. 20 مجلد. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية، 1964.
- المطعي، عبد العظيم إبراهيم محمد. *خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية*. 2 مجلد. مكتبة وهبة، 1992.

KAYNAKÇA

- ‘Abdülkerim, Maḥmūd. *Tefsīru Sūratī Taha tefsīran mevḏū’iyyen*. Gazze: el-Cāmi‘atū’l-İslāmiyye, Yüksek Lisans, 2004.
- Aḥfeş Evşat, Ebū’l-Ḥasen. *Me‘ānī’l-Ḥur’ān*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Ḥāncī, 1990.
- Beyḏāvī, Nāşiruddīn. *Envāru’t-tenzil ve esrāru’t-te’vīl*. 5 Cilt. Beyrut: Dāru İhyāi’t-Turāşī’l-‘Arabiyyi, 1418.
- Biḳāī, Burhānuddīn. *Naẓmü’d-dürar fi tenāsübi’l-āyāt ve’s-süver*. 22 Cilt. Kahire, ts.
- Cevherī, İsmā’īl b. Ḥammād. *eş-Şihāh: Tācū’l-luġa ve şihāhu’l-‘Arabiyye*. Beyrut: Dāru’l-‘İlm li’l-Melāyīn, 4. Basım., 1987.
- Endelüsī, Ebū Ḥayyān. *el-Baḥru’l-muḥīṭ*. 10 Cilt. Beyrut: Dāru’l-Fikr, 1420.
- Ezherī, Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzībū’l-luġa*. 8 Cilt. Beyrut: Dāru İhyāi’t-Turāşī’l-‘Arabiyyi, 2001.
- Ġirnāṭī, İbnü’z-Zübeyr eş- Şekāfī. *Milākū’t-te’vīl el-katī’ bi-zevī’l-elḥad ve’t-ta’tīl*. 2 Cilt. Beyrut: Dārū’l-Kütübī’l- ‘İlmiyye, ts.
- İbn ‘Aşūr, Muḥammed Ṭāhir. *et-Taḥrīr ve’t-tenvīr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dāru’t-Tūnusiyye, 1984.
- İbn Fāris, Aḥmed. *Meḳāyisü’l-luġa*. 6 Cilt. Amman: Dāru’l-Fikr, 1399.
- İbn Ḥāleveyh, Ebū ‘Abdillāh el-Ḥüseyn b. Ahmed. *el-Ḥucce fi’l-ḳirā’āti’s-seb’*. Beyrut: Dāru’ş-Şurūḳ, 4. Basım, 1401.
- İbn Dürayd, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥāsen. *Cemheratū’l-luġa*. 3 Cilt. Dāru’l-‘İlm li’l-Melāyīn, 1987.
- ‘İmādī, Ebüssü’ūd. *İrşādū’l-‘akli’s-selīm ilā mezāya’l-Kitābi’l-Kerīm*. 9 Cilt. Beyrut: Dāru İhyāi’t-Turāşī’l-‘Arabiyyi, ts.
- İşfahānī, Rāġib. *el-Müfrādāt fi ġaribi’l-Ḥur’ān*. Dimeşk-Beyrut: Dāru’l-Ḳalem-Dāru’ş-Şāmiye, 1412.
- Ḳurṭubī, Muḥammed. *el-Cāmi’ li-aḥkāmī’l-Ḥur’ān ve’l-mübeyyin limā teẓammenehū mine’s-sünneti ve āyi’l-furḳān*. 20 Cilt. Kahire: Dāru’l-Kütübī’l-Mişriyye, 2.

- Basım., 964.
- Meta'nı, 'Abdül'azım İbrāhım. *Haşāiṣu't-ta'bir f'l-Ḳur'āni'l-Kerım ve simātühü'l-belāgiyye*. 2 Cilt. Mektebetü Vehbe, 1992.
- Rāzı, Faḥruddın. *et-Tefsıru'l-kebır*. 32 Cilt. Beyrut: : Dāru İhyā'i't-Turāşı'l-'Arabiyyi, 3. Basım, 1420.
- Sāmerrāı, Fāḍıl Şāliḥ. *et-Ta'bıru'l-Ḳur'āni*. Amman: Dāru 'Ammār, ts.
- Seyyid Ḳuṭub. *Fı Zılāli'l-Ḳur'an*. 6 Cilt. Beyrut-Kahire: Dāru'ş-Şurūḳ, 17. Basım, 1417.
- Sikkıt, Ebü Yūsuf Ya'ḳūb b. İşhāk. *İşlāhu'l-mantıḳ*. Dāru İhyā'i't-Turāşı'l-'Arabiyyi, 2002.
- Şa'rāvı, Muḥammed Mütevellı. *Ḥavāṭırı ḥavle'l-Ḳur'āni'l-Kerım*. 20 Cilt. Maṭābı'u Aḥbārı'l-Yevm, 1997.
- Ṭaberı, İbn Cerır. *Cāmi'u'l-beyān fı tefsıri'l-Ḳur'an*. 24 Cilt. Mekke: Dāru't-Terbiye ve't-Turāş, ts.
- Ṭaṇṭāvı, Muḥammed Seyyid. *et-Tefsıru'l-Vasıt li'l-Ḳur'āni'l-Kerım*. 15 Cilt. Kahire: Dāru'n-Nahḍa, 1998.
- Zeccāc, Ebü İşhāk. *Me'āni'l-Ḳur'an ve i'rābühü*. 5 Cilt. Beyrut: 'Ālemü'l-Kütüb, 1988.
- Zerkeşı, Bedreddin. *el-Burhān fı 'ulūmi'l-Ḳur'an*. 4 Cilt. Dāru İhyā'i'l-Kütübı'l-'Arabiyye İsā el-Bābı el-Halebı ve Şurakāuhü, 1376.
- Zemaḥşerı, Ebü'l-Ḳāsim Maḥmūd. *el-Keşşāf 'an ḥakā'iki't-tenzili'n-nāṭıḳ 'an deḳā'iki't-te'vıl*. 4 Cilt. Kahire-Beyrut: Dārü'r-Rayyān li't-Turāş-Dāru'l-Kitabı'l-'Arabi, 3. Basım., 1947.
- Zemaḥşerı, Ebü'l-Ḳāsim Maḥmūd. *Esāsü'l-belāga*. 2 Cilt. Beyrut: Dārü'l-Kütübı'l-'İlmiyye, 1419.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

👤 Yazar(lar) / Author(s): Esra Yıldırım.

🏛️ Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

PAPALIK'TA GERÇEK VE İDEAL

The Real and the Ideal in the Papacy

Charles Augustus BRIGGS

Prof. Dr., Union Theological Seminary, Amerika Birleşik Devletleri
Prof. Dr., Union Theological Seminary, USA

Çeviren / Translator:

Mustafa Furkan DİNLEYİCİ

Arş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Dinler Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye orcid.org/045hgzm75

*Res. Ast. Dr. Selçuk University Faculty of Theology Department of Philosophy and
Religious Sciences Department of History of Religions, Konya, Türkiye*

[✉ mfurkan.dinleyici@selcuk.edu.tr](mailto:mfurkan.dinleyici@selcuk.edu.tr) orcid.org/0000-0002-8819-7770

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation

Geliş Tarihi / Received: 15.05.2024

Kabul Tarihi / Accepted: 12.06.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

” Atıf / Cite as: Briggs, Charles Augustus. “Papalık'ta Gerçek ve İdeal”. çev. Mustafa Furkan Dinleyici. *Mütefekkir* 11/21 (2024), 299-314. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501619>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

PAPALIK'TA GERÇEK VE İDEAL

Öz*

Amerikalı bir teoloji profesörü olan Charles Augustus Briggs tarafından 1907 yılında yazılan bu makalenin ana hatlarını Papalık otoritesi, Protestanlık ve modern hayat oluşturmaktadır. Briggs, çalışma boyunca Papalığın otoritesini ve diğer kiliselere karşı üstünlüğünü savunmakta ve Hıristiyan birliğinin ancak Papalık çatısı altında toplanabileceğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte Briggs, Protestan hareketin Roma Katolik Kilisesi'ne karşı tutumunu da haklı görmekte ve hem Luther hem de takipçilerini bu noktaya iten hususun Papalık'taki yozlaşma olduğunu ifade etmektedir. Bir taraftan Papalık otoritesini savunurken diğer taraftan Roma Kilisesi'nin yozlaştığını söyleyerek Protestan hareketi desteklemesi şaşırtıcıdır. Ancak mensup olduğu Episkopal Kilise, Briggs'in birbirine zıt görünen bu iki fikri bir araya getirmesine imkân sağlamaktadır. Nitekim Briggs'in bu çalışmasının arkasında Episkopal Kilise'nin izleri görülmektedir. Makalenin ana hatlarından biri olan modern hayatın önemsenmesi fikrinin arkasında ise Briggs'in Amerikalı olması görülmektedir. Metin içerisinde modern devletlere ve Amerika Birleşik Devletleri'nin yönetim sistemine vurgu yapan Briggs, modern devletlerde bulunan güçler ayrılığı ilkesinin faydalarından bahsederek, Papalığın da böyle bir yönetim biçimini esas almasını önermektedir. Hıristiyan birliğinin ancak ve ancak Katolik öğretiler, Protestan hareket ve modernitenin bir araya getirilmesiyle kurulabileceğini savunan Briggs, bu üç unsurun Papalık çatısı altında birleşmesi halinde ideal Papalığın ortaya çıkacağını düşünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Hıristiyanlık, Papalık, Kilise, Protestanlık.

The Real and the Ideal in the Papacy

Abstract

Written in 1907 by Charles Augustus Briggs, an American professor of theology, the main themes of this article are papal authority, Protestantism and modern life. Throughout the work, Briggs defends the authority of the papacy and its superiority over other churches and emphasizes that Christian unity can only be achieved under the papal authority. However, Briggs also justifies the Protestant movement's attitude towards the Roman Catholic Church and states that it was the corruption in the Papacy that pushed both Luther and his followers to this point. It is surprising that on the one hand he defends papal authority and on the other hand he supports the Protestant movement by saying that the Roman Church has become corrupt. However, the Episcopal Church, to which he belonged, enabled Briggs to bring together these two seemingly contradictory ideas. What lies behind the idea of the importance of modern as one of the main outlines of this paper is that Briggs is an American. Emphasizing modern states and the system of government of the United States of America, Briggs mentions the benefits of the principle of separation of powers in modern states and suggests that the Papacy should also adopt such a form of government. Briggs argues that Christian unity can only be established by bringing together Catholic teachings, the Protestant movement and modernity, and thinks that if these three elements are united under the roof of the Papacy, the ideal Papacy will emerge.

Keywords: History of Religions, Christianity, Papacy, Church, Protestantism.

* Bu özet, çeviren tarafından yazılmıştır. C. A. Briggs'in orijinal metninde yer almamaktadır.

PAPALIK'TA GERÇEK VE İDEAL

Papalık dünyada var olmuş en büyük kurumlardan biridir; şu anda var olan en büyük kurumdur ve daha da büyük bir geleceğe güvenle bakmaktadır. Egemenliği tüm dünyaya yayılmış tek ekümenik kilisedir. Diğer tüm kiliseler ulusal ya da yerel bir örgütlenmeye sahiptir. Papalığın kökeni, on sekiz yüzyılı aşkın bir süre boyunca kesintisiz bir şekilde, dünyanın kurtarıcısı İsa Mesih tarafından havarilerin başı olarak atanan Aziz Petrus'a kadar uzanmaktadır. Havarilerin döneminden bu yana hep aynı yapıyı koruyarak bugüne gelen Hıristiyanlığın ana akımını yönetmektedir. Diğer tüm Hıristiyan örgütleri, ana gövdeden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, Hıristiyan mirasının bir parçası olarak Papalık'ta pay sahibidirler ve Papalık tarafından onun yetki alanına tabi olarak kabul edilmektedirler. Papalığın otoritesi, insanlığın en derli toplu ve en iyi örgütlenmiş topluluğu tarafından tüm dini işlerde en üstün ve "ex cathedra"¹ ifadesiyle hüküm verdiğinde inanç ve ahlâk doktrinlerinin belirlenmesinde yanılmaz olarak kabul edilir.

Papalığın tarihi fırtınalar ve çatışmalarla doludur ve yüzyıllar boyunca tarihin en büyük savaşları bu konuda yaşanmıştır. Eğer dünyada herhangi bir yerde cehennem kapıları açıldıysa bu Roma'da olmuştur. Sanki cehennem zaman zaman Roma'ya boşalmış gibi görünüyordu; Vahiy Kitabı'nın dilini kullanırsak, "şeytanların meskeni ve her kirli ruhun barınağı haline gelmiş" (Vahiy 18:2) haldeydi. Gayretli Protestanların, kendi dönemlerinde Papalığı saran iğrençliklere baktıklarında, onda "kırmızı renkli bir canavarın üzerinde oturan, küfür isimleriyle dolu bir kadın" görmeleri ve onu "fahişelerin ve yeryüzünün iğrençliklerinin anası" olarak değerlendirmeleri garip değildir. (Vahiy 17:3-5) Yine de bu kötülük güçleri her zaman geri püskürtülmüştür. Çatışmalar yatıştığında Papalık her zamankinden daha güçlü bir şekilde öne çıkmıştır. Gayretli Protestanlar Papa'ya olan antipatileri sebebiyle onu Kitab-ı Mukaddes'teki Deccal olarak tasavvur ediyorlarsa, Papalığı savunanların da İsa'nın Petrus'a söylediği sözlerini Papalığa uyarlamalarından ötürü onları suçlayabilir miyiz? "Cehennem kapıları ona karşı galip gelemedi" sözünde tarihi bir gerçeklik yok mudur? İsa'nın Aziz Petrus'a söylediği sözler onun halefleri için de aynı derecede uygun değil midir? "Simun, Simun, işte, Şeytan sizi buğday gibi elemek için izin almıştır. Ama ben, imanını yitirmeyesin diye senin için dua ettim. Geri döndüğün zaman kardeşlerini güçlendir." (Luka 22:31-32).

Papalık, Yeni Ahit'in birçok metninde ve Hıristiyan tarihinde, çoğu Protestanın kabul etmeye istekli olduğundan çok daha sağlam bir temele sahiptir. Katolik tartışmacılarının, Papalık için en abartılı iddialar uğruna Yeni

1 Otorite sahibi bir konumdan söylenen söz veya yapılan eylem. Papalık, bu ifadeyi, "yanılmazlık doktrini" kapsamında görülmelerini istediği öğretiler için kullanmaktadır. (Çevirenin notu).

Ahit'in bazı bölümlerinin anlamını çarpıttıklarına şüphe yoktur. Öte yandan, Protestan tartışmacılar da bu metinlerin önemini küçümsemiş ve gerçek anlamlarını boşaltmışlardır. İsa, Tanrısal Krallığı'na ilişkin vizyonunda, Aziz Petrus O'nu Mesih olarak tanıdığına şöyle demiştir: "Ne mutlu sana Yunus oğlu Simun! Bu sırrı sana açan insan değil göklerdeki Babam'dır. Ben de sana şunu söyleyeyim, sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım. Ölüler diyarının kapıları ona karşı direnemeyecek. Göklerin Egemenliği'nin anahtarlarını sana vereceğim. Yeryüzünde bağlayacağın her şey göklerde de bağlanmış olacak; yeryüzünde çözeceğin her şey göklerde de çözülmüş olacak." (Matta 16:17-19).

Bu pasajda yer alan "kaya" ifadesini Petrus'a atıfta bulunmaktan başka bir şekilde açıklama çabaları utanç verici bir şekilde başarısız olmuştur. Başka bir yerde de söylediğim gibi:

"Böylece Aziz Petrus, İsa'nın atamasıyla Kilise'nin ruhsal bir ev ya da tapınak olarak üzerine inşa edildiği kaya ve aynı zamanda kapılarını açıp kapama ayrıcalığına sahip olan krallığın kapıcısı yapılmıştır. Burada Kilise, canlı taşlardan oluşan ve hepsi de bu taşların ilki ya da ana kaya temeli olan Petrus'un üzerine inşa edilmiş bir bina, bir ev olarak anlaşılır. Aynı zamanda insanların kapılarından girdiği Tanrı'nın bir kenti olarak da düşünülmüştür. Bu fikirler Yeni Ahit'te olduğu kadar Eski Ahit'te de yer almaktadır. Burada önemli olan Aziz Petrus'un önceliğidir. O, Yeni Ahit'in başka yerlerinde Tanrı'nın tapınağının ve kentinin on iki temeli olarak düşünülen on iki havarinin başıdır. Başka yerlerde Onikiler'in anahtar yetkisine sahip olduğu gibi, O da baş kapıcıdır ve Hıristiyanlardan oluşan bir topluluk olarak Kilise de bu yetkiye sahiptir. İsa onlara krallığına kabul etme ya da dışarıda bırakma yetkisi vermiştir."

İsa'nın bu sözü havariler çağının tarihi tarafından doğrulanmaktadır. Petrus, tüm İncillere göre, İsa Mesih'in yeryüzündeki yaşamı sırasında kesinlikle havarilerin başıydı. Elçilerin İşleri'nin ilk bölümleri onu, Kudüs Konsili'ne kadar havarisel topluluğun kabul gören şefi olarak göstermektedir. Eğer Aziz Petrus'un Antakya, Batı Asya ve son olarak Roma'daki çalışmalarının anlatımı devam etseydi, büyük olasılıkla aynı tartışmasız liderlik ortaya çıkacaktı. Ancak Elçilerin İşleri kitabının ikinci yarısında, Aziz Pavlus'un hayatı, yoldaşlarından birinin, muhtemelen de Titus'un anlattıklarına dayanarak takip edilmektedir. Bu nedenle doğal olarak Aziz Pavlus bu anlatının kahramanı olarak gözükmektedir. Dahası, Aziz Pavlus'un çalışmaları, Yeni Ahit'te oldukça önemli bir yere sahip olan mektuplarıyla gözler önüne serilmektedir. Galatyalılara Mektup'u Aziz Pavlus'un gerçek teolojisinin kanıtı ve Apostolik Hıristiyanlığın anahtarı haline getiren Lutherci geleneği takip edenler arasında, Aziz Pavlus'a kıyasla Aziz Petrus'u küçümsemek çok yaygındır. Ancak, aslında Kudüs Konsili, Aziz Petrus lehine karar vermiş ve Aziz Pavlus'un kendisi de daha sonraki mektuplarından ve seyahat arkadaşının hikayesinden de anlaşılacağı gibi, sonraki yaşamının tamamında, Hıristiyanlığın Aziz Petrus'la ilgili yakıştırmalarına dair teoriye sorgusuz bağlılığını terk etmiştir. Modern tarihsel eleştiri, ikinci yüzyıl kilisesinin Aziz Pav-

lus üzerine değil, İnciller ve büyük olasılıkla Aziz Petrus üzerine inşa edildiğini ortaya koymuştur. Harnack bu durumu bir "İrish bull"² ile ifade etmiştir: "Gentile Hıristiyanlarından sadece Marcion, Aziz Pavlus'u anladı ancak o da yanlış anladı."

İsâ'nın Aziz Petrus'la konuşurken, Tanrısal Krallığı'nın tüm tarihini göz önünde bulundurduğu açıktır. Şeytani güçlerle çatışmayı ve onlara karşı zaferi görmektedir. Bu nedenle, İsâ tarafından verilen görevi Aziz Petrus'la sınırlandırmamız gerektiğini düşünmek boşunadır. Havarisel misyonu sadece havarilere atfedemeyeceğimiz gibi bunu da yapamayız. Başpiskopos'un görevi, tıpkı on iki havaride olduğu gibi, dünyanın sonuna kadar halefleri tarafından da yerine getirilmelidir. Bu nedenle, Matta'daki pasajın tüm önyargılardan uzak doğal yorumu, Papalık makamına her zaman savunduğu gibi temel bir yetki vermektedir. Bu nedenle, Aziz Petrus'un haleflerinin Kilise'nin kayası olduğu ve kilise yönetiminde, disiplinde, inanç ve ahlakın belirlenmesinde anahtar yetkiye sahip olduğu gerçeğini kabul etmeliyiz. Bununla birlikte, on iki havariye ve onların ardıllarına da anahtarların yetkisi verildiği için, Kilise'nin çeşitli parçalarını birlikte ele alarak, yetkinin Tanrımız tarafından havarilere bir beden olarak verildiği ve Aziz Petrus'un da bu bedenin başı olarak görevlendirildiği sonucuna varmak gerekmektedir.

Papalığın otoritesini üzerine inşa ettiği iki Yeni Ahit metni daha bulunmaktadır. Bunların başında Yuhanna İncili 21. Bap gelmektedir; burada Petrus, İsâ'nın dirilişinden sonra Celile Gölü kıyısında onunla birlikte olan yedi kişi arasından seçilmiştir ve Petrus'a "koyunları beslemesi" emredilmiştir. Burada İsâ, Aziz Petrus'u Mesih'in sürüsünün çobanı olarak atamıştır. Bu ifade, Davut'un soyundan gelen krallara ve İyi Çoban olarak Mesih'in kendisine atıfta bulunan, dönemin edebî kalıplarına uygun bir ifadedir ve Kilise'nin yönetimini ima etmektedir. Bu pasajın, havarilerin en seçkinleri olan Zebedi'nin oğulları ve diğerlerinin huzurunda Petrus'u seçip ayırması ve anlatının Yuhanna İncili'nde yer alması daha da önemlidir. Burada yine bunun Aziz Petrus'a bireysel olarak verilen bir görev olduğu düşünülemez. Ona Mesih'in sürüsünün baş çobanı olarak bir görev verilmiştir. Eğer sürü devam edecekse, baş çoban Aziz Petrus'un halefi olmalı ve onun çobanlık görevini sürdürmelidir. Üçüncü pasaj yukarıda bahsedilen Luka 22: 31-32'de verilmiştir. Bu pasajların hiçbiri, Aziz Petrus'un vaazını en yakın şekilde temsil eden Markos İncili'nde bulunmamaktadır. Bununla birlikte Filistin veya Suriye bölgesinde yazılan Matta'da, Küçük Asya'da yazılan Yuhanna'da ve Aziz Pavlus'un bir öğrencisi tarafından yazılan Luka İncili'nde

2 "Irish bull"un sözlük karşılığı "Dilde yapılan aptalca ve komik hata", "genellikle konuşmacının bilmediği/fark etmediği bir uyumsuzluk veya mantıksal saçmalık içeren bir ifade" olarak verilmektedir.

yer almaktadır. Bu nedenle, Apostolik Kilise'nin görüş birliğini temsil ettikleri söylenebilir. İsa'nın Aziz Petrus'a söylediği bu üç sözün hepsi de yaşamındaki en ciddi ve kritik durumlarda söylenmiştir. Bu nedenle hepsi de Oğul'un öngörüsü, Krallığın vizyonları ve Papalığın idealleri olarak kabul edilebilir.

Binlerce yıllık geçmişe sahip Papalık tarihinin bir taslağını bile veremeye kalkışmam. Hıristiyan Kilisesi'nin en eski zamanlardan beri Roma piskoposunun önceliğini kabul ettiğini ve diğer tüm büyük piskoposlukların zaman içinde doktrin, yönetim ve disiplin konularında Roma'nın üstün yargı yetkisini tanıdığını kabul etmek zorundayız. Roma piskoposlarının varsayımlarına sık sık kızıldığı, diğer patrikliklerin, eyaletlerin ve piskoposlukların haklarına müdahalelerine karşı çıkıldığı ve kararlarının sıklıkla reddildiği kolayca gösterilebilir. Ancak genel tabloya dikkatle bakıldığında ve bütün kanıtlar incelendiğinde, Irenaeus'un ifadesi güçlü bir şekilde karşımıza çıkmaktadır:

“Bununla birlikte, böyle bir kitapta tüm kiliselerin ardıklarını saymak çok detaycı olacağından, her ne şekilde olursa olsun, ister kendini beğenmişlikle, ister kibirle, ister körlükle ya da sapkın görüşle olsun, izinsiz toplantılarda bir araya gelenlerin kafasını karıştırıyoruz; (Bunu, iki yüce Havari, Petrus ve Pavlus tarafından Roma'da kurulan ve örgütlenen çok büyük, çok eski ve evrensel olarak bilinen Kilise'nin havarilerden gelen geleneğine işaret ederek yapıyoruz; ayrıca piskoposların birbirini izlemesi yoluyla günümüze kadar gelen, insanlara vaaz edilen inanca da işaret ediyoruz. Apostolik gelenek her yerde var olan (sadık insanlar) tarafından sürekli olarak korunduğu için, her kilisenin, yani her yerdeki sadıkların, üstün otoritesi konusunda bu kiliseyle hemfikir olması bir gerekliliktir.”

Papalığın tarihsel gelişimi, tarihin en muhteşem olaylar dizisinden biridir. Reformasyon'a kadar Papalık, tarihin büyük kısmında imparatorlara, krallara ve prensliklere karşı Hıristiyan halkının davasını temsil etmiştir. Hıristiyan uygarlığını putperest barbarlığından kurtarmıştır. Ancak Orta Çağ'ın sonlarına doğru, siyasi işlere karışması ve sivil konuları kiliseyle ilgili konuların önüne geçirmesi nedeniyle yozlaşarak Papalık ayrıcalıklarını o kadar genişletmiştir ki insanlığın ve hatta Hıristiyanlığın çıkarları için her ne pahasına olursa olsun mutlakiyetçiliğe direnen Avrupa devletleri için bir tehlike haline gelmiştir. Hıristiyan konsilleri ve çeşitli hareketlerle Papalığı reforme etmeye yönelik, yaygın ve neredeyse evrensel bir memnuniyetsizlikle sonuçlanan birçok etkisiz girişimden sonra, Luther kıvılcımı çakmış ve Avrupa, Papaların kutsal olmayan despotizmine karşı direnişle alevlenmiştir. Papalığın dini konulardaki yargı yetkisini ortadan kaldırmayı düşünen çok az kişi vardı ancak diğer tüm konularda onun despotizminden kurtulmaya kararlıydılar. Ancak çatışmanın kaçınılmaz sonucu, Protestanlığın Papa'nın yargı yetkisini tümüyle reddetmesi oldu. O dönemde, dini ve sivil alanın ipliklerinin o kadar ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmiş olduğu görüldü

ki tüm kumaşın bir kenara atılması gerekti.

Protestan Reformu esasen bir itirazdı ve her zaman öyle de kalabilirdi. Bu itiraz, Papalığın Kutsal Kitap'a ve tarihe dayalı olarak sahip olduğu hakları tanıma isteğiyle birlikte, yapılan haksızlık ve yolsuzluklara karşı çıkışı içeriyordu. Ancak koşulların karşı konulamaz gücü Protestanlığı daha da ileri gitmeye ve papanın yargı yetkisinden tamamen ayrı olarak ulusal kiliseler şeklinde örgütlenmeye zorladı. Bu yol, tarihsel bir gereklilik olduğu sürece geçerliydi. Ancak daha sonra Protestanlar, Papalığın tüm tarihi haklarını inkâr edecek kadar ileri gittiklerinde, Protestanlığı eninde sonunda terk edilmesi gereken yanlış bir konuma soktular. Bu arada Papalık yavaş yavaş kendini reforme etmek zorunda kaldı. Trent Konsili bir reform konsiliydi ve o zamandan beri reformda yavaş, temkinli ama istikrarlı bir ilerleme kaydedildi. Dünyanın dört bir yanındaki Katolikler ve Protestanlar, Kilise'nin bölünmesine neden olan kötülükleri ortadan kaldıracak, ayrılığı sürdüren engelleri yıkacak, sevgi ve uyum ruhu içinde tüm Hıristiyan dünyasını İsa Mesih ve Aziz Petrus'un halefi etrafında toplayacak büyük ve kapsamlı reformları umut ve istekle beklemektedir. Bu reformlar sayesinde papa, Aziz Petrus kadar Mesih'e yakın olacak ve Mesih'in sürüsünün Çobanı, yeniden birleşmiş bir Hıristiyanlığın başı olarak Rab'bin ve Efendi'nin gerçek bir temsilcisi olacaktır. Şu anki haliyle Papalık'ta gelecek için herhangi bir umut var mıdır? Yeniden birleşme için gerekli olan reform için herhangi bir umut görebiliyor muyuz?

(1) Kilise'nin birliği, tüm Hıristiyanların başı olan Mesih'tedir. Böyle bir Hıristiyanlık, yaşayanların ve ölülerin dünyasını, çeşitli hazırlık aşamalarında olanların yanı sıra zaten Hıristiyan olanları da kucaklamaktadır. Dünyadaki Hıristiyanlık, havarisel hizmet altında, Aziz Petrus'un halefi olan evrensel piskoposta (Papa) doruğa ulaşan tek bir Kilise'de örgütlenmiştir. Tam bir birlik için gerekli olan üç unsur papa, din adamları ve halktır; bunlar koparılmaması gereken üçlü bir bağdır. Kilise'nin birliği papanın şahsında değil, ekümenik piskopos olarak makamındadır ve bu nedenle tüm piskoposların başıdır. Piskoposlar da din adamlarının ve halkın başıdır. Hıristiyanlık tarihinde din adamlarının birliği ekümenik konsillerde, halkın birliği ise yasal sivil hükümetlerde temsil edilmiştir. Bu birlik unsurlarının herhangi birinin tanınmaması ve gereken önemin verilmemesi Kilise'nin birliğine zarar verir. Ancak bu unsurlardan biri bile kırılmadan kaldığı sürece birlik yok olmaz ve varlığını devam ettirir.

(2) Papa, Aziz Petrus'un halefi olarak Kilise'nin yöneticisidir. Ancak görev ve sorumluluklarını yerine getirmesi için gerekli olan hususlar, gereksiz olanlardan ayırt edilmelidir. Papanın üstünlüğü, ulusal ya da konjonktürel ilişkilerden bağımsızdır. Aziz Petrus'un halefinin İtalyan ya da Romalı olması gerekli değildir. Aziz Petrus Romalı değil, Filistinli bir Yahudi idi. Aslında papalar, bir dizi Alman papanın olduğu Alman İmparatorluğu'nun üstünlü-

ğü ve bir dizi Fransız papanın olduğu Fransa'nın üstünlüğü ve papaların Avignon'da ikamet ettiği dönemler dışında, esas olarak Romalı ya da İtalyan olmuşlardır. Bu, Papalığın yerelleştirilmesi ya da ulusallaştırılmasıdır ve evrenselliğinin önünde ciddi bir engeldir. Aziz Petrus'un halefinin Roma'da oturması tarihsel nedenlerden dolayı önemli olsa da olmazsa olmaz bir şart değildir. Aziz Petrus Roma'ya gitmeden önce de başpiskopostu. Roma'daki ikameti ise kısa sürmüştür ve yaşasaydı Roma'da kalıcı olarak kalacağına dair hiçbir kanıt yoktur. Papaların uzun bir süre Avignon'da ikamet etmeleri bu görüşü gerekli ve isabetli kılmaktadır, aksi takdirde veraset bozulmuş olacaktır. Aziz Petrus'un halefinin Roma piskoposu olması şart değildir. Onun Roma piskoposu olduğuna ya da Apostolik dönemde Roma'nın bir piskoposu olduğuna dair yeterli kanıt yoktur. Evrensel bir piskoposluğun yerel bir piskoposluk ile birleşmesi, ilk zamanlarda gerekli olsa da çok sayıda kötülüğe yol açmıştır. Roma halkı kendi piskoposlarını seçerken, bir yerel piskoposluk makamına tamamen uygun olsa da evrensel bir piskopos için geçerli olarak kabul edilemeyecek ve diğer şehirler ve uluslar için tahammül edilemez olan taleplerde bulunmuştur. Roma şehrinin çıkarları, diğer şehirlerin ve ulusların zararına olmasına rağmen her zaman abartılmış ve öncelenmiştir. Bu nedenle Papalık tarih boyunca evrensel olmaktan ziyade metropolit ve yerel olma eğilimleri göstermiştir. Büyük papaların, buldukları evrensel makamın hakkını verme çabaları, onları günümüze kadar Roma ve İtalya ile sürekli bir çekişme içinde tutmuştur. Eğer başpiskoposluk makamı bir şekilde piskoposluk, eyalet ve ulusal piskoposluklardan ayrılabilir ve ekümenik görevlerle sınırlandırılabilirse, çok sayıda kötülüğün üstesinden gelinmiş olacaktır.

(3) Papa'nın önceliği, herhangi bir özel yargı yetkisi teorisine bağlı değildir. Bu durum, dönemden döneme değişiklik göstermiştir. Erken dönem Katolik Kilisesi'nde geçerli olan papanın önceliği teorisi, Kilise'nin Papalık bünyesinde var olan birliğini korumak için yeterli olarak kabul edilmelidir. Aksi takdirde bu birliğin o zamanlar mevcut olduğunu ve havarilerden gelen veraset yoluyla devam ettirildiğini söylemek mümkün değildir. Günümüz Roma Katolik Kilisesi'nde geçerli olan Papalık teorisi, önceliğin orijinal tanımının bir gelişimi olarak kabul edilebilir, ancak varlığı için gerekli olarak kabul edilemez. Erken dönem Katolik Kilisesi'ndeki gibi papanın önceliğini savunanlar, bu yeni gelişmeyi geçerli görmeyi reddettikleri için, Kilise'nin Papalık'taki birliğini ihlal ediyor olarak görülemezler. Eğer bugünkü Papalık onların bu birliğe aktif olarak katılmalarını imkânsız kılıyorsa, bunun suçlusu Papalığın kendisidir.

Papaların haksız ve tahammül edilemez zorbalıkları nedeniyle Roma'dan ayrılmak zorunda kalan kiliseler bile erken dönemdeki Katolik Kilisesi'nin ve papaların üstünlüğünü kabul etmiştir. Asıl hata, yetki sınırlarını aşırı derecede zorlayan papalardaydı. Eğer Roma'nın bu hataları en aza

indirilirse, eski hatalar yüzünden ayrılığın devam etmesi için geçerli bir neden yoktur. Diğer kiliseler tarafından tanınan üstünlüğün görünmez, işlevsiz ve ince ipliği, Kilise'nin temel birliğini korumak için hala yeterlidir.

Papanın üstünlüğü fikri cahil bir papa yerine doğru bilgiye sahip bir papa isteğinde bulunan Protestan Reformcular tarafından kabul edilmiştir. Ancak Roma Katolik Kilisesi'nden atıldıklarında ve böyle bir pozisyon artık uygulanabilir olmadığını anladıklarında bu görüşten vazgeçmişlerdir. Teorik olarak Protestanlık hala protesto halindedir; Papalığın aşırı taleplerine itiraz etmekte ancak bununla birlikte meşru iddialarını tanıma konusunda olumlu tavrını devam ettirmektedir. Papalığın yargı yetkisi normal boyutlarına indirildiğinde ve diğer engeller ortadan kaldırıldığında, Protestan kiliselerinin ayrılması için geçerli bir neden kalmayacaktır.

(4) Papaların üstünlüğü, yetki alanlarının konusuna ilişkin herhangi bir özel teoriye bağlı değildir. Bu durum zaman zaman değişiklik göstermiştir ve Kilise yalnızca Katolik ilkelerde yer alan meselelerde haklı olarak talepte bulunabilir. Papalığın sivil işlerde yargı yetkisi ve sivil hükümetler üzerinde egemenlik iddiaları, birçok savaş pahasına uluslar tarafından haklı olarak reddedilmiştir ve bu iddianın artık pratik bir önemi yoktur. Barış için arabuluculuğun ılımlı biçimleri bile yakın zamanda Lahey'deki konferansta milletler tarafından oybirliğiyle reddedildi. Bu tür iddialar, İsa'nın ve havarilerinin açık öğretilerine ve erken dönem Katolik Kilisesi'nin uygulamalarına aykırıdır.

Papalığın, kilise eyaletlerinin ve Roma şehrinin Papalık bölgesi olduğu konusundaki iddiaları, bu bölgelerdeki devletlerin halkları ve Roma şehri tarafından reddedildi. Geçmişte bu denli geniş bir sivil hakimiyet için tarihsel zorunluluk ne olursa olsun, günümüzde bu kadar genişletilmiş bir sivil yargı yetkisi uygulanamaz ve gerçek manada bir öneme de sahip değildir. Papalık, herhangi bir sivil hükümetin yargı yetkisi dışında, dünya çapında Kilise yönetimini yürütebileceği bir bölgeye sahip olmalıdır. Ancak Amerika Birleşik Devletleri'nin Columbia Bölgesi gibi çok sınırlı bir bölge bu amaç için fazlasıyla yeterli olacaktır.

Papalığın, Roma Katolik vatandaşlarına yönelik sivil yönetim sorunlarını belirleme iddiasına modern halklar karşı çıktı ve sonunda Papalık geri çekilmek zorunda kaldı. İster Avusturya ve İspanya'da olduğu gibi Papalığın temsilcileri tarafından hükümetler etkilemeye çalışılsın, ister Almanya'da olduğu gibi sözde Katolik ilkelerin sürdürülmesi için Katolik partilerin örgütlenmesi yoluyla olsun, bunlar dini çıkarlar yoluyla siyasi çekişmeyi yoğunlaştırmaktadır. Bu tür faaliyetler siyaseti ve dini birbirine karıştırmakta, dini çatışmaları kışkırtmakta ve Roma Katolik Kilisesi'ni ümitsizliğe düşürmektedir.

Papalık müdahalesinin üzücü sonuçları artık büyük Fransız ulusunu

rahatsız etmektedir. Fransız hükümetinin hataları ne olursa olsun, aslında kendisini Papalık müdahalesine karşı savunuyordu. Bu savunmanın sonunda düşmandan sonsuza dek ve her ne pahasına olursa olsun kurtulma kararlılığıyla saldırgan bir kampanyaya dönüşmesi şaşırtıcı değildir. Böyle bir çatışmada Papalığın, Kilise'nin ilâhî anayasasını öne sürmesi boşunadır. Çünkü bu ilahi anayasanın sivil yargı yetkisi veya mülkiyet haklarıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Papalığın bilim, felsefe, sosyoloji ve ekonomi alanlarındaki sorunları belirleme iddiaları, akademisyenler ve bu konularla ilgilenen kişiler tarafından tepkiyle karşılanmakta ve karşı çıkmaktadır. Papa IX. Pius'un müfredatı, Roma Katolik Kilisesi'nin nüfuzunu büyük ölçüde zedeleyen ve büyük sıkıntılara yol açan Papalığın olaylara istenmeden dahil olmasının bir örneğidir. X. Pius tarafından önerilen başka bir müfredat ise gerici bir politikadır ve uygulanması halinde Papalığın mevcut nesil üzerindeki etkisini yalnızca büyük ölçüde tehlikeye atabilir. Modern bilim insanların, hatta dindar Roma Katoliklerinin en iyi eserlerinin çoğunun sürekli olarak İndeks'e³ dahil edilmesi, tüm inançlardan bilim insanlarını rahatsız etmektedir. Papalık Komisyonu'nun, modern eleştirinin kesin sonuçlarına karşı, beceriksiz din adamlarının önderliğindeki son kararları, modern Roma skolastisizminin hoşgörüsüzlüğünün açık kanıtını sunmaktadır.

Papaların evlilik, boşanma ve kamu eğitimi gibi sosyal sorunları belirleme iddialarına tüm özgür ülkelerde direnilmiş ve bu direniş, evlilik ve boşanmanın devlete bırakılması ve dini eğitim verilmeyen devlet okullarının açılmasıyla sonuçlanmıştır. Papanın, Roma Katolik vatandaşlarının evlenmesi ve boşanmasıyla ilgili tüm dini sorunları belirleme ve cezalar aracılığıyla dini görüşleri destekleme hakkı konusunda veya Roma Katolik vatandaşlarının kendi isteklerine göre din eğitimi veren okullar kurma hakkı konusunda hiçbir şüphe yoktur; ancak modern hükümetler tarafından tartışılan bu tür konulara Papa'nın doğrudan veya dolaylı olarak herhangi bir müdahalesi, Papalık yetkisinin kötüye kullanılmasından başka bir şey değildir.

(5) Papa'nın yargı yetkisi, tüm modern hükümetlerdeki yürütme makamı gibi bir anayasa ile tanımlanmalı ve sınırlandırılmalıdır. Modern sivil hükümetlerin gelişimi, mutlakiyetçiliğin ve tiranlığın kötülüklerini ortadan kaldırmak için gerekli olan, yürütmenin yetki ve yargı yetkisini tanımlayan ve sınırlayan anayasaların gelişmesiyle olmuştur. Aynı nedenlerden dolayı Papalık'ta da aynı gelişmeye büyük ihtiyaç bulunmaktadır. Papalık şu anda yönetim konusunda Rusya Çarı'ndan veya Osmanlı Sultanı'ndan daha mut-

3 "Index Librorum Prohibitorum" Katolik Kilisesi tarafından çeşitli sebeplerle okunması basılması ve dağıtılması yasaklanan kitaplar listesi.

lak bir otoriteye sahiptir. Papaların kendi yetkilerini ve yetki alanlarını tanımlamalarına, modern hükümdarlara izin verilebileceğinden daha fazla izin verilemez. Papalık tarihi bu konuda bir hatalar tarihidir. Papalar aslında istedikleri her şeyi talep etmişlerdir. Yetkilerini Aziz Petrus'un kullandıklarıyla sınırladıkları takdirde dünyanın onlarla bir sorunu kalmayacaktır. Papaları ve onların danışmanları olan kardinalleri meşru yetki sınırları içinde tutmak ve ayrıca Papalığın haklarını sivil hükümetlerin müdahalesinden korumak için anayasal tanımlara ve kısıtlamalara ihtiyaç vardır. Eğer eski zamanların tehlikesi Papaların aşırı iddiaları idiyse, şimdiki tehlike de sivil güçlerin kilise işlerine karışmasıdır. Böyle bir anayasa Kilise'nin başı olarak papanın haklarını koruyacak ve onu sadece kendi yetki alanıyla sınırlayacaktır.

Otoriter bir biçimde olsa da Vatikan Konsili, papanın yanılmaz otoritesinin alanını inanç ve ahlakla sınırlandırmış ve böylece, Papa'nın diğer tüm konulardaki yargı yetkisinin yanılabilir olduğunu ilan etmiştir. Bu tanımları daha pratik hale getirmek için gereken, devletlerin dini işlere müdahalesinin engellenmesinin yanı sıra sadece Kilise'nin hak ve özgürlüklerini değil, aynı zamanda bu özgürlüğün sınırlarını da tanımlamak, Kilise'nin devletlere, modern bilime, sosyal ve ekonomik işlere müdahale etmesini engellemektir.

(6) Papanın üstünlüğü, havariyel görevden (din adamlığı) ayrı değil, onunla birlik içindedir. Doğulular ekümenik konsillere ve onların üstünlüğüne bağlıdırlar ve birliklerini onlar aracılığıyla sürdürmektedirler. Rusya hariç, Doğu Hıristiyanlığının Müslümanlık tarafından boyunduruk altına alınması, modern zamanlarda Doğuluların genel konsillere katılımını olanaksız hale getirmiştir. Roma Katolik Kilisesi, Doğuluların ayrılmasından sonra, bugüne kadar toplam yirmi iki adet ekümenik konsil düzenlemiştir. Ancak bu konsiller, Roma'ya tabi olan piskoposlar, doktorlar ve tarikat liderleriyle sınırlı olduğundan ve özellikle Protestan Reformu'ndan bu yana Hıristiyanların önemli bir çoğunluğunu ve Ortodoks Kiliselerinin temsilcilerini dışarıda bıraktığı için, Roma Katolik Kilisesi'nin kendisi dışında ekümenik olarak kabul edilmemektedir. Protestanlar, Kilise'de reform yapmak, Hıristiyanlığın büyük sorunlarını ve tartışmalarını çözmek için bir ekümenik konsil talep etmişlerdir. Protestanlar, kendilerini ve papaya teslim olanlar dışındaki herkesi dışlayan Trent Konsili'ni, gerçek anlamda ekümenik olarak kabul edemediler. Bu nedenle Protestanlık hala bir ekümenik konsil talep etmektedir ve mümkün olduğu ölçüde uluslararası ittifaklar, sözleşmeler ve çeşitli mezheplerin meclisleri yoluyla bunu gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ekümenik konsillerde Kilisenin birliğini tanyan Hıristiyan kiliseleri, gerçekten ekümenik olan ilk kiliselerin konsillerine bağlı kalmakta ve günümüzde de Hıristiyanlığın dağılımını ortadan kaldırmayı arzulamakta ve bu birlik bağına mümkün olduğunca sıkı sıkıya sarılmaktadırlar.

Böyle bir çaba içerisinde olanlar Kilise'deki anlaşmazlıkların sürmesinden, bu tür konsilleri imkânsız hale getirenler kadar sorumlu değillerdir.

Roma Katolik Kilisesi, piskoposları papanın mutlak egemenliğı altında bir alt göreve indirlemiştir. Fransa piskoposluk konsillerinin papa tarafından son zamanlarda birkaç kez geçersiz kılınması ve piskoposların papanın iradesine boyun eğmesi, Hıristiyanlık tarihinin en melankolik durumlarından birini oluşturmaktadır. Piskoposlardan oluşan bir genel konsil için, papanın onları toplama arzusu veya ihtiyacı dışında başka bir seçenek yoktur. Konsillerin üyelerini sadece papa belirler, ki bu üyeler büyük çoğunlukla yargı yetkisi olmayan piskoposlardan oluşur ve destek için tamamen papanın kendisine bağımlıdır. Eğer piskoposlar yeterince itaatkâr değillerse, kararları papanın iradesiyle bozulabilir ve tersine çevrilebilir. Vatikan Konsili, papa lehine konsillerin haklarından feragat etmiştir. Böylece Papalık, tam da modern devletlerin, hatta İtalya'nın, temsil organlarının yetkilerini tesis etmeyi ve yüceltmeyi gerekli bulduğu bir zamanda, kendisini bir konseyin desteğinden mahrum bırakmıştır. Papa'yı ayakta tutmak için ihtiyaç duyulana kadar da bir konsil çağırısı yapılmayacaktır. Ancak Papa'nın böyle bir konsile ihtiyacı olduğu ve bunu bir an önce yapması gerektiğı açıktır. Konstanz Konsili'nin öngördüğü gibi, düzenli aralıklarla bir konsilde toplanan piskoposlar meclisi tarafından desteklenmesi Papa'nın üstünlüğüne hiçbir şekilde zarar vermez. Bu onun sadece pasif bir itaate yol açabilen mutlakiyetçiliğini yok edecektir. Ancak bununla birlikte, papanın büyük ihtiyaç duyduğu desteğı ona sağlayarak otoritesini güçlendirecek ve Kilise'nin muhtaç olduğu reformlar için heyecan uyandıracaktır. Papalık kendisini temsili bir piskoposlar konsili ile sınırlandırmalı, böyle bir organa Kilise'nin yasama işlevlerini vermeli ve Papalık otoritesini yürütme işlevleri ve tüm modern sivil hükümetlerde olduğu gibi yasama konularında inisiyatif ve veto hakkı ile sınırlandırılmalıdır. Bu tür temsili konsillere yapılan olağan itirazlar açıkça anlamsızdır. Bunlar sadece Roma'nın kendi iradesi üzerinde herhangi bir denetimin bulunması konusundaki isteksizliğini göstermektedir. Piskoposların her üç ya da beş yılda bir papaya rapor vermeleri gerekmektedir. Onları beş yıllık düzenli aralıklarla konsilde toplamak, rapor almaktan daha zor olmayacaktır. Diğer Hıristiyan kiliseleri dünyanın her yerinden temsilciler toplamakta hiçbir zorluk çekmemektedir.

Kardinallik temsili bir organ değildir ve temsili bir organ haline de getirilemez. Çünkü esasen modern devletlerin kabineleri ve memurları gibi Kilise'nin yürütme işleriyle meşguldür. Kardinaller büyük ölçüde İtalyan ve Romalıdır. Bu nedenle, genellikle ekümenik ilişkilerin feda edilmesi pahasına, Roma ve İtalyan çıkarlarından etkilenmektedirler. Tüm dünyada ve hatta Roma'da kardinalliğın daha az İtalyan ve Romalı olan temsili bir organ olması gerektiğine dair güçlü bir istek vardır. Genelde mevcut papanın bunu yavaş yavaş gerçekleştireceğı söylenmektedir. Ancak şu ana kadar bu yönde

hiçbir adım atılmamıştır. Roma Kilisesi'nin Amerikalı kardinalleri atama konusundaki isteksizliği ve bundan kaçınmak için her türlü bahaneyi hevesle kullanılması, Amerikalı Katolıklara kilise yönetiminde adil bir pay vermemesi ve onları Roma'nın egemenliği altında tutma arzusunun çarpıcı kanıtlarıdır. Kardinallerin Roma eyaletinin piskoposları, Roma kiliselerinin papazları ve Roma piskoposluk bölgesinin diyakozları olduğu gerçeği göz önüne alındığında, ekümenik görevde olamayacak kadar Romalıdırlar. Dahası, kardinaller gerçekte papanın kabinesidir ve Kilise'nin işlerini yürütmek için çoğunun Roma'da yaşaması gereklidir. Bu nedenle diğer ulusların gerçek temsilcisi olamazlar.

Protestan dünyasında temsil ilkesi Roma Katoliklerine göre çok daha gelişmiştir. Piskoposluk ve şehir sinodları ile ulusal ve uluslararası sinodlar, Protestan kiliselerinin çoğunda cemaati temsil etmektedir. Günümüzde temsil ilkesinin Roma Katolik dünyasındaki etkisi oldukça azdır. Ancak Papalığın karar vermesi halinde bu ilkenin tam olarak tanınması ve etkin bir şekilde uygulanmasının önünde hiçbir engel yoktur.

(7) Birlik bağının üçüncü şeridi, Hıristiyan halkın rızasıdır. Bu rıza en eski zamanlardan beri Kilise geleneği tarafından tanınmaktadır. Ancak pratikteki karşılığı Roma Kilisesi'ndeki hiyerarşi tarafından bastırılmıştır. Roma İmparatorluğu Hıristiyan olduğunda İmparator, Hıristiyan halkın en üst yöneticisi olarak, Doğu'da olduğu gibi Batı'da da dini ve itikadi meselelerin belirlenmesinde güçlü bir etkiye sahip olmuştur. İmparator, ruhban sınıfına karşı Hıristiyan halkı temsil ediyordu ve bu nedenle halk Kilise'de önemli bir etkiye sahipti. İmparatorun hakkı, İmparatorluğun bölündüğü modern uluslar tarafından miras alınmış ve kraldan prenslere, başkanlara, parlamentolara ve halk kongrelerine geçmiştir. Devlet kiliselerinde, halkın haklarıyla ilgili bütün dini meselelerde hükümdarlar merkezdedir. Özgür Kiliselerde⁴ ise halkın rızası, çeşitli temsili meclislerde bakanlıkla birlikte oturan temsilcileri tarafından ifade edilir.

Roma Kilisesi her zaman kadim Katolik birlik ilkesini kabul etmiş ve bu nedenle kilise ve devletin birliği konusunda ısrarcı olmuştur. Avrupa krallıkları ve devletleriyle yüzyıllar boyunca süren mücadele, sivil ve dini yargı yetkileri arasındaki çatışma nedeniyle gerekliydi. Bu çatışmada imparatorlar ve krallar, papalardan bile daha fazla hatalıydı. Çünkü sahip oldukları yetkileri ve otoriteyi genişletme konusunda papalardan çok daha öndeydiler. Reformasyon savaşı, Avrupa'nın kuzeyinde Papalık otoritesinin devrilmesiyle ve Güney Avrupa'da konkordatoların kurulmasıyla sonuçlandı. Bu konkordatolar ise ulusların Kilise'nin işleriyle ilgili haklarının tanımlanma-

4 Yazarın, "Özgür Kiliseler" ifadesiyle kastettiği kiliseler herhangi bir şekilde devletle bağlantısı olmayan Hıristiyan cemaatlerdir. Bu kiliselere örnek olarak Presbiteryenler, Quakerlar, Methodistler ve Baptistler verilebilir.

sını sağladı.

Konkordato, ticari bir anlaşmadan çok daha fazlasıdır. Bir ulusun Papalığın onayı olmadan böyle bir anlaşmayı feshedemeyeceğini söylemek ise saçmalıktan ibarettir. Papa, Fransız hükümetinin yasağına rağmen iki Fransız piskoposu Roma'ya çağırarak Fransa ile yapılan konkordatoyu bizzat kendisi ihlal etti. O dönemde dini ve sivil çıkarlar uzlaşmazdı ve papa Kilise'nin ruhani çıkarları doğrultusunda hareket etmek zorundaydı. Ancak papa manevi bir olgu olan dinin çıkarları doğrultusunda konkordatoyu ihlal edebiliyorsa, Fransa devleti de sivil hükümetin çıkarları için onu feshedebilir. İtalya ve Fransa'da Kilise ve devletin birbirinden ayrılmasıyla geriye sadece iki önemli Katolik devlet, Avusturya ve İspanya kalmıştır. Bunlar da şüphesiz yakında Fransa örneğini takip edeceklerdir. Bu durumun yarattığı korku, şüphesiz Papalığın mevcut Fransız hükümetine karşı direnişini büyük ölçüde etkilemektedir. Bu direniş, muhtemelen Papalığın siyasi güç için verdiği son umutsuz mücadeledir. Kaçınılmaz yenilgisi, siyasi ilişkilerini en aza indirecektir. Sivil siyasetin Papalık'tan tamamen yok olması ise dünya için ölçülemez bir nimet olacaktır.

Katolik dünyasının büyük bir bölümü göz önüne alındığında Hıristiyan halkın rızasını belirlemek için papaların elinde şu anda hiçbir enstrüman bulunmamaktadır. Bu dönemde papalar yalnızca piskoposluk aracılığıyla bildirilen Roma kararları sayesinde insanların boyun eğmelerini sağlayabilmektedir. Papalık, konsillerin ve halkların otoritesini de kendi içine çekmiş ve böylece yeryüzündeki en mutlak despotluk haline gelmiştir. Papalığın modern dünyadaki geleceği, toplanacak bir konsilde, temsilcileri aracılığıyla halkın rızasına ilişkin gizli ilkenin yeniden canlandırılmasına bağlıdır. Hemen her yerde böyle bir hareketin başladığına dair işaretler görülmektedir ve Papalığın rızası dışında bunun önünde hiçbir engel yoktur.


(8) Hıristiyan âleminin nihai olarak yeniden birleşmesi, birlik bağının üç şeridinin sapsağlam bir şekilde yeniden bir araya getirilmesi ve uyum içinde çalışmasına bağlıdır. Papalık söz konusu olduğunda, anayasal bir sistem olmalı ve düzenli aralıklarla konsillerde toplanarak din adamlarına ve halka yeterli temsil hakkı vermelidir. Hıristiyan âleminin üç büyük bölümü, birlik şeritlerinden yalnızca birini kullanarak kısmi bir birliğe sahip olabilir. Roma Kilisesi, Papalığı birliğin en temel ilkesi haline getirirken, gizli ilkeler olarak kalan ekümenik konsili ve Hıristiyan halkın rızasını ihmal etmektedir. Yunanlılar birliğin ilkesini ekümenik konsiller ve Kilise'nin gerçek başı olan imparatordaki halkın rızası haline getirirken Papalığın yürütme ilkesini gizlemektedir. Devletlerle bağlantısı olan Protestan kiliseler de kralların, prenslerin ve yasama organlarının otoritesinde halkın rızasını vurgulamaktadır. Özgür Kiliseler ise halkın rızasını temsili organlarda kullanmaktadır. Papalığın gelecekte konsilleri yeniden canlandırarak din adamlarını ve Hıristiyan dünyasındaki insanları gerçekten temsil eder hale

getirmemesi için geçerli hiçbir neden yoktur.


(9) En gelişmiş modern devletlerde hükümet üç büyük işlev olan yürütme, yasama ve yargıyı birbirinden ayırır. Bu üç unsurun her birinin kendine özgü bir yapılanması vardır. Yürütme işlevi monarşilerde bir kral ya da imparator, cumhuriyetlerde ise bir başkan tarafından yerine getirilir. Yasama işlevi, biri halkı daha doğrudan temsil eden, diğeri ise hayırseverliği ya da daha muhafazakâr çıkarları temsil eden, genellikle iki meclisten oluşan yasama organları tarafından yerine getirilir. Yargı işlevi bir yargıçlar kurulu tarafından yerine getirilir. Hiçbir kilisede bu işlevlerin geliştirilmesine yönelik özel bir çalışma yapılmamıştır. Bütün kiliseler bu konuda sivil hükümetlerin çok gerisindedir. Roma Katolik Kilisesi bunların hepsini, tıpkı eski çağlarda imparatorlarda birleştirildiği gibi, Papalıkta birleştirmektedir. Protestanlar, Özgür Kiliseler için ulusal sinodlarda, devlet kiliselerinde ise devlet tarafından atanan ve devlete tabi olan çeşitli dini otoriteler altında her üç işlevi de bir arada toplamaktadır. Episkopal Kiliselerde bile yürütme işlevi arka plandadır. Yargı işlevi ise en çok ihmal edilen işlevdir ve bu nedenle Protestan kiliselerinin herhangi birinde doktrin, yönetim ya da disiplinle ilgili önemli bir sorun hakkında geçerli bir yargı kararı almak her zaman zordur. Ruhban sınıfı, Kilise Hukuku konusunda yeterli eğitim almamıştır. Bu nedenle de jüri ya da yargıç olarak görev yapmaya tam anlamıyla uygun değildirler. Kilise yönetiminin modern sivil yönetimle tam uyumlu hale getirilmesi, Kilise'nin birliğinin yeniden sağlanması yolunda atılacak en önemli adım olacaktır.

(10) Papalığın, şu anda onun yüce yargı yetkisini tanımayan kiliselerin başlıca itirazlarını ortadan kaldıracak bir dönüşümünün önünde ciddi bir engel yoktur. Yunan ve Doğu Kiliselerinin büyük birlik ilkesi, tüm Hıristiyan dünyasını gerçekten temsil eden ekümenik konsillerde işlerlik kazanabilir. Bu tür konsiller, kararlarıyla Roma Katolik Kilisesi ve papaların geçmiş kararlarını öylesine tamamlayabilir, genişletebilir ve geliştirebilir ki, bunlara yönelik itirazlar ortadan kalkabilir ve tüm dünya sonuçları kabul edebilir. Konsillerin ve papaların yanılmaz ve değiştirilemez kararları çok azdır ve bunlar öylesine açıklanabilir, sınırlandırılabilir ya da genişletilebilir ve önemli olan önemsiz olandan öylesine ayırt edilebilir ki, bu ayrımlar bile artık dünya için engel teşkil etmeyebilir. Protestan Hıristiyanlığın en önemli ilkesi olan Hıristiyan halkın rızası, halk temsilcilerinin Kilise'nin presbiteryen ve sinodik sistemine dahil edilmesiyle işlerlik kazanabilir. Roma'daki kardinalliğin ve cemaatlerin bürokrasisi, tüm modern hükümetlerde kullanılan etkin bir temsil sistemine indirgenebilir. Papa'nın mutlakiyetçiliği, yetkilerinin sınırını ve kapsamını dikkatlice tanımlayan bir anayasa ile ortadan kaldırılabilir. Papa'nın otoritesi, her üç ya da beş yılda bir toplanan ve tüm Hıristiyan dünyasını temsil eden bir konsil tarafından güçlendirilebilir ve aynı zamanda sınırlandırılabilir. Papalığın yasama işlevi, en

iyi modern devletlerde olduğu gibi yürütmeden ayrılabilir. Papalığın yargı işlevi, Hıristiyan âleminin yüksek mahkemesinin organizması tarafından ayrılabilir. Konsillerin ve papaların yanılmaz kararlarında, Papalığın burada tasarlandığı gibi bir dönüşüme uğramasını engelleyen hiçbir şey yoktur. Bu ideal, ayrıntılara odaklanıldığında bir yanılısama gibi gelebilir - şüphesiz çoğu kişi böyle düşünecektir - ancak bu idealin ana hatları ve ayrıntıları tamamen ya da kısmen yanlış olsa da, Kurtarıcımız İsâ Mesih, kilisesi ve dünya üzerinde hüküm sürdükçe, Papalığın bir gün, bir şekilde, O'nun idealle uyacak şekilde reforme edileceği ve evrensel bir Kilise'nin başı haline gelecek şekilde dönüştürüleceği kesindir.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Mustafa Furkan Dinleyici.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

İSLAM ÜLKELERİNDE BİLİMİN GERİLEYİŞİ, TİMUR KARAÇAY

The Decline of Science in Islamic Countries, Timur Karaçay

Fatih BAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye orcid.org/05ryemn72
Assist. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Theology Department of Philosophy and Religious Sciences Department of Sociology of Religion, Ankara, Türkiye
✉ fatihbas_002@hotmail.com <https://orcid.org/0000-0002-3159-6770>

📄 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Received: 17.12.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 19.02.2024

Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

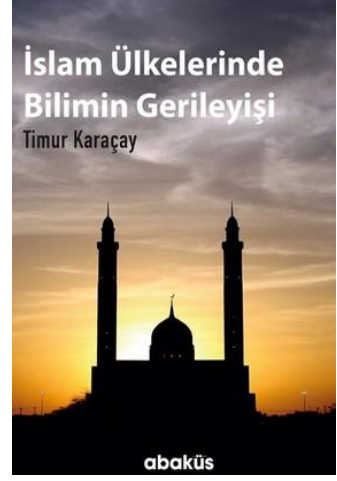
” Atif / Cite as: Baş, Fatih. “İslam Ülkelerinde Bilimin Gerileyişi, Timur Karaçay”. *Mütefekkir* 11/21 (2024), 315-319. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501622>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İSLAM ÜLKELERİNDE BİLİMİN GERİLEYİŞİ, TİMUR KARAÇAY*

Timur Karaçay tarafından 2018 yılında telif edilen bu eser, temel olarak İslâm toplumlarının bilimsel çalışmalarda neden istenilen düzeyde olmadığını eleştirel bağlamda ele almayı hedeflemektedir. Bu çerçevede çeşitli alt başlıklarda yazara göre İslâm dünyasının bilimsel alanda geri kalma gerekçeleri analiz edilmektedir. Bu çalışmada geçmiş, bugün ve gelecek arasında mukayeseli bir süreç ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Eser; Antik Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ ve Yakın Çağ gibi çok geniş bir zaman diliminde bilimin serüvenini kesitler halinde sunmaktadır. Bilimin ne olduğu, bilimsel bilginin nasıl üretildiği, İslâm dünyasının dünü ve bugünü, Avrupa'nın dünü ve bugünü, bilimsel bilgi metotları, din ve bilim ilişkisi, evrim ve din ilişkisi, dilin işlevleri, modernite, postmodernite ve bilim ilişkisi, Türkiye'de Cumhuriyet ve din, eğitim ve din gibi çok farklı perspektiften başlıklar/konular tartışılmaktadır.



Eserin ilk başlığında 'İslâm Ülkelerinde Bilimin Gerileyişi' konusu masaya yatırılmaktadır. Bu doğrultuda modern bilimin niçin Avrupa'da bir devrim yaratabildiği ve neden İslâm dünyasında aynı başarıyı yakalayamadığı ele alınmaktadır. Antik Yunan'dan başlayan bilim serüveninin Orta Çağ'da İslâm dünyasında (8-12 yüzyıllar arası) zirve dönemini yaşarken, aynı dönemde Hristiyan dünyanın bilime sırtını döndüğü vurgulanmaktadır (s. 12-16). Buna karşın modern dünyada ise İslâm dünyası ve Hristiyan dünyasının (18. yüzyıldan sonra) Orta Çağ'daki durumlarının tam tersine döndüğü belirtilmektedir. Avrupa Hristiyan dünyasının rönesans, reform, aydınlanma gibi süreçlerle birlikte yeni bir dönemin kapısını nasıl araladığı izah edilmektedir (s. 18-19).

Eserin ikinci başlığında ise 'Bilimsel Bilginin Üretimi' konusu işlenmektedir. Bilimsel bilginin bir insan ürünü olduğunu ifade eden Karaçay'a göre, bilimsel bilgi sürekli üretilen ve geliştirilen bir uğraş alanıdır. Dolayısıyla bu sürecin devamlılığı için insanlarda yeniyeye açık olmak, metodolojik olarak donanımlı olmak ve süreklilik anlayışına sahip olmak gibi özellikler gerekmektedir. Dahası akıl, deney, gözlem gibi unsurlar bilimsel bilginin üretimi için elzem görülmelidir. Bilimin doğrulanabilirliği veya yanlışlanabilirliği ilkeleri de daima göz önünde bulundurulmalıdır. Ancak yazara göre İslâm dünyası bu süreçleri yeterince doğru okuyamadığı için günümüzde bilimsel

* Timur Karaçay, *İslam Ülkelerinde Bilimin Gerileyişi* (İstanbul: Abaküs Yayınları, 2018).

olarak istediği noktaya erişememiştir (s. 27-34).

Yazar, '20. Yüzyıla Girerken Bilimi Sarsan Düşünceler' adıyla açtığı bir başka başlıkta da bilimsel eleştiri kültürünün bilimin gelişimindeki rolüne etkisini ortaya koymaktadır. Burada, Avrupa Hristiyan dünyasında 18. ve 19. yüzyılda başlayan özeleştirici kültürünün batıdaki bilimsel süreçlerin gelişmesine doğrudan etki ettiği dile getirilir. Buna karşın İslâm dünyasının aynı dönemlerde benzer özeleştirici kültürünü geliştiremediğini ve bu sürecin geri kalmasında önemli bir rol oynadığını belirtmektedir. Yazara göre batıda modern bilimin belli bir ahlakının oturtulmaya çalışıldığı ancak İslâm dünyasında benzer bir durumun oluşmadığı ifade edilmektedir (s. 45-48).

'Postmodernizm' konusunun tartışıldığı diğer bir başlıkta yazar, bilim dünyasında modernizmin ve postmodernizmin izlerini sürmektedir. Buna göre tabiatı açıklamada dinlerin yerini modern bilim almalıdır. Çünkü yazara göre dinler evreni açıklamada yetersiz kalmışlardır. Bundan ötürü evreni anlamada bilime değil de dine yönelme olduğu müddetçe gelişmenin önü açılmayacaktır. Bu teoriden hareketle yazar batı dünyasının gelişimini bilime büsbütün sarılma ile açıklarken, İslâm dünyasının geri kalmışlığını halen daha dinselliğe dayalı anlama ve açıklama teşebbüsüne bağlamaktadır (s. 50-58). Oysa Karaçay'a göre modernizm ve modern bilim rasyoneldir, mantıksaldır, pozitivisttir ve kuramsaldır (s. 53). Bu sebeple gelişmenin ve ilerlemenin yolu modern bilimin kurallarına uymak ve ona göre bilimsel bilgi üretmekten geçmektedir.

Eserde dikkat çeken diğer bir konu da 'Dünya Evrime Karşı' başlığıdır. Yazara göre evrim kuramına dünyada karşıt bir tavır alınmasında din ve inanç önemli bir yer edinmektedir. İslâm toplumları, dinî perspektiften bakarak yazara göre bilimsel olan evrim sürecine karşı durmaktadır. Böylece insanın geçmişten günümüze gelişim sürecini, geçirdiği evrimleri tam olarak anlayamamaktadır. Bu sebeple insanın varlığını tam olarak idrak edemeyen toplumlar, evrenin işleyişini ve bilimin yasalarını da bütünüyle kavrayamamaktadır (s. 85-95). Yazar eserde ayrıca "Dil" konusu altında çeşitli başlıklar açarak dil nedir? evrim ve dil ilişkisi, matematik ve dil ilişkisi, ana dil gibi konuları ele almaktadır (s. 67-81). Burada dilin insanoğlu için nasıl bir anlam taşıdığı, evrensel bir dilin olup olmadığı, matematik dilinin ne olduğu, insanın düşünme yetisinde dilin nasıl bir fonksiyon üstlendiği ve insanın konuşma eylemini nasıl gerçekleştirdiği hususları tartışılmaktadır.

Yazar İslâm dünyası ve batı ile ilgili mukayeseli bir çerçeve çizdikten sonra "Cumhuriyetin Eğitim Felsefesi" ve "Eğitim 2050" başlıkları açarak Türkiye'de eğitim ve bilim özeline konuyu taşımaktadır (s. 99-101). Bu minvalde Cumhuriyetin eğitim felsefesinin laik, bilimsel, eşitlikçi ve karma bir anlayışa dayandığını ve bu modelin daha başarılı sonuçlar verdiğini düşünmektedir (s. 103-105). Cumhuriyetin kuruluş aşamasında oluşturulan

Maarif Vekaleti, çıkarılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu, açılan üniversiteler, Öğretmen Okulları ve Köy Enstitüleri gibi kurumların modern bilim ve eğitim doğrultusunda batı standartlarına göre hareket ettiğini vurgulamaktadır (s. 113-116). Karaçay'a göre, bu süreçle birlikte Türkiye Cumhuriyeti İslâm dünyasının klasik geri kalmışlığından ayrılarak batı standartlarında eğitim ve bilime yönelmiştir. Dahası sadece eğitimde değil; kültür, hukuk, sanat gibi birçok alanda yeni bir perspektif çizerek yönünü batıya dönmüştür.

Sonuçta Timur Karaçay tarafından eleştirel gözle kaleme alınan bu eser, İslâm dünyasında bilimsel geri kalmışlıkla ilgili birtakım doğru çıkarımlara sahiptir. Bu noktada örneğin İslâm dünyasının günümüzde bir bütün olarak batıdaki kadar sistematik bilimsel üretkenliğe sahip olmadığı tespiti yerindedir. Dahası eserde İslâm'ın altın çağına (8 ve 12 yüzyıllar arası) yönelik tespitleri de önemlidir (s. 12). Ayrıca eserin İslâm dünyasını ilmi ve bilimsel açıdan eleştirel bir gözle değerlendirmesi yerindedir. Öyle ki Müslüman toplumlar ve bilim insanları için bir öz eleştirisi yapmak, eksiklikleri görmek ve daha üretken hale gelmek adına bu tür çalışmalara literatürde daima ihtiyaç vardır. Bu bağlamda yazarın ele aldığı çalışmanın konusu İslâm dünyası açısından detaylı şekilde analiz edilmesi gereken ve literatürde doldurulması zaruri olan konular arasındadır. Gelineen noktada İslâm dünyasının içinden geçtiği süreci bilimsel bağlamda başarılı addetmemekle birlikte, bilimden büsbütün kopuk bir İslâm dünyası portresi de çizilmemelidir. Kaldı ki bugün İslâm toplumları içerisinde entelektüel ve bilimsel açıdan küresel çaplı tanınırlığa ve üretkenliğe sahip çok sayıda isim de vardır.

Eserde İslâm dünyasında bilimin dün ve bugün adına yukarıdaki paragraflarda değindiğimiz isabetli tespitler yer almaktadır. Fakat yazar İslâm dünyasına dışardan bir gözle bakarak kimi konularda üstenci ve genellemeci hataya düşmekte, din ve inancın insan için ihtiva ettiği manayı eksik anlamlandırmaktadır. Çünkü din ve inanç insanın anlam arayışı sürecindeki en önemli referans kaynaklarından birisini teşkil etmektedir. İnsanın dünya hayatındaki varlığını ve öteki dünya gerçeğini bütüncül olarak anlamlı kılan şeylerin başında din ve inanç sistemi gelmektedir. Bu sebeple de eserde bazı meselelerin çok yüzeysel ele alındığı göze çarpmaktadır. Buna karşın yazar İslâm dünyasını biraz daha içerden incelemiş olsaydı daha yerinde tespitler ortaya koyabilirdi.

Öte yandan eserde İslâm dünyasının son iki-üç asırdır bilimsel üretimde istenilen düzeyde olamayışının arka planında yatan bazı sebeplerin de üzerinde yeteri kadar durulmamaktadır. Örneğin Batı dünyasının İslâm dünyası üzerinde kurduğu baskılayıcı ve sömürgeci emperyal politikaların İslâm toplumlarında meydana getirdiği psikolojik, siyasi, ekonomik ve kültürel parçalanmışlığa değinilmemektedir (s. 19-20). Bu durum İslâm dün-

yasının son üç asırdır bütüncül olarak bilimsel, teknolojik ve entelektüel açıdan istenilen seviyeye erişmemesinde bir faktör olarak ele alınmalıdır. Yazar eserde bilimin daha çok pozitivist ve modernist yönünü ön plana çıkaran bir izlenim vermektedir. Başka bir ifadeyle modernist ve pozitivist düşüncenin yazarın zihninde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır (s. 31). Oysaki bilimsel bilgi epistemolojik açıdan pozitivist anlayışla üretilebildiği gibi anti-pozitivist anlayışla da üretilebilmektedir. Bu bağlamda yazarın pozitivist anlayışı bilimsel bilgide en ideal yol olarak sunması biraz sınırlandırıcı durmaktadır. Ayrıca eserde bilim ve modernizm ilişkisi ele alınırken modernizmin ve pozitivistizmin dine yönelik dışlayıcı bakışı yeterince dikkate alınmamaktadır (s. 50-53). Halbuki modernizm ve pozitivistizm gibi iki düşünce akımının da din ile sorunlu bir yapısı olduğu açıktır.

Son olarak eserle ilgili dikkat çekici bir nokta, içerikteki konuların birbiriyle bağlantısız şekilde kurgulanmasıdır. Örneğin “kamçıya doymayan yiğit” başlığının yer alması (s. 21), evrim konusunun veya dil konusunun ele alınması (s. 67), Brunolar yanmasın! şeklinde başlık açılması (s. 117), eğitim konusu içeriğinde evrensel hukukun tartışılması (s. 123), yine eğitim konusu altında matematik disiplinine odaklanması (s. 145) gibi hususlar yazarı ana konudan uzaklaştırmış ve dahası okuyucuda kafa karışıklığı yaratmıştır. Bu bakımdan kitabın giriş, gelişme ve sonuç şeklinde bütüncül bir ilerleme metodu olmadığı ve içeriğin dağınık şekilde dizayn edildiği söylenebilir. Yazar bu kadar iddialı bir başlıkta esas konuya daha çok odaklanmış olsaydı, İslâm dünyası ile ilgili bilimsel açıdan çok daha kapsamlı ve yararlı analizler yapabilirdi.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.




👤 Yazar(lar) / Author(s): Fatih Baş.

📄 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

BATI MEDENİYETİNİN DOĞULU KÖKENLERİ, JOHN M. HOBSON


The Eastern Origins of Western Civilisation, John M. Hobson


Ali DADAN


Doç. Dr., Necmettin Erbakan Ü. Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü İslam Tarihi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye  [ror.org/013s3zh21](https://orcid.org/013s3zh21)
*Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University Ahmet Kelesoglu Faculty of Theology
Department of Islamic History and Arts Department of Islamic History, Konya Türkiye*
 alidadan@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-3860-0389>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review
Geliş Tarihi / Received: 27.05.2024
Kabul Tarihi / Accepted: 14.06.2024
Yayın Tarihi / Published: 15.06.2024

 **Atıf / Cite as:** Dadan, Ali. "Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri, John M. Hobson". *Mütefekkir* 11/21 (2024), 321-328. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1501625>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

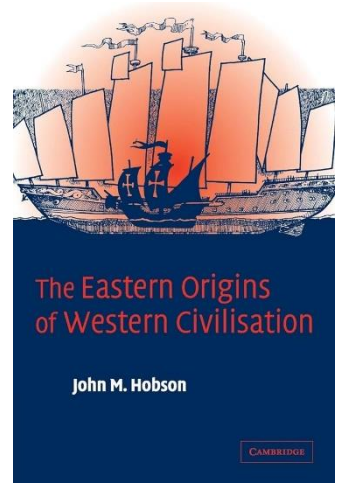
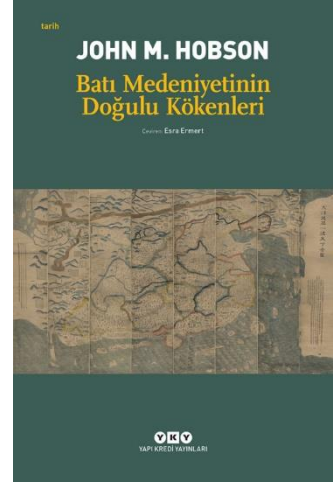
 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

BATI MEDENİYETİNİN DOĞULU KÖKENLERİ, JOHN M. HOBSON*

John M. Hobson'ın *The Eastern Origins of Western Civilization* adlı eseri,¹ Türkçeye *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri* adıyla çevrilmiştir. Esra Ermert tarafından çevrilen bu eser Yapı Kredi Yayınları arasında yayımlanmıştır. Kitap, Türkiye'de ilk olarak 2007 yılında basılmış, 2023 yılı itibarıyla dokuzuncu baskısını yapmıştır. Bu çeviri kitap, Hobson'ın Batı medeniyetinin gelişiminde Doğu'nun katkılarını vurgulayan temel noktaları ve Avrupa-merkezci (Eurocentric) tarih yazımına karşı getirdiği eleştirileri Türk okuyucusuna sunmaktadır. Hobson'ın "Önsöz ve Teşekkür"ü ile başlayan bu çeviri eser; "Eski Batı'nın Avrupamerkezci mitine karşı koymak: Oryantal Batı'nın keşfi" başlıklı bir giriş dışında, "Erken İlerlemeci olarak Doğu: Doğu 500-1800 tarihleri arasında Oryantal küreselleşme kanalıyla dünyayı keşfedip ona öncülük ediyor", "Batı sondaydı: Oryantal küreselleşme ve Hıristiyanlığın keşfi, 500-1498", "Geç ilerlemeci olarak Batı ve geriden gelmenin avantajları: Oryantal küreselleşme ve Batı Avrupa'nın ilerlemiş bir Batı olarak yeniden yapılanması, 1492-1850" ve "Sonuç: Oryantal Batı, Batı'nın Avrupamerkezci mitine karşı" başlıklı dört ana bölümden oluşmaktadır.

Batı medeniyetinin kökenleri ve gelişimi hakkında geleneksel görüşleri sorgulayan önemli bir çalışma olan eserin orijinal hâli ilk olarak 3 Haziran 2004 tarihinde Cambridge University Press tarafından yayımlanmıştır. Bu kitap, Batı'nın yükselişle ilgili geleneksel Avrupa-merkezci anlatıyı sorgulamakta ve Batı medeniyetinin gelişiminde Doğu'nun önemli katkıları olduğunu vurgulamaktadır.

Hobson eserinde Batı medeniyetine yön veren birçok kilit yenilik ve gelişmenin aslında Doğu'da ortaya çıktığını savunmaktadır. Avrupa'daki



* John M. Hobson, *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, çev. Esra Ermert (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019).

¹ John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

ilerlemelerin, büyük ölçüde Doğu'daki yeniliklerden etkilendiğini ve Batı'nın bu temeller üzerinde yükseldiğini öne sürmektedir. Örneğin Hobson Avrupa'daki ilerlemelerde kritik rol oynayan matbaa, barut ve pusula gibi icatların aslında Çin kökenli olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Doğu medeniyetlerinin Avrupa Merkantilizmi ve Ticaret Devrimi'nden çok önce kurdukları geniş ticaret ağlarıyla birlikte ekonomik sistemlerine dikkat çekmektedir. Bu bakış açısı Doğu'yu küresel tarihi anlatılarda etkin ve baskın bir oyuncu olarak konumlandırarak, Batı'nın etkisi altında kalmış miskin bir bölge olarak algılanmasına karşı çıkmaktadır.

Hobson'un eseri, tarihsel olayları bu anlayışla yeniden değerlendirerek, ana akım tarih anlatılarında şekillenmiş olan önyargıları düzeltmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışma sadece daha dengeli bir dünya tarihi perspektifi sunmakla kalmamakta, aynı zamanda Doğu ile Batı arasındaki karşılıklı etkileşimlerin ve bağlantıların önemini vurgulamaktadır.

Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri adlı kitap Batı medeniyetinin tarihine dair geleneksel Avrupa-merkezci yaklaşımlara karşı çıkan cesur bir eserdir. Hobson, Batı'nın bilim, teknoloji, ticaret, felsefe ve diğer alanlardaki üstünlüğünün tamamen kendi iç dinamiklerinden kaynaklandığı şeklindeki yaygın inancın aksine, bu gelişmelerin büyük ölçüde Doğu medeniyetlerinden (özellikle İslam dünyası, Çin ve Hindistan) etkilenecek ve esinlenerek ortaya çıktığını savunmaktadır. Bu etki şu üç ana tema altında özetlenebilir:

1. Doğu'nun Felsefe, Bilim ve Teknolojiye Katkıları: İslam dünyası, VIII. yüzyıldan itibaren bilimsel bilgi birikimini büyük ölçüde genişletmiş ve Antik Yunan, Roma ve Pers uygarlıklarının mirasını koruyarak geliştirmiştir. Hobson, özellikle Bağdat'taki Beytül-Hikme gibi kurumların, Antik Yunan bilim ve felsefe eserlerini Arapça'ya çevirerek muhafaza ettiğini belirtir. Bu çeviri hareketi, Batı'da Rönesans dönemine kadar süren bir bilgi aktarımının temelini oluşturmuştur (s. 182). Bu süreçte, İslâm âlimleri, sadece mevcut bilgiyi korumakla kalmamış, aynı zamanda onu geliştirmiştir. Örneğin, İbn Sînâ (Avicenna), Ebû Nasr Fârâbî (Avennasar) ve İbn Rüşd (Averroes) gibi düşünürler, tıp, felsefe ve bilimsel metodolojiye önemli katkılarda bulunmuşlardır. İbn Sînâ'nın el-Kânûn fi't-Tıbb adlı eseri, Batı'da XVI. yüzyılın sonuna kadar temel tıp kitabı olarak kullanılmıştır (s. 186). Ayrıca, İbn Rüşd'ün Aristoteles üzerine yaptığı yorumlar, Batı'da skolastik düşüncenin şekillenmesine ve Aristoteles'in Batı düşüncesindeki yerinin sağlamlaşmasına büyük katkı sağlamıştır. İbn Rüşd'ün çalışmaları, özellikle XII. yüzyıldan itibaren Avrupa'da büyük ilgi görmüş ve İbn Rüşdcülük adı verilen bir düşünce akımının doğmasına yol açmıştır. Bu akım, Batı'da entelektüel hayatı derinden etkilemiş ve Aydınlanma düşüncesinin temellerini atmıştır. Bu dönemde İslam dünyası, astronomi, matematik ve kimya gibi alanlarda da önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Örneğin Harezmi'nin cebir alanındaki çalışmaları, Batı'da matematiksel düşüncenin gelişiminde kritik bir rol oy-

namıştır (s. 183). Doğu ile Batı arasındaki felsefi ve entelektüel etkileşimler, sadece yazılı eserlerin aktarımıyla sınırlı kalmamıştır. Hobson Doğu'dan gelen gezginlerin, tüccarların ve bilim insanlarının Batı'daki entelektüel hayatı doğrudan etkilediğini belirtir. Örneğin İslam dünyasından gelen bilginler Endülüs'te Kurtuba ve Toledo gibi şehirlerde Batılı bilginlerle bilgi alışverişinde bulunmuşlardır (s. 139, 182). Bu tür irtibatlar Batı'da entelektüel canlılığın artmasına ve yeni düşüncelerin doğmasına zemin hazırlamıştır.

Hobson, Çin'in teknolojik yeniliklerinin Batı medeniyetine olan etkilerini de vurgular. Çin'in icat ettiği barut, pusula, kâğıt ve matbaanın Batı'da büyük dönüşümlere yol açtığını belirtir (s. 203). Barut, Batı'da askerî teknolojinin gelişimini hızlandırmış ve savaşların seyrini değiştirmiştir. Pusula, denizcilikte devrim yaratarak Avrupalı denizcilerin yeni keşifler yapmasını sağlamış ve böylece coğrafi keşifler çağını başlatmıştır. Kâğıt ve matbaa ise bilgi ve düşüncenin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlayarak Rönesans ve Aydınlanma çağına zemin hazırlamıştır.

Çin'in tarım tekniklerinin de Batı üzerinde önemli etkileri olmuştur. Özellikle su değirmenleri ve demir pulluk gibi tarımsal yenilikler (s. 204), Avrupa'da tarım üretkenliğini artırmış ve ekonomik büyümeyi teşvik etmiştir. Ayrıca, Çin'in seramik ve ipek üretim teknikleri, Batı'da bu ürünlerin imalatını ve ticaretini etkilemiştir. Bu teknolojik aktarım, Batı'nın ekonomik ve sosyal yapısında derin değişikliklere neden olmuştur.

İngiliz sanayi devriminden çok önce Çin'de sanayileşmenin var olmasına rağmen Çin'in tüm dünyayı etkisine alacak bir medeniyete dönüşememesinin nedenini Batı'nın sömürgeci anlayışının olduğunu vurgular.

Çin'in sanayileşme sürecinin Batı'nın sanayi devriminden çok önce başladığını belirtir. 1100'lü yıllarda Sung Hanedanlığı döneminde Çin, endüstriyel bir mucizeyi gerçekleştirmiş ve birçok teknolojik yeniliği hayata geçirmiştir. Ancak Hobson, bu gelişmişliğe rağmen Çin'in tüm dünyayı etkisi altına alacak bir medeniyete dönüşememesinin nedenini, Batı'nın aksine sömürgeci bir anlayışa sahip olmaması nedeniyle kısıtlı kalan pazar olgusunda arar. Hobson'a göre, Batı'nın sanayi devrimini ve küresel hegemonyasını sağlayan en önemli etkenlerden biri, sömürgeci politikalarıdır. Batı, Doğu'nun teknolojik ve düşünsel kaynaklarını alıp kendine mal ederek, bu kazanımları kendi sanayileşme süreçleriyle bütünleştirerek geliştirmiştir (s. 263). Çin, tarihsel süreçte genişlemeci ve sömürgeci politikalar yerine, kendi iç dinamiklerine odaklanmayı tercih etmiştir. Bu durum, Çin'in kendi kendine yeterli olma çabasının bir sonucu olarak, dışa kapalı kalmasına ve küresel ticaret ağlarında etkin bir rol oynamamasına yol açmıştır. Hobson, Batı'nın ise tam tersine, küresel ticaret ağlarını ve sömürgeciliği kullanarak ekonomik ve endüstriyel üstünlüğünü pekiştirdiğini belirtir. Öte yandan, Çin'in sömürgeci bir yaklaşım benimsememesi, zamanla sanayisinin ve

ekonomik gücünün gerilemesine neden olmuştur.

Hindistan'ın matematik alanındaki katkıları da Hobson'ın eserinde önemli bir yer tutar. Özellikle, sıfır rakamının ve ondalık sistemin Batı'ya aktarılması, matematiksel hesaplamalarda devrim niteliğinde bir gelişmeye neden olmuştur (s. 183). Bu sayı sistemi Batı'da hem bilimsel araştırmalarda hem de ticarete büyük kolaylık sağlamıştır. Ayrıca, Hint matematikçilerinin trigonometri ve cebir alanındaki çalışmaları, Batılı bilim insanlarının bu alanlardaki gelişmelerine katkıda bulunmuştur (s. 184). Buna ek olarak İslam dünyasından gelen astronomi, matematik ve tıp bilgileri, Batı'da bilimsel devrimlerin önünü açmıştır. Bu bilgi transferi, Batı'nın kendi bilimsel ve teknolojik yeniliklerini geliştirmesine zemin hazırlamış ve Aydınlanma Çağı'nın doğuşuna katkıda bulunmuştur.

2. Ticaret ve Ekonomik Etkileşimler: Kitap, Orta Çağ boyunca Doğu ve Batı arasındaki ticaret yollarının, özellikle İpek Yolu'nun, ekonomik ve kültürel alışverişte ne kadar önemli olduğunu açıklar. Doğu ile Batı arasındaki ticaret yolları sadece mal ve hizmetlerin değil, aynı zamanda kültürel ve teknolojik bilginin de aktarımını sağlamıştır. Bu ticaret yolları sayesinde Batı medeniyeti pek çok Doğulu icadı, aleti, edevatı ve yeniliği tanıyarak benimsemiştir.

Orta Çağ boyunca, İpek Yolu olarak bilinen kara ticaret yol ağı Doğu'nun lüks mallarının Batı'ya ulaşmasında nasıl hayati bir rol oynadığını detaylandırır. İpek, porselen, baharat ve diğer lüks mallar Batı'da büyük talep görmüş ve bu ticaret Avrupa ekonomisinin canlanmasına katkı sağlamıştır (s. 203). Kara ticareti kadar deniz ticareti de benzer şekilde önem arz etmiştir. Hint Okyanusu ticaret ağı ise Doğu Afrika, Arap Yarımadası, Hindistan ve Güneydoğu Asya'yı birbirine bağlamıştır. Çin'den gelen mallar, Hint Okyanusu üzerinden Arap tüccarları tarafından Akdeniz limanlarına taşınmıştır. Bu deniz yolları Doğu'nun zenginliklerinin Batı pazarlarına akışını sağlamış ve Avrupa'da ekonomik büyümeyi beraberinde getirmiştir.

Doğu ile Batı arasındaki ticaret Batı Avrupa'da ekonomik gelişmelerin yanı sıra sosyal dönüşümlere de zemin hazırlamıştır. Hobson, bu ticaretin, Avrupa'da şehirleşme sürecini hızlandırdığını ve yeni ticaret merkezlerinin ortaya çıkmasına katkı sağladığını belirtir. Orta Çağ boyunca Venedik, Ceneviz ve Pisa gibi İtalyan şehir devletleri Doğu ile Batı arasında süregelen bu ticareten büyük kazançlar elde etmiş ve bu şehirler önemli ticaret merkezleri hâline dönüşmüştür.

Bu ticaret aynı zamanda Avrupa'da para ekonomisinin gelişimini desteklemiştir. Doğu'dan gelen değerli metaller ve paralar Avrupa'da ticaretin ve ekonomik faaliyetlerin artmasını sağlamıştır. Bu süreç feodal ekonomik sistemin çözülmesine ve kapitalist ekonomi sisteminin temellerinin atılmasına katkıda bulunmuştur (s. 191).

Hobson, ticaretin siyasi yapılar üzerindeki etkilerini de ele alır. Doğu ile ticaret yapan Avrupa devletleri ticaret yollarını ve ticaret merkezlerini kontrol etme arzusu nedeniyle siyasi ve askerî stratejilerini şekillendirmiştir. Haçlı Seferleri gibi olaylar büyük ölçüde ticaret yollarını ve zengin Doğu şehirlerini kontrol etme amacı taşımıştır (s. 125). Bu seferler, Batı'nın Doğu ile daha yoğun bir etkileşime girmesini, Doğu'nun kültürel ve teknolojik zenginliklerini daha yakından tanınmasına sağlamıştır.

3. Siyasi ve Askerî Etkileşimler: Kitabın ele aldığı bir diğer önemli konu Doğu ve Batı arasındaki siyasi ve askerî etkileşimlerdir. Hobson, bu etkileşimlerin Batı'nın siyasi ve askerî yapılarını, stratejilerini, kurumlarını nasıl şekillendirip dönüştürdüğünü detaylı bir şekilde inceler.

Bu dönemde İslam orduları askerî strateji ve teknolojilerde önemli yenilikler geliştirmiştir. Örneğin İslam ordularının kullandığı hafif süvari birlikleri ve hızlı hareket kabiliyeti Batı ordularının taktik ve stratejilerini değiştirmiştir. Ayrıca İslam ordularının geliştirdiği kuşatma teknikleri ve mühendislik bilgisi, Batı'da kale inşaatı ve savunma sistemlerinde yeniliklere yol açmıştır.

İslam dünyası o dönemde askerî organizasyon ve lojistik alanlarında da ileri düzeye çıkmıştır. İslam orduları geniş bir coğrafyada etkin bir şekilde hareket edebilmek için karmaşık lojistik ağlar kurmuş ve bu ağlar Batı orduları tarafından da benimsenmiştir. Hobson, bu askeri organizasyon ve lojistik sistemlerinin Batı'da feodal askerî sistemden profesyonel ordulara geçiş sürecinde etkili olduğunu belirtir.

Haçlı Seferleri Doğu ve Batı arasındaki askerî ve siyasi etkileşimlerin en önemli örneklerinden biridir. XI. ve XIII. yüzyıllar arasında gerçekleşen Haçlı Seferleri Batı Avrupa'nın Orta Doğu'daki Müslüman devletlerle doğrudan temas kurmasına neden olmuştur. Haçlı Seferleri sırasında, Batılı askerler ve yöneticiler, İslam dünyasının ileri askeri teknikleri ve stratejileriyle tanışmışlardır. Bu deneyimler, Batı Avrupa'da askeri tekniklerin ve stratejilerin gelişmesine katkı sağlamıştır. Ayrıca, Haçlı Seferleri sırasında Batılılar İslam dünyasının ileri idarî ve hukuki sistemleri hakkında bilgi edinmiş ve bu bilgileri kendi toplumlarına taşımışlardır. Hobson, bu sürecin Batı Avrupa'da feodal sistemin çözülmesine ve merkezî devlet yapılarının güçlenmesine katkıda bulunduğunu savunur. Diğer taraftan Hobson, XIII. yüzyılda Moğolların Asya'nın büyük bir kısmını istila ederek Batı'ya kadar uzanan geniş bir imparatorluk kurmasının, Batı'nın askeri stratejilerini ve düşüncesini etkileyerek, Batı ordularının evriminde önemli bir rol oynadığını ele alır.

Osmanlı İmparatorluğu XIV. yüzyıldan itibaren Batı'nın siyasi yapısını önemli düzeyde etkilemiştir. Osmanlıların Balkanlar ve Doğu Avrupa'ya doğru genişlemesi Batı Avrupa'da siyasi ve askerî ittifakların oluşumuna yol

açmıştır. Hobson, Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri ve idari sistemlerinin Batı üzerindeki etkilerini detaylandırır. Örneğin, Osmanlıların merkezî idari sistemi ve etkin vergi toplama yöntemleri Batı Avrupa'da devlet yapılarının merkezileşmesine ilham kaynağı olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun askeri başarıları, Batı'da askeri reformlara da yol açmıştır. Osmanlı ordusunun profesyonel ve disiplinli yapısı Batı'da paralı askerlerden oluşan ordulardan profesyonel devlet ordularına geçiş sürecini hızlandırmıştır. Ayrıca Osmanlıların topçu birlikleri ve kuşatma teknikleri Batı'da askeri teknolojinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Hobson, bu askeri yeniliklerin Batı'da Rönesans döneminde askeri devrimlere yol açtığını ve modern askeri stratejilerin temelini oluşturduğunu savunur.

Yazarın amacı ve katkısına gince; John M. Hobson'un Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri adlı eseri, Avrupa-merkezci tarih yazımına meydan okuyarak Batı medeniyetinin gelişiminde Doğu'nun katkılarını vurgulayan önemli bir çalışma olma özelliği taşımaktadır. Hobson, bu eserinde Batı'nın bilimsel, teknolojik, ekonomik, askeri ve entelektüel ilerlemelerinin büyük ölçüde Doğu ile olan etkileşimlerden beslendiğini savunur. Yazarın temel amacı, Batı medeniyetinin tarihini yeniden değerlendirmek ve bu sürecin çok kültürlü ve etkileşimli doğasını ortaya koymaktır. Geleneksel Avrupa-merkezci tarih yazımı Batı medeniyetinin üstünlüğünü ve diğer medeniyetlerden bağımsız olduğunu vurgular. Bu perspektif Batı'nın ilerlemelerini kendi içsel dinamiklerine ve benzersiz yeteneklerine atfeder. Ancak Hobson, bu bakış açısının yanıltıcı ve eksik olduğunu öne sürer. Onun çalışması, Batı medeniyetinin gelişiminin özellikle Orta Çağ ve erken modern dönemlerde, Doğu medeniyetlerinden alınan bilgi, teknoloji ve kültürel etkiler sayesinde gerçekleştiğini gösterir. Bu etkileşimler, Batı'nın kendi entelektüel ve bilimsel devrimlerini gerçekleştirmesine zemin hazırlamıştır (s. 308).


Hobson'un çalışması, tarih yazımında yeni bir yaklaşımı teşvik eder. Bu yaklaşım, dünya tarihini daha kapsamlı ve küresel bir perspektiften ele almayı önerir. Hobson, Batı ve Doğu medeniyetleri arasındaki karşılıklı bağımlılıkları ve etkileşimleri vurgulayarak, tarihin yalnızca bir bölgenin üstün başarılarının hikâyesi olmadığını aksine küresel bir iş birliği ve etkileşim süreci olduğunu savunur. Bu yaklaşım tarih çalışmalarında daha dengeli ve kapsayıcı bir düşünce yapısının önemini ortaya koyar. Hobson'un çalışması, tarihçilerin yalnızca Avrupa-merkezci kaynaklara ve anlatılara odaklanmak yerine, küresel bağlamda daha geniş bir kaynak yelpazesini dikkate almalarını teşvik eder. Bu husus tarih yazımında daha çeşitli ve kapsamlı bir bilgi birikimini mümkün kılar. Ayrıca Hobson'un çalışması, öğrencilere ve akademisyenlere tarihsel olayları ve süreçleri daha geniş bir bağlamda değerlendirme becerisi kazandırır.

Sonuç olarak John M. Hobson'ın Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri adlı eseri, Batı medeniyetinin gelişiminde Doğu'nun önemli katkılarını vurgulayan ve geleneksel Avrupa-merkezci tarih algısını sorgulayan bir çalışmadır. Hobson, Batı'nın bilimsel, teknolojik, ekonomik, felsefi ve askeri ilerlemelerinin Doğu'dan aldığı bilgi ve yeniliklerle mümkün olduğunu savunur. İslam dünyası, Çin, Hindistan gibi medeniyetlerin Batı üzerindeki etkilerini detaylı bir şekilde ele alarak, tarihin çok kültürlü ve etkileşimli doğasını ortaya koyar. İpek Yolu ve deniz ticareti gibi ekonomik etkileşimler, Batı'nın ekonomik ve kültürel dönüşümünde önemli rol oynamıştır. Hobson'ın eseri Batı medeniyetinin küresel bir etkileşimin ürünü olduğunu göstererek, tarih yazımında daha geniş ve kapsayıcı bir perspektifin önemini vurgulamasının yanı sıra modern dünyada kültürel hoşgörü ile iş birliğini teşvik eder. Burada akla gelen bir diğer husus Hobson'ın Batı medeniyetini evrensel olarak düşünmesi ve Batı medeniyetinin doğulu yönlerine atıfta bulunarak insanlığın ortak tecrübesi olduğunu farklı bir bakış açısıyla anlatmak istemesidir.


KAYNAKÇA

Hobson, John M. *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*. çev. Esra Ermert. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Hobson, John M. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511489013>

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Ali Dadan.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, mufekkir.aksaray.edu.tr internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

- *Mütefekkir*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi “Hakem Değerlendirme Raporu”yla editörler kuruluna bildirir. Hakemlik kurumunun ve yayın kurulunun işlevinin gerekleri yerine getirilirken kesinlikle taviz verilmez. Bu bağlamda yazardan ziyade yazının kendisine önem verilir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri “Yayımlanabilir”, “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” ve “Yayımlanamaz” seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.
- Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken makaleler/çalışmalar için Etik Kurul Kararı alınması zorunludur. Buna göre yazarın Etik Kurulu'ndan onay almış olması gereklidir. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir. Makalenin yöntem kısmında, veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır. Makale sisteme yüklenirken etik onay belgesi de ek dosya olarak yüklenmelidir.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. Yayıncıdan izin alındığını gösterir belge (izin yazısı, elektronik posta) ek dosya olarak sisteme yüklenmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında ‘Cambria’ fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.

- Dipnotlar, 8,5 punto 'Cambria', tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde 'Traditional Arabic' fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir. Öz (Abstract), tek paragraf olarak düzenlenmelidir. Ayrıca öz, makalenin amacı, kapsamı, yöntemi, değerlendirme ve sonucunu yansıtacak şekilde düzenlenmiş olmalıdır.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'*nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Yayın ve yazım ilkeleri hakkında detaylı bilgi için mutefekkir.aksaray.edu.tr adresini ziyaret ediniz.

Atıf Sistemi

- *Mütefekkir'*de atıf sistemi olarak "İSNAD Atıf Sistemi" kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili [tüm ayrıntılar](#) 'İSNAD Atıf Sistemi'ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir.
- İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için www.isnadsistemi.org sayfasını ziyaret ediniz.



mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- Mütefekkir, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website mutefekkir.aksaray.edu.tr

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into con-

sideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.

- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form. While fulfilling the requirements of the function of the refereeing institution and the editorial board, no concessions are made. In this context, importance is given to the text itself rather than the author.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.
- An Ethics Committee Decision is required for articles/studies that require data collection from individuals using scales, questionnaires, interviews and other data collection tools. Accordingly, the author must have received approval from the Ethics Committee. Board approval should be indicated on the first page of the article with the name of the board, date and number. In the method part of the article, the start and end dates of data collection should be written. While the article is uploaded to the system, the ethical approval document should also be uploaded as an additional file.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts). The document (permission letter, e-mail) showing that permission has been obtained from the publisher should be uploaded to the system as an additional file.
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sûre that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work inde-

pendently.

- Articles should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75 cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with 'Traditional Arabic' font, Main texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts. The abstract should be arranged as a single paragraph. In addition, the abstract should be arranged to reflect the purpose, scope, method, evaluation and conclusion of the article.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the Main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the Main title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.
- For more information about the publication and writing principles visit mutefekkir.aksaray.edu.tr

Notes and Bibliography

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since all the details for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.
- For more information about the ISNAD Citation Style, visit www.isnadsistemi.org