



Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty

ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-9343

Cilt/Volume: 5 Sayı/Number: 10  
Bahar/Autumn 2018

BARTIN

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Cilt: 5, Sayı: 10  
Güz 2018  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Volume: 5, Number: 10  
Autumn 2018  
BARTIN – TURKEY

---

**ISSN: 2148-3507**  
**e-ISSN: 2619-9343**

**Sahibi / Owner**

Prof. Dr. Azize TOPER KAYGIN  
(İslami İlimler Fakültesi Dekan V.)

**Editör / Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan KÖYÇÜ

**Editör Yardımcısı / Assistant of Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Elif KARA

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Asife ÜNAL  
Dr. Öğr. Üyesi Coşkun BABA  
Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan KÖYÇÜ  
Dr. Öğr. Üyesi Kamil ÇOŞTU  
Dr. Öğr. Üyesi M. Abdülmecit KARAASLAN  
Dr. Öğr. Üyesi M. Ali YILDIZ  
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNMERAL  
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZDEN  
Dr. Öğr. Üyesi Ümmühan ARK  
Dr. Öğr. Üyesi Vahit CELAL  
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ABDURAHİMOĞLU

**Adres / Adress**

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi 74100 Bartın-TÜRKİYE

**e-mail:** [islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr](mailto:islamiilimlerdergi@bartin.edu.tr)

**Tel / Phone:** 0378 501 10 00/1272

Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Bu dergide yayımlanan makaleler Yayın Kurulu'nun izni olmadan aynen veya kısmen yayımlanamaz. Yayımlanan yazı ve makalelerin içeriği ile ilgili tüm sorumluluk yazarlarına aittir.

**BİLİMSEL DANIŞMA VE HAKEM KURULU / SCIENTIFIC ADVISORY AND REFEREES  
BOARD**

|                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| Prof. Dr. Abdulvahit İMAMOĞLU       | (Sakarya Üniversitesi)                 |
| Prof. Dr. Âdem CEYHAN               | (Celal Bayar Üniversitesi)             |
| Prof. Dr. Adnan KOŞUM               | (Süleyman Demirel Üniversitesi)        |
| Prof. Dr. Ali AYTEN                 | (Marmara Üniversitesi)                 |
| Prof. Dr. Asım YAPICI               | (Çukurova Üniversitesi)                |
| Prof. Dr. Asife ÜNAL                | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Prof. Dr. Celal TÜRER               | (Ankara Üniversitesi)                  |
| Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ              | (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)        |
| Prof. Dr. Faruk KARACA              | (Atatürk Üniversitesi)                 |
| Prof. Dr. Halit EV                  | (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)      |
| Prof. Dr. Hüseyin CERTEL            | (Süleyman Demirel Üniversitesi)        |
| Prof. Dr. Hüseyin PEKER             | (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)           |
| Prof. Dr. Mevlüt KAYA               | (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)           |
| Prof. Dr. Muammer CENGİL            | (Hitit Üniversitesi)                   |
| Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM          | (Dokuz Eylül Üniversitesi)             |
| Prof. Dr. Murat YILDIZ              | (Cumhuriyet Üniversitesi)              |
| Prof. Dr. Sabri ERTURHAN            | (Cumhuriyet Üniversitesi)              |
| Prof. Dr. Selim ÖZARSLAN            | (Fırat Üniversitesi)                   |
| Prof. Dr. Vahit GÖKTAŞ              | (Ankara Üniversitesi)                  |
| Prof. Dr. Yakup CİVELEK             | (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)        |
| Doç. Dr. Adem ÇATAK                 | (Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)        |
| Doç. Dr. Ahmet İNANIR               | (Gaziosmanpaşa Üniversitesi)           |
| Doç. Dr. Cenan KUVANCI              | (Erciyes Üniversitesi)                 |
| Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ              | (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi) |
| Doç. Dr. İlyas CANIKLI              | (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)        |
| Doç. Dr. Hammet ARSLAN              | (Dokuz Eylül Üniversitesi)             |
| Doç. Dr. Kamil KÖMÜRÇÜ              | (Cumhuriyet Üniversitesi)              |
| Doç. Dr. Mehmet Alparslan KÜÇÜK     | (Gazi Üniversitesi)                    |
| Doç. Dr. Hamada Hamza               | (El-Ouad University)                   |
| Dr. Öğr. Üyesi Ali ARSLAN           | (Bülent Ecevit Üniversitesi)           |
| Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR        | (Kastamonu Üniversitesi)               |
| Dr. Öğr. Üyesi Ayşe İNAN KILIÇ      | (Sinop Üniversitesi)                   |
| Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül YILMAZ       | (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)      |
| Dr. Öğr. Üyesi Burhan SÜMERTAŞ      | (Artvin Çoruh Üniversitesi)            |
| Dr. Öğr. Üyesi Cüneyd AYDIN         | (Sinop Üniversitesi)                   |
| Dr. Öğr. Üyesi Davut EŞİT           | (Hakkâri Üniversitesi)                 |
| Dr. Öğr. Üyesi Elif KARA            | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan KÖYCÜ        | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Fadime ÇOBAN         | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Faruk ÖZDEMİR        | (Sinop Üniversitesi)                   |
| Dr. Öğr. Üyesi Fatih AYDIN          | (Düzce Üniversitesi)                   |
| Dr. Öğr. Üyesi Fatih YAKAR          | (Trakya Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Gülay KARAMAN        | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER          | (Kafkas Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU        | (Dokuz Eylül Üniversitesi)             |
| Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim TURHAN | (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)    |
| Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin DEMİR        | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi İbrahim USTA         | (Kastamonu Üniversitesi)               |
| Dr. Öğr. Üyesi İsmail ŞİMŞEK        | (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)      |
| Dr. Öğr. Üyesi Kamil ÇOŞTU          | (Bartın Üniversitesi)                  |

|  |  |
|--|--|
| Dr. Öğr. Üyesi Kılıç Aslan MAVİL       | (İzzet Baysal Üniversitesi)            |
| Dr. Öğr. Üyesi M. Abdülmecit KARAASLAN | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi M. Ali YILDIZ           | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi M. Cem ODACIOĞLU        | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTUNMERAL       | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih DENİZ      | (Akdeniz Üniversitesi)                 |
| Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZDEN           | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZTOPRAK        | (Sinop Üniversitesi)                   |
| Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TOPATAN         | (Kırıkkale Üniversitesi)               |
| Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TÜRKAN          | (Pamukkale Üniversitesi)               |
| Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YILDIZ          | (Karabük Üniversitesi)                 |
| Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YİĞİTOĞLU       | (Karabük Üniversitesi)                 |
| Dr. Öğr. Üyesi Orozsahet OROZOV        | (Bülent Ecevit Üniversitesi)           |
| Dr. Öğr. Üyesi Osman MUTLUEL           | (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi) |
| Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk HABERGETİREN | (Karabük Üniversitesi)                 |
| Dr. Öğr. Üyesi Özden KANTER            | (Hitit Üniversitesi)                   |
| Dr. Öğr. Üyesi Recep DEMİR             | (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)           |
| Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖZDİREK           | (Kastamonu Üniversitesi)               |
| Dr. Öğr. Üyesi Sefa ATİK               | (Pamukkale Üniversitesi)               |
| Dr. Öğr. Üyesi Süleyman TURAN          | (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)    |
| Dr. Öğr. Üyesi Tahsin KULA             | (Dicle Üniversitesi)                   |
| Dr. Öğr. Üyesi Ümmühan ARK             | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Vahit CELAL             | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Yunus ABDURAHİMOĞLU     | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir BULUT           | (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)      |

### BU SAYININ HAKEMLERİ / REFEREES OF THIS ISSUE

|  |  |
|--|--|
| Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR           | (Kastamonu Üniversitesi)               |
| Dr. Öğr. Üyesi Fatih AYDIN             | (Düzce Üniversitesi)                   |
| Dr. Öğr. Üyesi Fatih YAKAR             | (Trakya Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Habib ŞENER             | (Kafkas Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Hadi SOFUOĞLU           | (Dokuz Eylül Üniversitesi)             |
| Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Fatih DENİZ      | (Akdeniz Üniversitesi)                 |
| Dr. Öğr. Üyesi M. Abdülmecit KARAASLAN | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ÖZDEN           | (Bartın Üniversitesi)                  |
| Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖZDİREK           | (Kastamonu Üniversitesi)               |
| Dr. Öğr. Üyesi Orozsahet OROZOV        | (Bülent Ecevit Üniversitesi)           |
| Dr. Öğr. Üyesi Osman MUTLUEL           | (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi) |
| Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk HABERGETİREN | (Karabük Üniversitesi)                 |
| Dr. Öğr. Üyesi Vahit CELAL             | (Bartın Üniversitesi)                  |

## İÇİNDEKİLER

|   |    |
|---|----|
| <b>Editörden</b> .....  | 1  |
| <b>Dr. Öğr. Üyesi M. Ata DENİZ</b><br>Kur'ân'da Gayr-i Sarîh Nehiy .....  | 2  |
| <b>Arş. Gör. Dr. Veysel GENİL</b><br>Hoca Ahmet Yesevî ve Eleştirileri .....  | 21 |
| <b>Ersoy DÖVEÇ</b><br>Muhammed Âbid Câbirî'nin Arap-İslâm Kültüründeki Değerler Düzenine<br>Yönelik Eleştirileri .....                | 34 |
| <b>Mohamad Nadeem Alhaj Rabie</b><br>Râzî ve Âmidi'nin İhtilâf Ettiği Konularda Sübkî'nin Tercihleri (İcmâ Şartları<br>Bâbında) ..... | 53 |
| <b>Yayın İlkeleri</b> .....   | 64 |

---

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Cilt: 5, Sayı: 10  
Güz 2018  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Volume: 5, Number: 10  
Autumn 2018  
BARTIN – TURKEY

---

## EDİTÖRDEN

2014 yılında yayın hayatına başlayan Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi (BÜİİFD), 2018 Yılı 5. Cilt ve 10. Sayısı istifadenize sunulmuştur. 2016 Aralık sayısı ile DergiPark Online sistemine geçen dergimiz, ASOS Index, Bible Research Academic Index, Bielefeld academic Search Engine (BASE), Google Scholar, ISAM, OpenAIRE Explore, ROAD, Root Indexing, SOBİAD, TEİ (Türk Eğitim İndeksi) veri tabanları tarafından taranmaktadır. TR DİZİN kapsamında taranmak için de gerekli başvurular yapılmış olup dergimiz inceleme sürecine alınmıştır. EBSCO, Journal Factor, veri tabanlarında taramak için başvurularını da yapmıştır.

Dergimizin 10. sayısında farklı bilim dallarına ait 4 makale bulunmaktadır. Tefsîr alanında Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ata Deniz'e ait *Kur'ân'da Gayr-i Sarîh Nehiy*, İslam Felsefesi alanında Dr. Ar. Gör. Veysel GENÇİL'e ait *Hoca Ahmet Yesevî ve Eleştirileri* ve Ersoy DÖVEÇ'e ait *Muhammed Âbid Câbirî'nin Arap-İslâm Kültüründeki Değerler Düzenine Yönelik Eleştirileri* ve Fıkıh alanında ise Mohamad Nadeem Alhaj Rabie'ye ait *Râzî ve Âmidi'nin İhtilâf Ettiği Konularda Subkî'nin Tercihleri (İcmâ Şartları Bâbında)* adlı makaleler yer almaktadır. Dergimizin sizlere ulaşmasında bizlere dergi sorumluluğu görevini tevdi eden Fakültemiz Dekan Vekili Prof. Dr. Azize TOPER KAYGIN'a, Editör yardımcımız Dr. Öğr. Üyesi Elif KARA'ya bu çalışmaların telifi ve incelenmesinde mesâi harcayan değerli yazar ve hakemlerimize ayrı ayrı teşekkürlerimizi arz ederiz.

Dergimizin diğer sayılarında da sizlerle görüşmeyi temenni ediyoruz. Çalışmak ve gayret bizden, tevfk ve inâyet Allah'tandır.

**Dr. Öğr. Üyesi Erdoğan KÖYÇÜ**  
BÜİİFD Editörü

Bartın Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Cilt: 5, Sayı: 10  
Güz 2018  
BARTIN – TÜRKİYE



Bartın University  
Journal of Islamic Sciences Faculty  
ISSN: 2148-3507  
e-ISSN: 2619-3507  
Volume: 5, Number: 10  
Autumn 2018  
BARTIN – TURKEY

## KUR'ÂN'DA GAYR-İ SARİH NEHİY Mehmet Ata DENİZ\*

### Makale Bilgisi/Article Information

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

**Geliş Tarihi/Received:** 30 Ekim/October 2018

**Kabul Tarihi/Accepted:** 13 Aralık /December 2018

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık/December 2018

### Özet

Nasslarda geçen hitap ve ifade kalıplarından yola çıkarak mükellefi doğrudan ilgilendiren hükümlere varmak mümkündür. Vücûb, hürmet, ibaha, kerâhe ve nedb şeklinde sıralanan beş teklifi hüküm, söz konusu dinî hitap ve formlarıyla (sîga) ilgilidir. Nehyin, bu beş teklifi hükümden biri olan hürmete delalet ettiği bilinmektedir. Ayrıca nehyin bir kısmı sarîh bir kısmı ise gayr-i sarîhtir. Sarîh nehy, belli kalıplarla doğrudan yasaklama olup nehy-i hazır ve nehy-i gaip sîgalarıyla oluşurken gayr-i sarîh nehy isim, fiil ve şart gibi cümlelerde bu sîgalar dışında farklı kalıplarla oluşabilmektedir.

Bu çalışmamız Kur'an'da gayr-i sarîh nehy ile ilgili olup bu konunun Kur'an'da nasıl kullanıldığını değerlendirmenin ve delaletinde bulunan kapalılığı gidermeye çalışmanın önemli olduğu hususunda şüphe yoktur. Bu amaca yönelik olarak gayr-i sarîh nehye delalet eden Kur'an naslarını tespit etmeye çalıştık. Bu hususta istikrâî (tümevarım) metodunu kullanmayı tercih ettik. Dolayısıyla âyetleri dil açısından değerlendiren tefsir kaynaklarıyla ilgili fıkıh usûlü eserlerinden yararlandık.

**Anahtar Kelimeler:** Nehiy, Sarîh, Gayr-i Sarîh, Delâlet

### INEXPLICIT PROHIBITION IN QUR'AN

#### Abstract

As it is known, the five responsible provisions concatenated as vucub, hurmet ibaha, vexation (kerahet) and acceptance (nedb) are related with religious addressing and forms. Prohibition (nehy) is the primary as the command (emir) among these five responsible provisions. While a part of the Prohibition in question is explicit, the other part is inexplicit.

This study is about inexplicit prohibition in Qur'an. It is absolute that trying to remove the closeness in signification (delalet) of the inexplicit prohibition (nehy) meets an important deficit. Because the Qur'an is sent down according to grammatical features of

Arabic language, it is known that the Qur'an uses different statement to prohibit anything. With the help of inductive method for determination of Qur'anic nas pointing inexplicit prohibitions, it is benefited from tafsir and works of methodological fiqh evaluating verses of Qur'an in terms of language.

**Key Words:** Prohibition, Explicit, Inexplicit, Signification (Delalet)

\* Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, [mehmetata.elhuseyni@hotmail.com](mailto:mehmetata.elhuseyni@hotmail.com)

## GİRİŞ

Dini hükümler büyük oranda emir ve nehye dayanmaktadır. Bundan dolayı emir ve nehyi konusu bütün usûl eserlerinde lafızlar bahsinde detaylı olarak açıklanmaktadır. Vücûb, hürmet, ibâha, kerâhe ve nedb şeklinde sıralanan beş teklifi hüküm, teklifi hitap ve formlarıyla (sîga) ilgilidir. Nehiy de emir gibi bu beş teklifi hükmün başında gelmektedir. Söz konusu nehyin bir kısmı sarîh, bir kısmı ise gayr-i sarîhtir. Usulcüler arasında sarîh nehyin sîgaları ve tahrime delaletiyle ilgili ciddi bir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Ancak aynı durumun gayr-i sarîh nehye ilgili olarak geçerli olmadığını söylemek mümkündür. Özellikle gayr-i sarîh nehye ilgili sîgaların belli özelliklerle formüle edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bu çalışmamız münhasıran Kur'an'da gayr-i sarîh nehyi ile ilgilidir. Gayr-i sarîh nehyin hem sîgalarını tespit etmek hem de tıpkı sarîh nehyi gibi tahrime delaletini temellendirmeye çalışmak, bu alanda görülen ilmi bir ihtiyacı gidermeye matuftur.

Nehye delalet eden kavramlar doğrudan şer'î ahkâmın sübutuna vasıta olduklarından âlimler tarafından çok önemsenmişlerdir. Bundan dolayı daha çok usulle ilgili eserlerde nehyi ve delaleti hakkında müstakil yahut konu başlığı olarak çalışmalar yapılmıştır.

Kelamcı usulcüler genelde nehyi nass, zâhir, mücmel ayırımında zâhirin kısımları arasında inceler. Bu kapsamda nehye mahsus eserler de yazılmıştır. Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî eş-Şâfiî (ö.761/1359) *Tahkîku'l-Murâd fî Enne'n-Nehye Yaktadi'l-Fesâd* adlı eserinde nehyin fesadı gerektirdiği hususunu detaylı bir tarzda açıklamıştır.<sup>1</sup> Nehiy ve delaleti Hanefî usul eserlerinde ise genelde hâss lafız kapsamında değerlendirilen emir ve nehyi bahislerinde ele alınmaktadır. Bu kapsamda örneğin Serahsî (ö. 490/1097), *Usul*'ünde emir ve nehyin önemine vurgu yaparak diğer konulardan önce ele alınmalarının gereğini belirtmiş, onların bilinmesiyle haram ve helâlin birbirinden ayırt edileceğini beyan etmiştir.<sup>2</sup> Son dönemde bu hususta yapılan araştırmalar kapsamında Hasan Ali Görgülü'nün nehyi hakkındaki çalışmasında<sup>3</sup> nehyi kavramı, hem Kur'an'da hem de sünnette sarîh ve gayr-i sarîh iç içe olacak şekilde muhtelif açılardan değerlendirilmiştir. Aynı şekilde Yusuf İbrahim Yücel de yüksek lisans tezinde,<sup>4</sup> hâss, âmm, müşterek, hakikat, mecaz ve zâhir gibi lafızların delaleti bağlamında manâsının fesat ve butlan boyutu dâhil olmak üzere nehyi birçok açıdan geniş bir şekilde ele almıştır. Dolayısıyla bu iki çalışmada nehyi, değişik boyutlarıyla açıklanmış ve değerlendirilmiştir. Fürû-i fikhın oluşumunda sarîh yahut gayr-i sarîh nehyin etkisi bağlamında bazı usul eserlerinde bu meseleye muhtelif konular kapsamında dağınık vaziyette de rastlamak mümkündür. Bu eserlerde nehyin hâss mı yoksa müşterek bir lafız mı olduğu, nehyin kendine has bir sîgasının olup olmadığı, nehyin ifade ettiği anlamlar ve nehyin yasaklanan fiili hükümsüz kılıp kılmadığı gibi konuların tartışıldığı görülmektedir. Söz konusu çalışmalarda genel anlamda nehyi ve delaleti işlendiğinden sünnette geçen nehyi sîgaları da değerlendirilmekte, ayrıca tahrim, kerahet, fesat,

<sup>1</sup> Salahuddîn Ebû Saîd Halîl b. b. Abdillâh Keykeldî el-'Alâî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tahkîku'l-Murâd fî Enne'n-Nehye Yaktadi'l-Fesâd*, Küveyt: Dârü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.

<sup>2</sup> Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, , *Usul*, Beyrut: Dârü'l-Marife, ts., s.124.

<sup>3</sup> Hasan Ali Görgülü, "Nehyin Delaleti Konusunda Usulcülerin Görüşleri", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi C. I, Sayı: 25, Yıl: 2010, s. 74-104.

<sup>4</sup> Yusuf İbrahim Yücel, *İslam Hukuk Usûlünde Nehiy*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.



butlan, tekrar ve fevr gerektirip gerektirmediği gibi değişik açılardan ele alınmaktadır. Kur'ân'da gayr-i sarih nehye mahsus ulaşabildiğimiz bir çalışmaya rastlamadık.

Sarih ve gayr-i sarih nehye mahiyet olarak aynı şeyi ifade etmektedir. Bu çalışmada Arapçanın dil özelliklerine uygun olarak nazil olan Kur'an'da geçen gayr-i sarih nehye ele alınmıştır. Zira sarih nehye iki bağlamda değerlendirilir: Sarih nehye mahsus lafızlar ile söz konusu lafızların manaya delaleti. Sarih nehyin lafzi boyutu genel olarak ihtilafa konu olmamışken söz konusu lafızların manaya delaleti ihtilafından bahsedilebilir. Gayr-i sarih nehye ise usulcüler arasında hem lafız hem de delalet açısından ihtilafa konu olmuştur.

Gayr-i sarih nehye delalet eden Kur'an naslarının tespitinde istikrâî (tümevarım) metoda itimat etmeyi uygun bulduk. Bu hususta âyetleri dil açısından değerlendiren Zemahşerî ve Kurtubî gibi âlimlerin tefsirleri yanında ilgili usûl eserlerinden de istifade etmeyi ihmal etmedik.

Bu kapsamda nehyin sözlük ve terim anlamını yaptıktan sonra gayr-i sarih nehyi Kur'an'dan örneklerle açıklamaya çalışacağız. Sonuçta genel bir değerlendirmeye yer vereceğiz. Konunun detaylarına girmeden önce nehyin sözlük ve terim anlamını değerlendirmek durumundayız.

### A. Nehiy Kavramı

Nehiy sözlükte "bir şeyin gayesi ve ulaşma" anlamındadır. "haberi ona ulaştırdım" anlamındadır. Her şeyin sonu (نهاية) ise "gayesi"dir. "onu (o işi) yapmaktan engelledim" anlamı da bu kapsamdadır.<sup>5</sup> Söz konusu sözlük anlamından dolayı akla نهية "nühye" denmektedir. Zira sahibini doğruya aykırı hareket etmesini engeller.<sup>6</sup> Usûlî bir terim olarak nehye "yapılması istenmeyen bir hususla ilgili olarak isti'lâ yoluyla fiilin yapılmamasını söylemektir."<sup>7</sup> Başka bir ifadeyle nehye "Bir işten kaçınmayı buyurucu bir tarzda talep etmeye delalet eden söz" demektir.<sup>8</sup> Usulcüler bir talebin nehye sayılabilmesi için, muhatabın mertebeye aşağıda olmasını şart koşmuşlardır.

Nehiyden, hem sözlük hem de terim anlamı itibariyle fiilden engelleme, yasaklama (الكف عن الفعل) kastedilir. Bu hitabın da gayesidir. Bu anlamda لا تفعل (yapma!) ifadesi men etme ve sonlandırma içermektedir. Ancak bunun nehye anlamı kazanması için Allah'ın bize yahut babanın çocuğuna hitabı gibi isti'lâ (mertebeye yüksekten daha aşağıda olana yönelik) olması gerekmektedir. İsti'lâ yoluyla olmayan ifadeler nehye anlamı söz konusu olmaz. Mesela رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ رَبَّنَا (Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme,)<sup>9</sup> âyetinde mertebeye altta olandan üste doğru bir durum söz konusu olduğundan hakiki bir

<sup>5</sup> Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvinî er-Râzî, *Mekâyisi'l-Lüğha*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979, C. V, s.359.

<sup>6</sup> Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, Dımaşk: Dâru'l-Basâir, 1987, s. 284.

Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2009, s. 192.

<sup>7</sup> Muhammed b. Ali et-Tayyib Ebu'l-Huseyn el-Basrî el-Mutezilî, *el-Mutemed fî Usuli'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403, C. I, s. 168.

<sup>8</sup> Şîrâzî, Ebû İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Luma' fî Usuli'l-fıkh*, Beyrut: Mektebetü Nizam, 2013, s. 65; Yunus Apaydın, "Nehiy", (DİA), c.XXXII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006 s. 544-547.

<sup>9</sup> Bakara, 2/286.

nehiyden bahsedilemez.<sup>10</sup> Usulcüler ayrıca nehyin yalnız sözde hakikat, fiilde ise mecaz olduğunu savunmuşlardır.<sup>11</sup> Bu bilgiler ışığında nehiy, “İsti'lâ yoluyla, kesin bir şekilde (cezmen) ve kendisine has bir sîgayla bir fiilden el çekmenin sözle talep edilmesi”<sup>12</sup> şeklinde tanımlanabilir. Bu durumda nehyin tanımında lafız, talep, kesinlik (cezm), isti'lâ ve sîga gibi unsurlar göze çarpmaktadır. Ebû İshâk eş-Şirâzî gibi âlimlerin muhalefetine rağmen cumhur usulcüler, dilde nehiy için konulmuş bir sîganın varlığını kabul etmektedir.<sup>13</sup> Dolayısıyla daha önce temas ettiğimiz gibi nehiy iki kısma ayrılır: Sarîh nehiy ve gayr-i sarîh nehiy. Her birinin de kendine özgü kalıpları söz konusudur. Önce sarîh nehyin kalıplarına temas etmek durumundayız.

### 1. Sarîh Nehiy

Sarîh nehiy, nehy-i hâzır ve nehy-i gâib sîgaları gibi lafızlarla açık bir şekilde fiilin yapılmasını yasaklayan nehiy türüdür. Genel olarak üç sîga (kalıp) hâlinde ortaya çıkar. Söz konusu sîgaları şöyle sıralamak mümkündür:

#### a. Başında Nehiy Lâ'sı (لَا) Bulunan Müzari Fiil

Başında nehiy edatı bulunan müzari fiil söz konusu fiilin doğrudan yasaklanmasını gerektirmektedir.

لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ

(Eğer Allah'a ibadet etmek istiyorsanız, güneşe de aya da secde etmeyin,)<sup>14</sup>

وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا

(Sakin zinaya yaklaşmayın; doğrusu bu çirkindir, kötü bir yoldur,)<sup>15</sup>,

وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ

(Allah'ın haram kıldığı cana haksız yere kıymayın,)<sup>16</sup>,

وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ

(Yetim malına, erginlik çağına erişene kadar en iyi şeklin dışında yaklaşmayın,)<sup>17</sup> âyetlerinde başında nehiy lâ'sı (لَا) bulunan müzari fiillerle söz konusu hususlar yasaklanmıştır.

<sup>10</sup> Muhammed b. Abdirrahman b. Ömer Ebû'l-Me'âlî Celaluddin el-Kazvinî, *el-İzâh fî Ulumi'l-Belağâ*, Beyrut: Dâru'l-Cil, y.y. C. VIII, s. 88.

<sup>11</sup> Serahsî, *Usûl*, s.127; Râzî, Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl Fî İlmi Usuli'l-Fıkh*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, c.II. s.11; Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, s. 329.

<sup>12</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s.384; Abdulkerim Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli'l-fıkh*, Müessesetü Kurtuba s. 354.

<sup>13</sup> İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâfî el-Makdisî, *Ravdatu'n-Nazır ve cünnetü'l-Menazır*, Beyrut: Müessesetü Reyyan, C. II, s. 595; Süleyman b. Halef Ebû'l-Velîd el-Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1949, s. 74.

<sup>14</sup> Fussilet, 41/37.

<sup>15</sup> İsrâ, 17/32.

<sup>16</sup> İsrâ, 17/33.

<sup>17</sup> En'âm, 6/152.

### b. Yasaklama Anlamı İçeren Emir Kalıbı

Arapçada bazı fiiller yapı olarak “terk etme, bırakma” anlamı içermektedir. وَذَرَّ “Vzr” kökünden oluşan fiil de bunlardandır. Ancak bu fiilin sadece müzari ve emir formunun bu anlamda kullanıldığı ifade edilmektedir.<sup>18</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

(Ey inananlar! Cuma günü namaz için ezan okunduğu zaman Allah'ı anmaya koşun; alım satımı bırakın; bilerseniz, bu sizin için daha iyidir,)<sup>19</sup> âyetinde fiilin başında herhangi bir yasaklama edatı olmamasına rağmen cuma esnasında alış-veriş yasağı, “terk etme” anlamı içeren çoğul emir (وَذَرُوا) sîgasıyla ifade edilmiştir.

### c. İstifhâm-ı İnkârî

İstifhâm-ı İnkârî “bir şeyin hoş gitmeyen ve istenmeyen bir durum olduğunu, öyle olmaması gerektiğini soru sormak yoluyla muhâtaba anlatmak” manasında bir üsluptur. Bu üslupla muhatap düşünmeye sevk edilir, dikkatinin bir noktaya odaklanması sağlanır. Kur'ân-ı Kerîm'de sıkça başvurulan bir üslup olarak karşımıza çıkan istifhâm-ı inkârî ile muhatap nezdinde kabul edilmeyen bir durumun farkına varılması amaçlanmaktadır. Bu üslup yerine göre tevbîh (kınama) ve tekzîb (yalanlama) gibi anlamlar da içermektedir. Ancak daha çok ilgili eylemin engellenmesi ve yasaklanması amacıyla başvurulan bir üslup olduğu anlaşılmaktadır.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُخْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

(Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi inanırdı. Öyle iken insanları inanmaya seni zorlayacaksn?,)<sup>20</sup> âyeti, aslında Hz. Peygamber'in insanlara iman etmeleri için baskı yapması istifhâm-ı inkârî kalıbı kullanılarak yasaklanmıştır.

Usul eserlerinde nehiy konusu işlenirken mutlak manâda nehyin tanımı, hakîkî delaleti, fesat ve butlan gerektirip gerektirmediği, fevr ve tekrara delaleti gibi konuların vurgulandığı görülmektedir.<sup>21</sup> Bununla da, sarih nehyi kastettikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla usulcülerin sarih nehye oranla gayr-i sarih nehye daha az temas ettikleri ortadadır.

## 2. Gayr-i Sarîh Nehiy

Sarîh nehyin dışında kalan ve lafız yahut manâ olarak yasaklama ifade eden sîgalarla ortaya çıkan nehiy türüdür. Bu nehiy türü muhtelif suretlerde ortaya çıkabilir. Ancak en barizleri fiil cümlesi, isim cümlesi, şart cümlesi ve lüzûm cümlesi gibi kalıplarla oluşurlardır. Tüm bu hususları aşağıda örnekleriyle değerlendirmeye çalışacağız.

<sup>18</sup> Serdar Mutçalı, el-Mu'cemu'l-Arabiyyü'l-Hadîs, “vzr” md. Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, s. 972.

<sup>19</sup> Cuma, 62/9.

<sup>20</sup> Yunus, 10/99.

<sup>21</sup> Şevkânî, İrşâdu'l-Fuhûl, s. 495.

### a. Fiil Cümlesi

Kur'an-ı Kerim'de fiil cümlesi formunda oluşan gayr-i sarîh nehiyeler değişik kalıplar kullanılmıştır. Bunların en belirginleri yapı ve mana olarak yasaklama içeren (حَرَّمَ) ve (يَنْهَى) gibi kelimelerin yahut türevlerinin kullanılması, helal (وَلَا يَحِلُّ) yahut iyilik (لَيْسَ الْبِرُّ) gibi kavramların nefyi, fiilin doğrudan veya fiilin cezasıyla birlikte, azarlama ve kötü bir surette sunulması gibi hususlardır. Söz konusu kullanım şekillerini örnekleriyle değerlendirmek konunun anlaşılmasına daha iyi katkı sağlayacaktır.

#### i. Tahrim Lafzı İle Oluşan Gayr-i Sarîh Nehiy

Tahrim ve türevlerinin kullanılması herhangi bir eylemin yasak veya haram olduğunun en açık delillerindendir. "Harume" fiilinin şeddeli hali "haram kılma, yasaklama" anlamındadır. Söz konusu fiil bazı âyetlerde malum yahut mechul formda mazi fiil bazılarında ise müzari fiil şeklinde kullanılmıştır.

#### i1. Fiilin Mazi malum Sîgası (حَرَّمَ)

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

(De ki: Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedeği bir şeyi, Allah'a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.)<sup>22</sup>

Ayette Yüce Allah yapı ve mana olarak haram kılmayı ifade eden fiil kullanarak gizli-açık her türlü kötülüğü, tecavüzü ve şirki yasaklamıştır.

#### i2. Fiilin Mazi mechul Sîgası (حُرِّمَتْ)

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ

(Analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren analarınız, süt bacılarınız, eşlerinizin anaları, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size **haram kılındı**)<sup>23</sup> âyetinde mazi meçhul sîgasıyla tahrim ifade eden (حُرِّمَتْ) kelimesi kullanılmıştır. Zemahşerî, bu âyette geçen tahrimden kastedilen hususun onların nikâhı olduğunu ifade etmektedir.<sup>24</sup> Serahsî gibi usulcüler de, söz konusu âyetlerde geçen hususların haram olduğunu "Bir hususta helâllik ve haramlığın aynı anda bulunmasının imkânsızlığı sebebiyle yukarıdaki yasağın nikâhla ilgili olduğu açıktır"<sup>25</sup> şeklinde açıklamıştır.

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدًا وَالْحُمُّ الْخَنْزِيرُ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوْدَةُ وَالْمُنْتَرَبَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ

(Leş, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, boğulmuş, (taş, ağaç vb. ile) vurulup öldürülmüş, yukarıdan yuvarlanıp ölmüş, boynuzlanıp ölmüş (hayvanlar ile) canavarların yediği

<sup>22</sup> A'râf, 7/33.

<sup>23</sup> Nisâ, 4/23.

<sup>24</sup> Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Riyâd: Mektebetü'l-Abikân, 1998, C. I, s. 493.

<sup>25</sup> Serahsî, *Usul*, s. 90; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Cessâs er-Râzî, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, Kuveyt: et-Turasi'l-İslami, 1985, s. 257.

hayvanlar -ölmeden yetişip kestikleriniz müstesna- dikili taşlar (putlar) üzerine boğazlanmış hayvanlar ve fal oklarıyla kismet aramanız size **haram kılındı**)<sup>26</sup>

### i3. Fiilin Müzari malum Sıgası (وُحِرِّمُوا)

وُحِرِّمُوا عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ

(Onlara pis şeyleri haram kılar.)<sup>27</sup> âyetinde ise müzâri fiilin malûm kalıbı kullanılmak suretiyle pis ve çirkin her şeyin yasaklandığı vurgulanmıştır.

Söz konusu âyetlerde sıralanan hususların haram olduğu “حَرَّمَ” ve türevlerinin malûm yahut mechûl kalıpları kullanılarak ortaya konmuştur. Burada لا تفعلوا (yapmayın!) şeklinde sarîh nehiy kalıbı değil gayr-i sarîh kalıplar kullanılmıştır. Bu bağlamda İzz b. Abdisselâm, Şariin terkinin talep ettiği hususlar ile yapılmasını istemediği yahut yapanı kınadığı fiilleri haram kılmanın delilleri kapsamında zikretmiştir.<sup>28</sup>

### ii. Olumlu Bazı Kavramların Nefyi Suretiyle Oluşan Gayr-i Sarîh Nehiy

#### ii1- El-Birr (İyilik) Lafzının لَيْسَ ile Nefyi Suretiyle Oluşan Gayr-i Sarîh Nehiy

لَيْسَ nakıs fiillerden olup başında geldiği cümlenin anlamını olumsuz hale getirir. Söz konusu eylemin istenmediği muhataba bildirilerek olumlu ve istenen alternatif eylem zikredilir.

وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأَتَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَقْوُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

(İyi davranış, asla evlere arkalarından gelip girmeniz **değildir**. Lâkin iyi davranış, korunan (ve ölçülü giden) kimsenin davranışdır. Evlere kapılarından girin, Allah'tan korkun, umulur ki kurtuluşa erersiniz.)<sup>29</sup> âyetinde Araplarda yaygın olan bir cahiliye âdeti tenkit edilmiş ve olması gereken takva boyutuna vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla gayr-i sarîh bir surette iyilik olarak sanılan bir eylem yasaklanmıştır. Aşağıdaki âyette de aynı durum söz konusudur.

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ

(İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz **değildir**. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır.)<sup>30</sup>

الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ

(İyilik güzel ahlakıdır. Kötülük ise insanların görmesinden rahatsız olduğun kalbindeki şüpheli şeylerdir.)<sup>31</sup>

Hadisten açıkça anlaşıldığı gibi الْبِرُّ (birr/iyilik) ile إِثْمٌ (ism/kötülük) zıt kavramlardır. Birr kavramının iyi ahlak, itaat, iyi ve tam ihsan anlamında olduğu açıktır. Anne-babaya iyilik de bu

<sup>26</sup> Mâide, 5/3.

<sup>27</sup> A'râf, 7/157.

<sup>28</sup> İzzuddin Abdulaziz, *el-İmâm fi E'yâni Edilleti'l-Ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1987, s. 105.

<sup>29</sup> Bakara, 2/189.

<sup>30</sup> Bakara, 2/177.

<sup>31</sup> Müslim b. Haccâc en-Nisaburî, *Sahihu*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Hadis No: 2553.

kapsamdadır.<sup>32</sup> Amelden birr (iyilik) nefyedildiğinde karşılığındaki ism (kötülük) ortaya çıkar ki bu da gayr-i sarih olarak tahrir ifade etmektedir. Söz konusu âyetin tefsirinde Muhammed b. Âşur şöyle demektedir: “Âyette birr’in olumsuzlanması, söz konusu eylemin meşru olmadığına dâir delildir.”<sup>33</sup>

## ii2- Helâl Lafzının Nefyi Suretiyle Oluşan Gayr-i Sarîh Nehiy

Helal, haddi zatında olumlu ve haramın zıddı olan bir kavramdır. Helalin olumsuzlanması ilgili eylemin haram olduğunun dolaylı bir ifadesidir ki gayr-i sarîh nehiy kapsamında değerlendirilmektedir.

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْنَاهُمْ شَيْنًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ

(Boşama iki defadır. Bundan sonrası ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız **size helâl olmaz**. Ancak erkek ve kadın Allah'ın sınırlarında kalıp evlilik haklarını tam tatbik edememekten korkarlarsa bu durum müstesna.)<sup>34</sup>

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

(Eğer onlar Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanmışlarsa, rahimlerinde Allah'ın yarattığını gizlemeleri **kendilerine helâl olmaz**.)<sup>35</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتَدُّوا النِّسَاءَ كَرْهًا

(Ey iman edenler! Kadınlara zorla vâris olmanız **size helâl değildir**.)<sup>36</sup>

Herhangi bir şeyden helalliğin nefyi birr'in (iyilik) nefyine yakındır. Eğer البِرُّ (iyilik) (kötülüğün) zıddı ise helallik de haramlığın zıddı olur. Tahlil ve tahrir Allah'ın elindedir. Dolayısıyla eğer Allah, bir şeyden helalliği nefyetmişse haram dışında hüküm kalmaz. Zira helal ve haram karşılıklı iki yüzdür. Bu anlamda Zemahşerî'nin de ifade ettiği gibi<sup>37</sup> yukarıdaki âyetlerde sıralanan hususlardan helalliğin nefyi tahrime delalet etmektedir. Şirbinî ise لَا يَحِلُّ ifadesinin tefsirinde “Mümin kişi ona cür'et etmez ve o fiili yapmak ona yakışmaz” demektedir.<sup>38</sup> Zuhaylî de gayr-i sarih nehiyden bahsederken (Kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şey almanız size helâl olmaz.) âyetini örnek göstermektedir.<sup>39</sup>

<sup>32</sup> Muhammed Tahir b. Aşur et-Tunusî, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984, C. II, s. 127; Ali b. İsmail b. Seyde el-Mursî, *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000, C. X, s. 240.

<sup>33</sup> İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tahir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984. C. II, s. 197.

<sup>34</sup> Bakara, 2/229.

<sup>35</sup> Bakara, 2/228.

<sup>36</sup> Nisa, 4/19.

<sup>37</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. I, s. 490.

<sup>38</sup> Muhammed b. Ahmed eş-Şirbinî, *Tefsiru Siraci'l-Vehhâc*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, C. I, s. 125. Ayrıca Bkz. Hamd b. Hamdî es-Sâ'idî, *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, Medine: İmadetü Bahsi'l-İlmî, 2003, s. 103.

<sup>39</sup> Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *Usuli'l-fıkhi'l-İslamî*, Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 2006, C. II, s. 30.

### iii. Fiilin Nefiy Kalıbıyla Gelmesi Suretiyle Oluşan Gayr-i Sarîh Nehiy

Arapçada mazi yahut müzari fiillerin başında anlamını değiştiren/dönüştüren bir edat olmadığı müddetçe olumlu ve müsbet olarak kabul edilirler. Ancak başlarında (لَا) ve (مَا) gibi nefiy (olumsuzluk) edatları bulunursa anlam da olumsuzlanır ve dolaylı bir nehiy (yasaklama) söz konusu olmaktadır. Bundan dolayı gayr-i sarîh nehiy kapsamında değerlendirilmektedir.

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ

(Vaktiyle biz, İsrailoğullarından: Yalnızca Allah'a kulluk edeceksiniz, ana-babaya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edeceksiniz diye söz almıştık.)<sup>40</sup> âyetinde Yüce Allah, nehiy manâsında bir ihbar ve haddi zatında sarîh emir ve nehiyden daha belîğ olan (لَا تَعْبُدُونَ) ifadesini kullanmıştır. Zira imtisâl (yerine getirme) hususunda daha erken davranmayı ifade ettiği gibi nehye konu olan husustan kaçınmayı da aynı derecede gerektirmektedir.<sup>41</sup>

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهَا أَسْحَابُ الْجَحِيمِ

(Cehennem ehli oldukları onlara açıkça belli olduktan sonra, akraba dahi olsalar, (Allah'a) ortak koşanlar için af dilemek ne peygambere yaraşır ne de inananlara.)<sup>42</sup> âyetine göre bir Müslüman müşrik olan ana-babasına istiğfârda bulunup “Rabbim! Onlara rahmet et!” diyemez.<sup>43</sup>

Dilcilere göre Kur'an'da geçen “ما كان” ifadesi iki anlamda kullanılmıştır: Birincisi; yukarıdaki âyette olduğu gibi nehiy,

مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تَنْبُو شَجَرَهَا أَلَّهُ مَعَ اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ

(O suyla, bir ağacını bile bitirmeye gücünüzün yetmediği güzel güzel bahçeler bitirdik. Allah'tan başka bir tanrı mı var! Doğrusu onlar sapıklıkta devam eden bir guruhur.)<sup>44</sup> âyetinde ise nefiy anlamında kullanılmıştır.

لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

(Ona ancak temizlenenler dokunabilir.)<sup>45</sup> âyeti ise nehiy anlamında bir haber olmakla birlikte zâhiri itibariyle nehiy manâsında bir nefiy söz konusudur. Aynı zamanda Kur'an'a sadece temiz olanların dokunması gerektiğini ifade eden bir isteğe delalet etmektedir. Bunu destekleyen başka bir unsur da Hz. Peygamberin “لا تمس القرآن إلا وأنت طاهر” (Ancak temiz haldeyken Kur'an'a dokun!)” şeklindeki hadisidir.<sup>46</sup>

Zerkeşî'nin naklettiğine göre hitapta nefiy hâlindeki " لا " nehiy hâlindeki durumundan daha etkilidir. Çünkü nehiy, vürudundan önce hükmün var olduğunu içerirken nefiy daha önce sabit

<sup>40</sup> Bakara, 2/83.

<sup>41</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 159.

<sup>42</sup> Tevbe, 9/113.

<sup>43</sup> Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420, C. XX, s. 327.

<sup>44</sup> Neml, 27/60.

<sup>45</sup> Vâkıa, 56/79.

<sup>46</sup> Bedrüdîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîd fî Usûli'l-Fıkh*, Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992, C. III, s. 157; Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmail es-San'anî, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûği'l-Merâm min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm*, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1991, C. I, s.14; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, Dârü'l-Hadîs, 1993, C. I, s. 259; Kurtubî, *el-Câmi'*, C. II, s. 401; Nâsirüddîn, Ebû'l-Haber Abdullah Ömer eş-Şirâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418, C. I, s. 292; Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstedrek*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.

olmayıp menfi olan hükmün hâlini ihbâr içermektedir.<sup>47</sup> Bazı kıraatlara göre ise bu âyette geçen ( لا ) nâhiye olabileceği gibi nâfiye de olabilir.<sup>48</sup>

#### iv. Nehiy ve Türevleri Kullanılarak Oluşan Gayr-i Sarîh Nehiy

Arapçada “nhy” kök harflerinden oluşan fiil “engelleme, yasaklama” anlamındadır. Bu ifade mazi yahut müzari bütün müştaklarıyla aynı anlamı değişik açılardan yansıtmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da bu kelimedenden sonra gelen bütün hususların hoş karşılanmadığı ve istenmediği açıktır. Bu anlamda gayr-i sarîh bir nehiy söz konusudur.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

(Muhakkak ki Allah, adaleti, iyiliği, akrabaya yardım etmeyi emreder, çirkin işleri, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.)<sup>49</sup> âyetinde Cüveynî'nin de vurguladığı gibi<sup>50</sup> mutlak ve zâhir kalıbı tahrîm gerektiren ( وَيَنْهَىٰ ) ifadesine yer verilmiştir.

#### v. Kınama (Tevbîh) Yahut Azabın Müjdelenmesi Suretiyle Oluşan Gayr-i Sarîh Nehiy

Tevbîh, kınamak, ayıplamak ve tehdit etmek anlamları taşır. Kişi kötü bir iş yaptığında, Arap dilinde, onu kınamak için tevbih ifadesi kullanılır. Kur'an-ı Kerim'de başvuru tenkit ve tevbih (kınama) üslubu aslında muhatabın içinde bulunduğu kötü, istenmeyen bir durumu ortaya koymak, farkına varmasını sağlamak ve uyarmak içindir. Bu üsluba bazen “oyalanma, gaflete düşme” manasındaki kelimelerle bazen de ilgili yanlıştta ısrar edilmesi ve ikazların fayda etmemesi üzerine “azap müjdeleme” şeklinde başvurulmaktadır.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَاللَّهُمَّ إِنَّا نَجِدُكَ غَنِيًّا (Çokluk kuruntusu sizi o derece oyaladı ki.)<sup>51</sup> âyeti, kabirlere uğrayıncaya kadar Kur'an'dan yüz çevirip oyun ve eğlenceye dalan, servet ve geçmişleriyle iftihar eden kimseleri kınamaktadır.<sup>52</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَاءْنَا بِالْبَيِّنَاتِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (Ey iman edenler! (Biliniz ki), hahamlardan ve râhiplerden birçoğu insanların mallarını haksız yollardan yerler ve (insanları) Allah yolundan engellerler. Altın ve gümüşü yığıp da onları Allah yolunda harcamayanlar yok mu, işte onlara elem verici bir azabı müjdele!)<sup>53</sup> âyetinde “onlara elem verici bir azabı müjdele!” ifadesi aslında uyarma ve tehdit içermektedir. Zira müjdeleme haddi zatında sevindirici haberlerle ilgili olmakla birlikte burada istiâre yoluyla uyarma manâsı kastedilmiş ve bir nevi ironi yapılmıştır.<sup>54</sup> Bu ayette azap ile tehdit edilmek istemiyorsanız altın ve gümüş yığıma işini bırakın. Şeklinde nehiy bulunmakta ve bu da gayr-i sarîh nehiy olarak değerlendirilmektedir.

<sup>47</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, C. 3, s. 294.

<sup>48</sup> Muhammed Ebû Zeyd, *Cemheretü Ulûmi'l-Kur'anî'l-Kerim*, İnternet adresi: <http://jamharah.net/forumdisplay.php?f=577>

<sup>49</sup> Nahl, 16/90.

<sup>50</sup> Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Kâhire: Dârü'l-Vefâ, 2012, C. I, s. 418.

<sup>51</sup> Tekâsür, 102/1.

<sup>52</sup> Tahir b. Âşur, *et-Tahrîr*, C. III, s. 518.

<sup>53</sup> Tevbe, 9/34.

<sup>54</sup> Tahir b. Âşur, *et-Tahrîr*, c. 30, s. 213, C. X, s. 111.



## vi. Fiilin Olumsuz Olarak Tasvir Edilmesiyle Oluşan Gayr-i Sarîh Nehiy

Yasaklanması istenen bir eylemin benzetmeler kullanmak suretiyle olumsuz olarak tasvir edilmesi, durumun ciddiyetinin farkına varılmasını sağlamak açısından çok etkili bir üsluptur. Bu üslup, muhatabı düşünmeye ve ilgili eylemden uzaklaşmaya sevk eder.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (Faiz yiyenler (kibirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların "Alım-satım tıpkı faiz gibidir" demeleri yüzündendir. Hâlbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır.)<sup>55</sup> âyetinde Yüce Allah, faiz yiyenlerin cezasını, durumlarını olumsuz bir tarzda tasvir etmek suretiyle beyan etmiştir. Faiz yiyenler şeytan çarpmış kimselere benzetilmiştir. Onlar şuarsuzca hareket eder, kendilerini idare etmekten aciz en kötü durumdadırlar. Zira "kâr getirici" özelliğinden dolayı faizle alışverişi aynı kategoride değerlendirip faizi de helal gördüler. Bu tasvirin faizle muamele etmenin nehyi hükmünde olduğu açıktır. Âyetin sonunda faizle muameleyi sıradanlaştıran ve caiz görenlerle ilgili cehennemde -gerçek manâsı yahut "uzun müddet" anlamıyla- ebedi olarak kalma vurgusu da bu hususu destekler mahiyettedir.<sup>56</sup>

## vii. Fiilin Cezasıyla Birlikte Sunulması Şeklinde Oluşan Gayr-i Sarîh Nehiy

Hoş karşılanmayan ve yasaklanması istenen eylemin akabinde ceza ve azap boyutuna vurgu yapılması gayr-i sarîh nehiydir. Zira eylemin mahiyeti olumsuz olarak ortaya konmakta ve takip eden cümlede cezası da ifade edilmektedir.

إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا

(Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıkmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.)<sup>57</sup> âyetinde Yüce Allah, geniş af ve rahmetine rağmen yetim malı yiyenleri olabilecek en şiddetli azap ile tehdit etmiştir. Zira yetimler zayıflıkta son noktaya geldiklerinden Yüce Allah onları koruyup gözetlemede de olabilecek en büyük himaye sağlamıştır.

Ateşin insana acı vermesi ve malını telef etmesi gibi haksız yollarla yetimin malına zarar verenlerin canı ve malı da musibetlere maruz kalacaktır. Zira yetimlere yönelik bu muamele büyük günahlardan sayılan bir zulümdür. Dolayısıyla bu, dünya hayatında olabilecek musibetlere yönelik bir tehdit olup işin ahiret boyutu daha ağırdır.<sup>58</sup>

## viii. Fiil cümlesinde İstifhâm Edatlarıyla Oluşan Gayr-i sarih Nehiy

Kur'an-ı Kerim'de fiil cümlesi ile başvuru istifhâm yöntemi, yasaklanması istenen eylemin olumsuzluk boyutunu ortaya koymaya yönelik olup, bilgilenme talebi manasındaki istifham değildir. Zira Yüce Allah'ın buna ihtiyacının olmadığı açıktır. Ayrıca Kur'an'da istifhâm yönteminin hangi amaçlara yönelik olarak kullanıldığı aşağıda "İsim Cümlesi" başlığı altında belirtilmiştir.

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِنَّمَا مُبِينًا

<sup>55</sup> Bakara, 2/275.

<sup>56</sup> Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, C. I, s.162; Tahir b. Âşur, *et-Tahrîr*, C. III, s. 86.

<sup>57</sup> Nisâ, 4/10.

<sup>58</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. IX, s. 506.

(Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz iftira ederek ve apaçık günah işleyerek onu geri alır mısınız?)<sup>59</sup>

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا

(Vaktiyle siz birbirinizle haşır-neşir olduğunuz ve onlar sizden sağlam bir teminat almış olduğu halde onu nasıl geri alırsınız!.)<sup>60</sup> Bu âyetlerde fiille başlayan cümlenin başında iki sefer farklı istifham edatlarına yer verilmiştir.

Âyette nehiy unsuru, (فَلَا تَأْخُذُوا) “kesinlikle almayın” şeklinde önce sarih olarak, ardından (أَتَأْخُذُونَهُ) (O halde yasak olmasına rağmen) alır mısınız? ve (وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ) (Haram olduğuna göre) bunu nasıl alırsınız? şeklinde istifhâm kalıbında gayr-i sarih olarak yer bulmuştur. Süyûtî'nin de ifade ettiği gibi buradaki istifhâmın nehye delalet ettiği açıktır.<sup>61</sup> Zira daha önce teminat olarak alınmış ve eşler arasında özel bir hukuk oluşmasına dayanak kılınmış olan mehrin geri alınması büyük bir günah ve haksızlık olarak değerlendirilmiştir. Kurtubî de söz konusu nehiyleri halvetle birlikte mehrin alınmamasının gereğine dair gerekçe olarak değerlendirmektedir.<sup>62</sup>

## b. İsim Cümlesi

Arapçada isim cümlesi mahiyet olarak haber vermek ve yargılamak içindir. Ancak hoş karşılanmayan bir durumu izah etmek için de etkilidir. Bu anlamda fiil cümlesi gibidir. Gayr-i sarîh nehiy isim cümlesi kalıbında değişik şekillerde gelebilir.

### i. Gayr-i Sarîh Nehiy İsim Cümlesinin İstifhâm Kalıbında Olabilir

Arapların kullanımında istifhâm, normal şartlarda bilinmeyen bir şeyi anlamaya yöneliktir. Ancak bu durumun Allah için söz konusu olamayacağı açıktır. Bundan dolayı Kur'ân'da istifhâm, hakiki manâsında olmayıp eşsiz bir üslupla inkâr, takrir, taaccüp, tvbîh (azarlama), tahvîf (korkutma), tesviye (eşitleme) ve nehiy gibi değişik manâları ifa etmek için kullanılmıştır. İstenmeyen bir durum ortaya konurken “nasıl yaparsınız?”, “bunu da mı yapıyorsunuz? Gibi yapı ve şekil olarak istifhâm kalıpları kullanılsa dahi “sakın yapmayın” anlamı içerdiğinden bu durumlarda gayr-i sarîh bir nehiy söz konusudur.

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

(Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak; sizi, Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoymak ister. Artık (bunlardan) vazgeçtiniz değil mi?)<sup>63</sup> âyetinde caydırıcı ve uzaklaştırıcı gerekçeleri sıralamak setiyle istifhâm yoluyla çok etkili bir yasaklama üslubu kullanılmıştır.<sup>64</sup> Başka bir ifadeyle istifhâm kalıbıyla gelen âyetten ilgili hususlardan uzak durmayı gerektiren emir kastedilmiştir.<sup>65</sup> Dolayısıyla içki içmek yasaklanmış, ondan uzak durulması istenmiştir.

<sup>59</sup> Nisâ, 4/20.

<sup>60</sup> Nisâ, 4/21.

<sup>61</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Dercü'd-Dürrer fî tefsiri'l-Âyi ve's-Suver*, Beyrut: Dâru'l-Hikme, C. II, s. 581.

<sup>62</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, C. V, s. 102.

<sup>63</sup> Mâide, 5/91.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. I, s. 675.

<sup>65</sup> Hâmid Avni, *el-Minhâcu'l-Vâzih li'l-Belâğa*, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, C. II, s. 103.

## ii. Gayr-i Sarîh Nehiy İsim Cümlesinin Tehdit Kalıbında Olabilir

Kur'an, bazen insanın istenmeyen amellerini zikreder ve şiddetli bir tehdit ile sakındırmak ister. Aşağıdaki âyette insanların tenasül ve cinsel ihtiyaçlarını karşılama da tabii ve meşru olmayan yollara tevessül etmesi haddi tecavüz ve taşkınlık olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla tehditle birlikte gayr-i sarîh bir nehiy söz konusudur.

إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ

(Siz, şehveti tatmin için kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere yanaşıyorsunuz. Doğrusu siz taşkın bir milletsiniz.)<sup>66</sup> âyetinde geçen “müsrifün” herhangi bir işte olması gerekenle yetinmeyen, türünün benzerlerinde haddi aşanlardır. Yani içinde buldukları bâtılda ve işledikleri suçta aşırıya gitmektir. Ayrıca söz konusu isrâfta, sebât ve devama delalet eden isim cümlesinin kullanılması dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu durumu inkârdan ziyade, şehvetlere tabi olmayı ve çirkinlikleri işlemeyi gerektiren hâllerine vurgu yapılmıştır. Artık onlar için haddi tecavüz ve çirkinlikler içinde yaşamak sıradanlaşmıştır.<sup>67</sup>

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ

(Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, onlar namazlarını ciddiye almazlar. Onlar gösteriş yapanlardır ve hayra da mâni olurlar.)<sup>68</sup> âyetlerinde Yüce Allah namazlarını ciddiye almayıp gösteriş yapanlarla hayra mani olanları çetin bir azap ile tehdit etmektedir. Tehdidin de ancak Allah'ın emrine karşı gelenlerle emredildikleri gibi ibadetlerini yerine getirmeyenlere yönelik olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla cümlede geçen tehditlerin namazı zamanında kılmayanlara, riyakârlık yapanlara yönelik bir yasaklama içerdiği ayette gayr-i sarîh olarak yani zımnî olarak Bu tür işleri kesinlikle yapmayın şeklinde bir nehiy söz konusudur. Zira cezaya inanma ve tehditlere dikkat etme durumunda Allah korkusu başlar ve bunlara cesaret edilemez.<sup>69</sup>

## iii. Gayr-i Sarîh Nehiy İsim Cümlesinde Nefiy Kalıbında Olabilir

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

(O kitap (Kur'an); onda asla şüphe yoktur.)<sup>70</sup> âyetinde “kararsızlık, şüphe”<sup>71</sup> anlamındaki (رَيْبٌ) ifadesinin nefiy edatı olan لَا ile olumsuzlandığı görülmektedir. Bu durumda âyetin anlamı “Kur'an'da şüphe yoktur” şeklindedir. Ancak söz konusu nefiyden nehiy (yasaklama) manâsında haber kastedilerek “لا ترتابوا (şüpheniz olmasın!)” şeklinde anlaşılması mümkündür.<sup>72</sup> Dolayısıyla gayr-i sarîh bir nehiy söz konusudur.

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ حَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَرَوْنَهَا فَإِنْ حَيْرَ الرَّادِ التَّقْوَى وَالتَّقْوَى يَا أُولِي الْأَلْبَابِ

<sup>66</sup> A'râf, 7/81.

<sup>67</sup> Tahir b. Âşur, *et-Tahrîr*, C. VIII, s. 232; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. II, s. 125; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, c. III, s. 22.

<sup>68</sup> Mâûn, 107/4-7.

<sup>69</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. IV, s. 804.

<sup>70</sup> Bakara, 2/2.

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. II, s. 265; Tahir b. Âşur, *et-Tahrîr*, C. I, s. 223.

<sup>72</sup> Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vâhidî en-Nisâbûrî, *el-Vasît fî Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecîd* Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994, C. I, s. 78.

(Hac, bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca niyet ederse (ihramını giyerse), hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yoktur. Ne hayır işlerseniz Allah onu bilir. (Ey müminler! Ahiret için) azık edinin. Bilin ki azığın en hayırlısı takvâdir. Ey akıl sahipleri! Benden (emirlerime muhalefetten) sakının.)<sup>73</sup> âyetinde geçen “فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقٌ” ifadelerinin anlamı “sevişmek yoktur, sövüşmek yoktur!”, “وَلَا جِدَالٌ” ifadesinin anlamı da “dövüşmek yoktur” şeklinde nefiydir. Ancak burada kastedilen söz konusu eylemlere teşebbüs edilmemesidir.<sup>74</sup> Yani hac esnasında söz konusu eylemlerin yapılmaması istenmektedir. Dolayısıyla gayr-i sarîh bir nehiy ile bu tür fiillerin işlenmelerinin haram olduğu anlaşılmaktadır.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

(Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah'a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah işitir ve bilir.)<sup>75</sup> âyetinde de aynı mantıkla nehiy manâsında bir haber (لَا إِكْرَاهَ) söz konusudur.<sup>76</sup> Yani dinde zorlamaya gidilmesi kesinlikle yasaklanmıştır.

#### iv. Gayr-i Sarih Nehiy İsim cümlesinde اِنَّمُ (günah) İfadesi Kullanılarak Oluşabilir

Bazı kelimeler bizzat suç veya günah anlamı içermektedir. Bu tür kelimelerin kullanıldığı cümlelerde söz konusu eylemin istenmediği, suç teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla gayr-i sarîh bir nehiy söz konusudur. Bu kelimelerden biri de اِنَّمُ (günah) ifadesidir.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا اِنَّمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا

(Sana, şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için birtakım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür.)<sup>77</sup> âyetinde geçen اِنَّمُ ifadesi Kurtubî'nin de ifade ettiği gibi şarabın haram olduğuna dâir delildir.<sup>78</sup> Günahın fazla olması içki içilmesinin gayr-ı sarîh bir şekilde yani zımmen yasak olduğunu ifade etmektedir.

#### c. Şart Cümlesi

İçinde şart ve koşul anlamı bulunan cümlelere şart cümlesi denir. Fiilin gerçekleşmesinin önceden ifade edilen şarta bağlı kılındığı cümlelerdir. Başka bir ifadeyle bir cümlede birbirlerine bağlanan iki eylem söz konusudur. Bunlardan biri şart cümlesi diğeri de ceza cümlesidir. Genelde ikinci cümlede yer verilen maşrûnun (ceza yahut günah) gerçekleşmesi koşulan şartın gerçekleşmesine bağlandığı ifadelerdir.

فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأَبْتَمَا اِنَّمُهُ عَلَى الَّذِينَ يَبْدُلُونَهُ اِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

(Her kim bunu işittikten ve kabullendikten sonra vasiyeti değiştirirse, günahı onu değiştirenleredir. Şüphesiz Allah (her şeyi) işitir ve (her şeyi) bilir.)<sup>79</sup> âyetinde içeriği belirlenen ve

<sup>73</sup> Bakara, 2/197.

<sup>74</sup> Vâhidî, *el-Vasît*, C. I, s. 301; Kurtubî, *el-Câmi'*, C. II, s. 409.

<sup>75</sup> Bakara, 2/256.

<sup>76</sup> Tahir b. Aşûr, *et-Tahrîr*, c. III, s.26; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, C. I, s. 154.

<sup>77</sup> Bakara, 2/219.

<sup>78</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006, C. III, s. 60.

<sup>79</sup> Bakara, 2/181.

tarafarla kabul edilen bir vasiyet söz konusu olup bunun değiştirilmesi günah olarak değerlendirilmiştir. Değiştirilmesi durumunda günah ve ceza, değiştirme eyleminde bulunan kişiye yönelik olup günah ile tebdil arasında şart meşrût ilişkisi vardır. Tebdile dayalı günahtan bahsedilmesi de gayr-i sarîh nehye delalet etmektedir.<sup>80</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ

(Ey iman edenler! Eğer kâfirlere uyarmanız, gerisin geriye (eski dininize) döndürürler de hüsrana uğrayanların durumuna düşersiniz.)<sup>81</sup> âyeti de bu kapsamdadır. Zira Yüce Allah kâfirlere itaati hüsrân, mağfiret ve cennetten mahrumiyetle irtibatlandırmıştır. Yani kâfirlere itaat olması durumunda hüsrana uğrama durumu söz konusu edilmiştir. Bu da onlara uymamaya dair gayr-i sarîh nehye delalet etmektedir.<sup>82</sup>

وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ

(Kim Allah'a ve Peygamberine karşı isyan eder ve sınırlarını aşarsa Allah onu, devamlı kalacağı bir ateşe sokar ve onun için alçaltıcı bir azap vardır.)<sup>83</sup> âyetinde tahrim delili açıktır. Zira Yüce Allah mirasçılarının paylarını beyan ettikten sonra itaata teşvik (terğîb) ve isyana dâir uyarma, korkutma (terhîb) mahiyetinde ceza ve mükâfattan bahsetmiştir. Başka bir ifadeyle Allah'a isyan gerçekleşirse(şart) ebedi cehennem cezası (maşrût) söz konusu olacaktır. Burada isyandan maksat küfür ise ebedi cehennem, kebâir ise cehennemde sınırlı bir müddet kalma söz konusu olur. Her iki durumda da Allah'a isyan ve sınırları aşmamaya dâir gayr-i sarîh bir nehy olduğu açıktır.<sup>84</sup>

وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا

(Kim bir mümini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır.)<sup>85</sup> âyetinde kasden bir insanı öldürüne elim bir azap öngörülmüştür. Yani kasden bir müminin öldürülmesi durumunda (şart) ebedi cehennem azabıyla cezalandırma (maşrût) söz konusudur. Dolayısıyla burada gayr-i sarîh bir nehyin varlığı açıktır.<sup>86</sup>

#### d. Lüzûmî Cümle

“Herhangi bir şeyin başka bir şeyi gerektirmesi” anlamındaki lüzûmî cümleden, usulcülerin nezdinde yaygın olan “bir şeyi emretmek onun zıddını nehyetmektir” şeklindeki kaide<sup>87</sup> kastedilmektedir. Emrin vücûba delâlet ettiğini savunan usulcüler, emir lafzını ya mana yönünden ya da lafız yönünden emredilen şeyin zıddının haramlığına delil olarak kabul ederler.

<sup>80</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. I, s.224; Kurtubî, *el-Câmi'*, C. II, s. 268.

<sup>81</sup> Âl-i İmrân, 3/149.

<sup>82</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. XI, s. 333; Vâhidî, *el-Vasît*, C. I, s. 502.

<sup>83</sup> Nisâ, 4/14.

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. IX, s. 525; Kurtubî, *el-Câmi'*, C. V, s. 82.

<sup>85</sup> Nisâ, 4/93.

<sup>86</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, C. X, s. 183.

<sup>87</sup> Serahsî, *Usul*, C.I, s. 97; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, C. 2, s. 252; Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî el-Mâlikî, *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâ'i'l-Fürû'i ale'l-Usûl*, Kahire: Mektebetü'r-Reşâd, (y. y.), s. 45; Âl-u Teymiyye, (Ebû Abdillâh Fahrudîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî, *el-Müsevede fî Usûli'l-Fıkh*, Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1422, s. 49.

Bu hususta usulcüler arasında bazı ihtilaflar söz konusudur.<sup>88</sup> Bu ilkeyi kabul eden fıkıhçılara göre bir şeyin luzûmî olması onun zıddı olan şeyin de zımnen yani gayri sarih olarak yasaklanmasını gerektirir. Ancak söz konusu ihtilafların detaylarına girecek durumda değiliz.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

(Ramazan ayı, insanlara yol gösterici, doğrunun ve doğruyu eğriden ayırmanın açık delilleri olarak Kur'an'ın indirildiği aydır. Öyle ise sizden ramazan ayını idrak edenler onda oruç tutsun.) âyetinde Yüce Allah kullarına ramazan ayını oruçla geçirmelerini emretmektedir. Bir şeyi emretmek onun zıddını nehyetmek olduğundan kulun, söz konusu emrin zıddından vazgeçmesi ancak emredileni hemen (fevr) yerine getirmesiyle mümkündür. Bu durumda emredileni erteleme (te'hir) yahut meşru bir mazerete dayalı olarak farklı bir zamanda ifa etme ancak bir karine yahut delil ile mümkündür.<sup>89</sup> Dolayısıyla meşru herhangi bir özrü olmayan müminlerin Ramazan ayını oruçla ihya etmeleri talep edilmektedir. Bu anlamda bu ayda oruç tutmama gayr-i sarîh olarak nehyedilmiştir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

(Ey iman edenler! Allah'tan korkun. Eğer gerçekten inanıyorsanız mevcut faiz alacaklarınızı terk edin.)<sup>90</sup> âyetindeki nehyin tahrime delaleti açıktır. Zira Yüce Allah faiz gelirinin tamamından uzaklaşmamızı ve sermayemizle yetinmemizi istemektedir. Dolayısıyla bu emrin zıddı olan faizden kaçınmamak, Allah'ın emrine muhalefet ve ona isyan<sup>91</sup> olarak değerlendirildiğinden gayr-i sarîh bir nehiy söz konusudur.

## SONUÇ

Nehiy, başka bir ihtimale mahal vermeyecek tarzda bir şeyin terk edilmesinin istenmesi anlamında hâss bir lafızdır. Sarîh ve gayr-i sarih olmak üzere iki kısma ayrılır. Sarîh nehyin kendisine has bir sîgası söz konusudur. Kur'an'da sarih nehye ait kalıp ve ifadeler, Arapça bilgisine sahip ve Kur'an ilimlerine vâkıf kimseler tarafından bilinmektedir. Bununla birlikte bu sîganın dışında farklı kelime, cümle ve üsluplarla bir şeyin terk edilmesinin istenmesi mümkündür. Nitekim emir ve nehiy gibi teklifi hükümlerin tesisine yönelik olarak Kur'an'da geçen lafızların tek bir kalıp yerine muhtelif kalıplarla ifade edildiği görülmektedir. Bu da gayr-i sarih nehiy kapsamında değerlendirilir. Gayr-i sarih nehiylere ait kalıp ve ifadeler muhtelif şekillerde geldiklerinden bunların tespiti ayrı bir çaba gerektirmektedir.

Gayr-i sarih nehiy fiil, isim, şart yahut luzûmî cümlelerde muhtelif kalıplarda geldiği görülmektedir. Bu kapsamda; fiil cümlesinde mazi veya müzari, malum yahut meçûl değişik türevleriyle “yasaklama, haram kılma” manasındaki “hrm” köklü lafızlar kullanılarak, haddi zatında olumlu ve istenen eylemlere delalet eden “el-birr” yahut “helal” lafızları ve türevlerinin

<sup>88</sup> Bu hususta muhtelif görüşler yanında Cüveynî, Gazzâlî ve İbn Hâcib'in de Mutezile gibi düşündüğü bilinmektedir. Bkz. Gazzâlî, *el-Menhûl*, s.140; İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. Hasan eş-Şâfî, *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû' ale'l-Usûl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, s. 90.

<sup>89</sup> Ebû İbrahim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *et-Tabsira fî Usûli'l-Fıkh*, Dimaşk: Dâru'l-Fıkr, 1403, s. 55.

<sup>90</sup> Bakara, 2/278.

<sup>91</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, s. 193; İbn Âşur, *et-Tahrîr*, C. III, s. 93.

nefyi (olumsuzlanması) suretiyle, fiilin başında nefiy edatlarının getirilmesiyle, kınama, azarlama anlamındaki fiillerin kullanılması veya istenmeyen fiilin cezası eşliğinde sunulması suretiyle oluşmaktadır. Gayr-i sarîh nehiy İsim cümlesinin nefyi şeklinde olabildiği gibi istenmeyen bir hususun inkârı ve reddi mahiyetinde istifhâm veya söz konusu eylemin sonuçlarına dikkat çeken tehdit kalıbında da olabilir. Şart cümlesi kapsamında da istenmeyen eylemin gerçekleşmesi durumunda bazı müeyyidelere vurgu yapılmaktadır. Lüzûmî cümledeki gayr-i sarîh nehiy ise herhangi bir şeyin emredilmesi zıddının yasaklandığı kabulünden hareketle ortaya çıkmaktadır.

Gayr-ı sarîh nehiy mahiyet ve delalet olarak sarîh nehiy gibidir. Yani sarîh nehiy ile herhangi bir şeyin haram olduğu ortaya konduğu gibi gayr-ı sarîh nehiy ile de bazı hükümlerin haramlığı sabit olmaktadır. Ayrıca mutlak nehiyin fesat/butlân, fevr ve tekrara delaleti hususundaki ihtilaflar gayr-ı sarîh nehiy için de geçerlidir.

Gayr-i sarîh nehiylerin delaletinin tespiti ile ahkâma delaletinin ortaya konması Arap dili inceliklerini bilmeyi gerektirmektedir. Bundan dolayı tefsir çalışmalarında bulunan âlimler ile fıkıh usulcileri Şâriin muradını keşfe yönelik olarak ilk günden beri Arapçaya özel önem vermişlerdir.

#### KAYNAKÇA

Âlû Teymiyye (Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed el-Harrânî, *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru İbn Hazm.

Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Ebî Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, (1981), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Ebî Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (2003), *Muntehe's-Sûl fî 'İlmi'l-Usûl (el-İhkâm'ın muhtasarı)*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Avnî, Hamid (y.y.), *el-Minhâcu'l-Vâdiha li'l-Belâğâ*, Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.

Bâcî, Süleyman b. Halef Ebû'l-Velîd (1949), *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risale.

Beydâvî, Nâsıruddîn Ebû'l-Haber Abdullah Ömer eş-Şîrâzî (1418), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (1985), *el-Fusûl fî'l-Usûl*, Kuveyt.

Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik (2012), *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Kâhire: Dâru'l-Vefâ.

Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib el-Mu'tezilî (1403) *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Ebû Zeyd, Muhammed, *Cemheretü Ulûmi'l-Kur'anî'l-Kerim*, (الناهيّة «لا» bahsi, İnternet adresi, <http://jamharah.net/forumdisplay.php?f=577>, Erişim; 24.09.2018.

İbn Abdisselam, İzzuddin Abdulaziz (1987), *el-İmâm fî Eyâni Edilleti'l-Ahkâm*, Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye.

İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tahir (1984), *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Tunus: Dâru't-Tunusiyye.

İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya, (1979), *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğâ*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Seyde, Ali b. İsmail (2000), *el-Muhkem ve'l-Muhitu'l-A'zam*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed, *Ravdatu'n-Nazır ve Cünnetü'l-Menazır*, Beyrut: Müessesetü Reyyan.

Gazzâlî, , Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, (1368), *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, I-II, İran, Dâru'z-Zehâir.

İsnevî, Cemâluddîn Abdurrahîm b. Hasan eş-Şâfiî, (1400), *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû 'ale'l-Usûl*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Kazvinî, Muhammed b. Abdirrahman b. Ömer Celaluddin, (ts.) *el-İzâh fî Ulûmi'l-Belâğâ* (Muhammed Abdulmun'im Hafacî), Beyrut: Dâru'l-Cil.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir, (2006), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XXIV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

Mutçalı, Serdar (1995), *el-Mu'cemu'l-Arabiyyü'l-Hadîs*, "vzr" md. Dağarcık Yayınları, İstanbul, s. 972

Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (2001), *Sahîh*, (thk.), Muhammed Fuâd Abdulbaki, I-V, Beyrut, Dârü'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbûrî, (1990), *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, I-IV, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî (2004), *et-Tefsîru'l-Kebîr ev Mefâtihu'l-Ğayb*, I-XXXIII, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Râzî, Zeynuddîn Muhammed b. Ebî Bekir b. Abdilkâdir, (1987), *Muhtârü's-Sihâh*, Dımaşk: Dârü'l-Basâir.

Sâ'idî, Hamd b. Hamdî, (2003), *el-Mutlak ve'l-Mukayyed*, Medine: el-Câmi'atü'l-İslamiyye.

San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmail, (1991), *Sübülü's-Selâm Şerhu Bulûğî'l-Merâm min Cem'i Edilleti'l-Ahkâm*, Beyrut: Dârü'l-Fikr.

Salahuddîn Ebû Saîd Halîl b. Abdillâh Keykeldî el-'Alâî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî (y.y.), *Tahkîku'l-Murâd fî Enne'n-Nehye Yaktadî'l-Fesâd*, Kuveyt: Dârü'l-Kütübi's-Sekâfiyye.

Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl (y.y.), *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Dârü'l-Marife.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (2009), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min İlmi'l-Usûl*, Dımaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib.

Şirâzî, Ebû İbrahim b. Ali b. Yusuf (1403), *et-Tabsira fî Usuli'l-Fikh*, Dımaşk, Dârü'l-Fikr.

Şirâzî, Ebû İbrahim b. Ali b. Yusuf (2013), *el-Luma' fî Usuli'l-fikh*, Beyrut: Mektebetü Nizam,

Şirbinî, Muhammed b. Ahmed (y. y.), *Tefsiru's-Sirâci'l-Munîr*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Tilmsânî, Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî (y.y.), *Miftâhu'l-Vusûl ilâ Binâi'l-Furû' ale'l-Usûl*, Kahire: Mektebetü'r-Reşâd.

Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî (1415), *el-Vecîz fî Tefsiri'l-Kitabi'l-Azîz*, Beyrut: Dârü'l-Kalem.

Apaydın, Yunus (2006), "Nehiy", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), C. 32, İstanbul, s. 544-547.



Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (y.y.)*el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye.

Zemaşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed (1992), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Riyâd: Mektebetü'l-Abikân.

Zeydân Abdulkerim, *el-Vecîz fî Usûli'l-fıkh*, Müessesetü Kurtuba.

Zuhaylî, Vehbe (1986), *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I-II, Dârü'l-Fıkr, Dımaşk.

## HOCA AHMET YESEVÎ VE BAZI ELEŞTİRİLERİ Veysel GENİL\*

### Makale Bilgisi/Article Information

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

**Geliş Tarihi/Received:** 24 Ekim/October 2018

**Kabul Tarihi/Accepted:** 27 Kasım/27 November 2018

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık /December 2018

### Özet

Hoca Ahmet Yesevî, Divân-ı Hikmet’inde Kur’ân ve sünnete sıkı sıkı sarılmaya yönelik biteviye telkinlerde bulunur. O, aynı zamanda içinde bulunduğu toplumda gördüğü problemleri ele alır ve Kur’ân’ı okuduğu halde onu uygulamayan âlimi, rüşvet alan kâdıyı ve irfan yoksunu cahili tenkit eder. Ayrıca o, haksız yere fetva veren müftüden kötü huylu dervişlere, riyakâr ve menfaat düşkünlerine kadar toplumun çeşitli katmanlarında bulunan kişilerden şikâyet eder. Onun bu ifadeleri, bir insanın nasıl ve hangi davranışları sergilemesi gerektiğini gösterdiği kadar hangi hallerden uzak durulması gerektiğine dikkat çekmesi açısından kayda değer niteliktedir. Çünkü o, bu açıklamalarıyla gerçek mümin olabilmenin yolunun hayırları işlemek kadar şerlerden de sakınmaktan geçtiğini ve ancak bu suretle dengeli bir mümin olunabileceğın altını çizmiş olmaktadır. Buradan hareketle makalemizde Yesevî’nin tenkit ettiği meseleleri bütünlük içerisinde ele almaya çalışacağız. Ayrıca benzer konuları Mâtürîdî’nin de eleştirdiğine işaret edeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Yesevî, Divân-ı Hikmet, tenkit, ahlâk-ı zemîme, Mâtürîdî

### HODJA AHMET YASSAWI AND SOME OF HIS CRITICISMS

### Abstract

Hodja Ahmad Yassawi recommends to be attached to the Qur'an and the Sunnah in his book: Divaan-i Hikmah. He also addresses the problems that he sees in the society. He critics to informal scholar that despite reading the Qur'an, the judge who took bribes and ignorant that lack of lore. He also complains from müfti who unjustly give a fatwa, bad-tempered dervishes and hypocritical and interest-oriented people that about people in various layers of society. His expressed in terms of a person's attention is on what and how much the show must demonstrate behaviors should be avoided from which cases are worth recording. Because he has underlined that by means of these explanations, the way of real believers is to avoid evil as well as to process good things, and that only in this way can you be a stable believer. From here we will try to address the issues that he criticizes in our article as a whole. We will also point out that similar issues are criticized by al-Mâtürîdî.

**Keywords:** Hodja Ahmad Yassawi, Divaan-i Hikmah, criticism, bad character, al-Mâtürîdî.

\*Arş. Gör. Dr., Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri ABD, vgenil@bartin.edu.tr.

## GİRİŞ

Hız. Peygamber'in vefatı sonrası gerçekleştirilen fetihler sürecinde İslamiyet, buralardaki kültürler ile temas etmiş, bu kültürlerin içinden gelen çeşitli toplumların sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel yapılarına muvafık bir tarzda yorum ve uygulamalarına konu olmuştur. Böylesi bir durumda her bir toplum, kendi özelliklerine göre bir Müslümanlık biçimi geliştirmiştir ki bu, Müslümanlığın *yatay farklılaşması* olarak tanımlanır. Bir de aynı toplum içerisinde İslam'ın farklı bir şekilde anlaşılması söz konusudur ki bu da *Müslümanlığın dikey farklılaşması* olarak tarif edilir. Ahmet Yaşar Ocak da dikey farklılaşmanın *Yüksek Müslümanlık ve Halk Müslümanlığı* olarak iki kısımda ele alınabileceğini belirtir. Ona göre Halk Müslümanlığı "İslam'ın kabul edildiği tarihlerden itibaren, daha çok halk tabakaları tarafından eski inanç ve gelenekler doğrultusunda, kavmî nitelik taşıyan, kitâbî vasıflardan çok halkın geleneksel değer yargılarına uygun bir biçim almış şeklidir." (Ocak, 1993, 584-585).

Ocak'ın bu ayrımından hareket ettiğimiz takdirde peşinen belirtebiliriz ki İmam Mâtürîdî (333/944) ile Ahmet Yesevî (1167) farklı devirlerde fakat aynı topraklarda yaşamış ve Türk-İslam şuurunu inşa etmiş önemli iki mimardır. Bırakmış oldukları eserlerin ve tarihi zeminin incelenmesi durumunda görülen şey Mâtürîdî'nin Yüksek Müslümanlığı; Ahmet Yesevî'nin de Halk Müslümanlığını şekillendirmeye çalışmış olmalarıdır. Bu durumda aralarında geçen zamana rağmen her iki önder birbirlerini tamamlamış olmaktadır. Diğer bir ifade ile Mâtürîdî çoğunlukla ilmiye sınıfına, onların elit kısmına hitap ederken; Pîr-i Türkistân Ahmet Yesevî bu hizmeti halk sınıfına onların diliyle Türkçe vermiştir. Bu nedenle Mâtürîdî'nin *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ında evliya ya da Hızır kültüne hemen hemen hiç rastlanmazken; Yesevî, hitap ettiği kesimin şifâhî ve mistik kültürün etkisinde bulunması nedeniyle bu noktalara *Dîvânü'l-Hikmet*'inde temas etmiştir. Benzer şekilde Yesevî Hz. Peygamber'in Mirâc'ına dair uzun uzun betimlemelerde bulunurken (Yesevî, 2015, 128-132) Mâtürîdî, konu ekseninde ayrıntıya girmeyi uygun bulmamakta ve "...Biz, Sıddîk'ın dediğini deriz, Hz. Peygamber demişse doğrudur, ben de bunun böyle olduğuna şahitlik ederim" demekle yetinmektedir (Mâtürîdî, VIII, 224; XI, 287).

Biz bu makalemizde ideal bir müminin nasıl olması gerektiği kadar; ne olmaması icap ettiğini Yesevî'nin bazı eleştirileri üzerinden görmeye çalışacağız. Bu çerçevede öncelikle ona ve *Dîvân*'ındaki usüle yer vereceğiz. Mezkûr eserin başından sonuna yapmış olduğumuz okumada Yesevî'nin eleştirilerinin Ahir Zaman ve Tarikat üst başlığı altında toplandığını görmekteyiz. Buradan hareketle de ilk başlık altında âlim, cahil ve bu ikisi arasında bulunan gâfil Müslümanları; ikinci başlık altında ise sahte şeyhler ve sözde sofileri Yesevî'nin tasvîrleri, dolayısıyla eleştirilerinden hareketle inceleyeceğiz. Yine bu kapsamda onun ifadelerinin çağrıştırdığı ayet ya da hadislere atıfta bulunacağız. Ayrıca ilgili konular ekseninde Yesevî'nin selefi olan Mâtürîdî'nin konuyu teyit ya da tebyin edici düşüncelerine kısmen değineceğiz.

### 1. Yesevî ve Dîvân-ı Hikmet'indeki Usulü

Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ı incelendiğinde onun yoğun bir şekilde Maniheist, Mecusî, Râfîzî ya da Düalist/Seneviyye gibi kesimlere yönelik reddiyeleri dikkat çekecektir. Böylesi bir durumun ardında bu kesimlerin bölgede yoğun bir şekilde faaliyet sürmelerinin önemli oranda etkisi vardır. Aynı kesimler büyük çoğunluğu göçebe bir hayat süren, -Ocak'ın ifadesiyle- Arapça bir kenara okuma yazma dahi bilmeyen, mitolojik unsurla örülü, şifâhî bir din anlayışına sahip göçebe Türk topluluklarını mistik kültürleriyle etkilemişlerdir (Ocak, 1993, 587). Bu durumun farkında olan Yesevî, selefi Mâtürîdî'den farklı olarak, konargöçer Türk topluluklarına ya da halk

kitlelerine onların anlayabileceği sade bir dil ile Türkçe hitap etmiştir (Yesevî, 2015, 116). Fakat bu sadeliğin yüzeysel olmadığını vurgulamalıyız. Yesevî hikmetlerini görünürde sathî olarak ifade etse de bunların ayrı bir derinliği vardır. Nitekim Yesevî, hikmetlerinin zahirine bakıp onunla yetinenlerin, kast ettiği derinliğe ulaşamayacaklarını belirtmiştir. Ona göre ancak ne demek istediğini anlamak için çaba sarf edenler *Hikmet*'lerdeki incilere ulaşabilecektir (Yesevî, 2015, 140). Yine sade bir dil kullansa da o, hitap ettiği kesimi sapkın fikirlerden arındırıp iman çizgisinde tutmayı, Ehl-i Sünnet inancına bağlılığı, şeriatî öne çıkararak tarikat anlayışını üretime dönük ve istikamet çizgisini de esas almak suretiyle sağlamıştır (İrfan Gündüz, 1993, 287).

Yesevî'yi bu başarıya sevk eden çeşitli amiller söz konusudur. O, âlim bir babanın evladıdır. Küçük yaşta babasını kaybetse de Yesevî, Arslan Baba isimli başka bir âlimin ilmi terbiyesini almaya başlamış, ardından Buhârâ medreselerinde İslâmî ilimleri tahsil etmiş (Eraslan, 1989, 159-160) ve nihayet Nizâmîye Medreselerinde ders verebilecek derecede ilmi seviyeye haiz, Hanefî esaslarını takip eden Yusuf el-Hemedânî'nin (ö. 535/1140) eğitiminden geçmiştir. Hemedânî de, İsfahan, Buhârâ ve Semerkant'ta ilim tahsil etmiş, hadis, kelam ve fıkıh sahalarında kendisini yetiştirmiş, bir müddet sonra fıkıh ve kelam arasındaki tartışmalardan sıkılıp tasavvufa yönelmiştir (Necdet Tosun, 2013, 12). Yesevî, Hıristiyanlarla Mecusilerin evlerini ziyaret eden ve bu kimseleri güler yüzle İslam'a davet eden hocasının (Köprülü, 1981, 69; Ahmet Yesevî, 2015, 270) etkisine girmiştir. Şu farkla ki Yesevî, Farsça ve Arapça bilmesine rağmen konargöçer Türk topluluklarına onların aşına oldukları Ozan'lar gibi yaklaşmış ve Hikmet'lerini Türkçe şiirler ile inşa etmiştir. İslâmî kültürün yanı sıra sûfî dünyaya da vakıf olan Yesevî şeriat ile tasavvufu sıkıca mezc etmiştir. Hikmet'lerini nazarî bilgiler ile değil de toplumun anlayabileceği sade bir dili tercih ile oluşturmuştur. Bu sayede o, toplumda gördüğü aksaklıkları ayet ve hadislerden hareketle inşa ettiği şiirleriyle gidermeye çalışmış ve ahiretin kazanılmasının bu ahlaki şiirleri benimsemekten geçtiğini vurgulamıştır (Köprülü, 1981, 132).

*Dîvân-ı Hikmet* incelendiğinde Yesevî'yi başarıya sevk eden diğer bir âmil şudur: O, bu eserinde üç metoda ısrarla sarılmış görülmektedir. Bunların ilki onun "Ben Dilini" kullanmış olmasıdır. İstisnâları varsa da Yesevî'nin kullandığı bu metot hitap ettiği kesime yukarıdan bakan, onları suçlayıp aşağılayan bir dil değildir. Aksine Yesevî, şiirlerinde sürekli olarak "Hoca Ahmed'in ömrünü şeytana uymakla geçirdiğini, kimsenin nasihatini dinlemediği için cehennemi hak ettiğini düşündüğü" belirtir. O, Kur'ân'ı okumamış hadisleri dinlememiştir. Oruç, namaz ya da hayr, ihsan ve niyâz gibi eylemlerde bulunmamıştır. Sürekli günahlar işlemiş, ahirete yönelik hiçbir çaba sarf etmemiştir. Yüzyıl gibi bir hayat da sürse sonuçta ecel gelip çatmıştır. Bu saatten sonra Ahmet ağlamasın da kim ağlasındır? (!) (Yesevî, 2015, 337-338). Dikkat edilirse Hoca Ahmet "Ben dilini" kullanmak suretiyle kendi üzerinden muhataplarına seslenmektedir. İnsanın iç âlemini çok iyi okuyan Yesevî'nin bu usulü dinleyici kitlenin kendisini kapatmasına engel olmuş, onların önyargılarını daha baştan kırmıştır. Ben de sizin gibiyim, sizdenim, aynı dertlerden ben de mustaribim hissini vermek suretiyle Yesevî, kendi düştüğü hatalara başkalarının düşmesini istemeyen bir kimse gibi davranmıştır. Onun bu usulü, aslında Kur'ân'ın da dolaylı olarak takip ettiği bir usuldür. Kur'ân, hitap ettiği kimselere geçmişten örnekler getirmekte, Peygamberlerine tabi olan veya onlara karşı çıkanların sonuçlarını aktarmaktadır. Bu, bir nevi "aynı şartlar aynı sonuçlara varır" anlamına gelmektedir. Bu, muhataba bizzat söylenirse de muhatap bunu anlayabilmektedir.

Yesevî'nin takip ettiği ikinci usul yine Kur'ân'ın takip ettiği usuller arasındadır: Mukayeseli anlatım. "Madalyonun iki yüzünü aynı anda göstermek" diye tanımlayabileceğimiz bu usulde de Kur'ân ve sünneti takip eden Yesevî, bir şeyin ne olduğunu anlatmak için o şeyin ne olmadığını göstermeye çalışmıştır. Ona göre âlim ilmiyle âmil olandır. Rüşvet yiyen, kendini beğenen, riyakârlık eden kimse Kur'ân'ı okusa da âlim değildir. İlmiyle âmil olan âlim ile söz dinlemeyen cahil de bir değildir. Dahası böylesi cahilin ölmesi yeğdir (Yesevî, 2015, 34).

Yesevî'nin takip ettiği üçüncü usul, hem Kur'ân'ın hem de hadislerin takip ettiği diğer bir usuldür: Tasvir. Kur'ân ya da hadislerde mesela bir inkârcının tasviri yapılır. Bu inkârcı bile bile inkâr edendir. Hakikati görse de yanlış seçendir. Gücün yanındadır, bu, onun haksızı haklı olarak kabul etmesine yol açar. Dünyayı sever, bu da dünyevi zenginliklere sahip olabilmek için onun her türlü ahlaksızlığı yapmasına neden olur. Fakat Kur'ân ya da hadislerin bu şekildeki tasvirleri, salt muhatabı bilgilendirmek gibi bir gayeye matuf değildir. Aksine mümin muhatapların aynı hatalara düşmelerine engel olmak amacıyla söz konusu tasvirler yapılır (Mâtürîdî, VIII, 230-231). Yesevî de aynı gayeyle cahillere yönelik birtakım tasvirlerde bulunur ki bu sayede o, hitap ettiği kesimin mezkûr hatalara düşmesinin önüne geçmeyi hedeflemiş görünmektedir. O, ayrıca bununla inşa etmeye çalıştığı bir toplumda şerhlerin def'i fakat aynı zamanda menâfîin celb'ini amaçlar. Diğer bir ifade ile o, bir yandan toplumun huzurunu kaçırarak kötü şeyleri def etmeye çalışırken; diğer yandan toplumun refahını sağlamaya gayret göstermektedir.

Yesevî'nin Hikmet'lerini inşa ederken zikrettiği şiirleri Yunus Emre'nin yanı sıra Süleyman Çelebî'nin de diline dâhil olmuştur. Çelebî meşhur *Mevlîd-i Şerîf*'inin ilk bahrinin dördüncü kıtasında "Bir kez aşk ile Allah dese lisân, dökülür cümle günahlar misl-i hazân" derken Yesevî'nin şu ifadelerinden etkilenmiş gibidir: "Âşıkların yedi göğe ulaşır âhı; Allah dese, yerle bir olur her günahı" (Yesevî, 2015, 167).

Divân-ı Hikmet, Yesevî'nin de belirttiği üzere hadislerden oldukça istifade etmiştir. Onun bu yönünü inceleyen bazı çalışmalarda dikkatlerden kaçtığını düşündüğümüz bazı hadisler vardır. Şöyle ki Yesevî "Ölmeden önce ölünüz" vb. kısa hadisleri zikretmiş olsa da o, mesela riya teması özelinde Müslim'in de kaydettiği bir hadisi şiirine konu edinmiştir. Buna göre âlim, mücahid, zâhid ve zengin kıyamet günü Allah'ın huzuruna çıkar. Kendilerine, verilmiş olan bu nimetler ile ne yaptıkları sorulur. Onlar da "Allah'ın rızasını kazanmayı amaçladık" dediklerinde "Yalan söylüyorsunuz, siz işlediğiniz hayırları halka gösteriş olsun, diye yaptınız..." şeklinde cevap alır (Müslim, İmâre, 152). Yesevî, bu hadisi uzun bir şekilde tasvir eder (Yesevî, 2015, 249-251). Benzer şekilde kıyamet günü şefaat etmeleri umuduyla insanların başta Hz. Âdem olmak üzere sair peygamberleri teker teker dolaşmaları temasında da kendini göstermektedir. (Buhârî, Tevhîd, 36) Yesevî, bu rivayeti de ele almakta, o ânı ince ince tasvir etmekte ve sonunda şöyle demektedir:

"Kul Hoca Ahmed kıyametten söyledi bunu

Hikmet eyleyip ahaliye yaydı bunu

Ulu ulu **kitaplardan** söyledi bunu

Okuyandan dua talep eder imiş" (Yesevî, 2015, 180-182).

Son olarak Tirmizî'nin kaydettiği "Kıyamet gününde kulun hesaba çekileceği ilk ameli onun namazıdır" (Tirmizî, Mevâkit, 188) şeklindeki hadise Yesevî, küçük bir müdahalede

bulunmuş ve ilk hesabın namazdan önce taharettten olacağını söylemiştir (Yesevî, 2015, 180). Bu örnekleri Yesevî'nin hadis yönünü inceleyen bazı çalışmalarda -muhtemelen zühul eseri- gözden kaçtığı için konuya dikkat çekmek amacıyla kaydettik (bkz: Yıldırım, 2016; Âşık, 1993).

Hikmet'lerin takip edilmesi sonucu dikkat çeken diğer mesele toplumun insan tipolojilerini göstermiş olmasıdır. Aynı şekilde Yesevî'nin eleştiri konusu yaptığı sosyal ve ahlaki problemlerin çeşitli devirlerde görülmesi ve bundan şikâyet edilmesi de dikkat çekicidir. Nitekim benzer tenkitler Mâtürîdî'den, Kurtubî'ye (ö. 671/1273) Kâtip Çelebî'nin *Düstûru'l-amel*'inden Koçi Bey'in *Risâle*'sine kadar pek çok âlim ve ahlakçının eserlerinde görmek mümkündür.

## 2- Ahir Zaman

“Gerçek âşık ahalinin Hızır'ı olur” diyen ve ümmet kaygısıyla uykusuz kalmayı Hz. Peygamber gibi tabiat haline getirmeyi gerekli gören (Yesevî, 2015, 165, 308) Yesevî, insana özel bir kıymet vermektedir. O, gerek eserleri gerekse yetiştirdiği talebeleriyle Anadolu irfanının oluşmasına vesile olmuş değerli bir ahlakçıdır. Bununla beraber o, içinde yaşadığı zaman diliminin ahir zaman olduğu düşüncesindedir. Zira artık sevgi ve şefkat kalmamıştır. Büyükler de küçükler de edebi terk eder olmuşlardır. Erkekler bir yana kızlar da dahi hayâ kalmamıştır. “Hâlbuki” der Yesevî “Hayâ imandandır” diye bir hadis vardır. Bundan başka Müslümanlar Müslümanlar ile savaşmaktadır. Haksız, haklı hale gelmekte ve yol gösterenlerin sözü de dinlenmez olmaktadır. Dahası hakikati/doğruyu söyleyen kimseye düşman olunmaktadır. Cömertlik kalkmış, yöneticiler de adaleti unutmaya başlamışlardır. Tüm bunlar da ahir zaman alametidir ve anlaşılın o ki kıyamet kapıdadır (Yesevî, 2015, 143-144).

### a- Cahil Kimseler

Yesevî, *Hikmet*'inde cahile özel bir anlam yüklemiştir. Buna göre cahil, okuma-yazması olmayan bir insan değildir. Aksine cahil, okuma-yazması olsa da öncelikle Hz. Peygamber'e ümmet olma şerefine farkında olmayandır. Bu vasfa sahip kişinin yegâne amacı yemek, içmek ve cinsi münasebette bulunmaktır (Yesevî, 2015, 25). Bu kimse kendisine yöneltilen tavsiyeleri, ayet ve hadisleri dinleyip uygulamaz. Bununla beraber o, huzur başta olmak üzere tüm güzellikleri diğer bir ifade ile dünyada iken cenneti yaşamak istemektedir. Kendi zevkini tatmin endişesinden ötürü hiçbir kimse ve varlığa şefkat nazarıyla bakmamakta ve sadece bedeni arzularını tatmin etme düşüncesini taşımaktadır. Onun için herhangi bir sınır yoktur. Sınır tanımaması düzenin bozulmasıyla sonuçlandığında ortaya çıkan zulm, bu kişinin eseridir fakat buna rağmen o, zulmü sonucu neşet eden asayişsizlikten de şikâyet eder. Bu kişi ayrıca doymak bilmeyen açgözlü kimsedir/haris ve bu vasfı da düzenin bozulmasında başlı başına bir nedendir. Yesevî'ye göre böyle kimse cehenneme gitse yeğdir (Yesevî, 2015, 29).

Yesevî sadece kendisini düşünen, şefkat vasfı kendisinden alınmış olan bu gözü doymaz kişi yani cahil ile bir yerde bulunmanın cehenneme bile işkence olacağı düşüncesindedir. Bu cefaları nedeniyle ki cehennem bile bu kimse ile beraber olmayı istemeyecektir (Yesevî, 2015, 34).

Yesevî'ye göre kınanmayı hak eden bu cahil kimse kibre bürünen, kendisinden başkasına değer vermeyen, zorda olana yardım etmeyen, hiçbir şeyin kadrini bilmeyen ve asla ağzından hayır namına güzel söz çıkmayan kimsedir (Yesevî, 2015, 35). Şüphe yok ki bunlar da Hz. Peygamber döneminde O'nu reddeden kimselerin bariz vasıfları arasında da yer almaktadır.

Cahil olan kimselerin vasıfları sadece mezkûr ifadeler ile sınırlı değildir. Yesevî'ye göre bu türden kişiler evlerini saraya çevirirler. Sarayda yaşamakta bir beis yoktur. Bu nedenle onun, - evleri saraya çevirmek ifadesiyle- Tevbe 9/24 ayetini düşündüğü varsayılabilir. Nitekim bu ayette... *Kendisiyle huzur bulduğunuz konaklar... Allah'tan, O'nun Elçisi'nden ve O'nun yolunda cihad etmekten daha sevimli geliyorsa, Allah'ın buyruğu gerçekleşinceye kadar bekleyin!* ikâzı yer almaktadır. Dolayısıyla bu kişilerin ahir zaman vasfı olarak evlerini saraya çevirmeleri Allah'ın emirlerini unutup sadece dünya için çalışmalarına yönelik bir tahzir içermektedir. Peşi sıra Yesevî cahil kimseleri eleştirirken onların vasıflarını saymaya devam eder. Buna göre cahil kimse bedenî ya da nefsî en küçük bir çıkar söz konusu olduğunda zaten dikkate almadığı dini emirleri ya da fitratın gereğini yerine getirmekten vazgeçer ve dünya sanki sermediymiş gibi hareket eder. -Bu ifadesi ile Yesevî Hümeze 104/3 ayetini hatırlatır.- Kendisi ile aynı vasıflara sahip kimselerin başlarına gelenden ibret almadığı gibi Allah'ın emirlerini yerine getiren salih kişilerin davranışlarını görmezden gelir. Cahil, gafilliği nedeniyle ahiretine yönelik hayırlı bir iş yapmadığı gibi İblis'i kendisine rehber edinmiştir. Onun dediği her şeyi yerine getirir ve sanki bu yaptıklarının hesabını vermeyecekmiş gibi davranır. Tüm bu vasıfları ile o, "Ölmem deyip dünyada Mevlâ'm ile" vuruşmaktadır (Yesevî, 2015, 43). Yesevî özellikle bu son cümlesi ile *İnsanı (sadece) bir sperm damlasından yarattı Ama o yaman bir hasım kesiliverdi* (Nahl, 16/4) ve *İnsan bilmez mi ki, kendisini bir sperm damlasından yaratmışken, yaman bir hasım kesildi Bize.* (Yâ-sîn, 36/77) ayetlerini hatırlatmaktadır.

Cahil olan bu kişinin temel vasıflarından bir diğeri onun Allah'tan korkmayışdır. Bu nedenle o, ayet ve hadislerden kendisine yöneltilen her bir ifadeyi alaya alır. Bunların hiç birini beğenmez (Yesevî, 2015, 35). Yesevî'nin bu ifadesi *Namaza çağırdığınız zaman, onu alay ve eğlence konusu yaparlar. Bu onların, akıllarını kullanmayan bir toplum olmalarından dolayıdır* (Mâide 5/58) ve *Hak, kendilerine gelince onu yalanladılar. Alaya aldıkları şeyin haberi yakında kendilerine gelecektir* (En'âm 6/5) ayetlerini hatıra getirmektedir. Yesevî bu türden kimselere bir söz söylemenin de aslen bir manası olmadığını düşünmektedir (Yesevî, 2015, 29, 255). Onun bu düşüncesi ise *Ey Peygamber! Kafirlikte direnenleri uyarısan da uyarımasan da onlar için fark etmez. Zira onlar imana gelmezler* (Bakara 2/6) ayetinden mülhem gibidir.

Yesevî'ye göre cahilin bir diğer vasfı şudur: Bu kişi sünnetleri önemsemeyen, günahlara aldırış etmeyen ve nihayetinde cehli oranında kibri nedeniyle sanki tanrıymış gibi davranan kişidir. Şu da bir gerçek ki böylesi kişi ahirete imansız olarak gidecektir. Sadece kendini düşünen ve bu nedenle hep daha fazla zengin olmayı hedefleyen bu kişi, belki Kârûn gibi nimetleri kendinden bildiği için (bk. Kasas 28/78) gözünün önündeki nimetlere şükretmeyi aklına getirmez. Böylesi bir adamın göremediği nimetlere şükretmesi de zaten beklenemez. Dolayısıyla bu adam şükretmeye ihtiyaç duymadığı nimetlerin önemini kavrayamaz (Yesevî, 2015, 140-142).

Tüm bu vasıflarla beraber onların dünyada karşılaşacak oldukları ilk ceza, idarecilerin zulmüne uğramak (Yesevî, 2015, 59) ve bozmuş oldukları düzen nedeniyle toplumdaki kargaşadan bir şekilde cefa görmek olacaktır (Yesevî, 2015, 29).

### **b- İlimle Âmil Olmayan Âlimler**

Mâtürîdî'ye göre ilmin, salt öğrenmek ve bilme merakını tatmin etmek için gerçekleştirilen bir eylem olarak kabul edilmesi doğru değildir. Bir üst sınırı olmadığına göre ilim, kendisiyle amel edilmek için öğrenilmelidir. Bu nedenle bir şeyi bildiği halde onu hayatına geçirmeyen

kimse aslında bir şey bilmeyen kimse ile eşdeğerdedir. Her ne kadar bilinmesi gereken bir şeyi bilmediği için o kişi, bu bilgisizliğinden sorumlu tutulacaksa da ilgili eylemin gerçekleşmemesi nedeniyle bilen ile bilmeyen kişiler sonuç itibarıyla birdir. Zira asıl mesele bilmek değil, bildiği şeylerin gereğini yerine getirmektir (Mâtürîdî, C. IX, 113).

Yesevî, ilmiyle âmil olan âlimlerin pîre nasıl izzet ve ikram gösteriliyorsa aynı hürmete layık olduklarını söyler. Zira bu âlimler, insanların içine düştükleri müşküllere çözüm üretir ve doğru ile yanlışın ne olduğunu beyan ederler. Onlar, avamın bilmediği helal ve haramı öğretir ve bu sayede onlara hayat verirler. Avam ten ise âlim tendeki candır. Din ve dünya onlar sayesinde bir düzene girer. Bilerek yerine getirmeleri nedeniyle onların ibadetleri makbul olur. Âlime yer, gök ve hava ikram ederken -isterse fakir, muhtaç ve nasipsiz olsunlar- onları hor görmek revâ değildir (Yesevî, 2015, 274-275). Fakat Yesevî'nin tüm bu övgüleri ilmiyle âmil olan âlim kimseler içindir. Aksi durumdaki âlim hakkında Yesevî de Mâtürîdî gibi düşünmektedir. Daha da önemlisi o ahir zamanın ortaya çıkmasında ilmiyle âmil olmayan âlimlerin bir dereceye kadar sorumlu olduğu kanaatinde. Çünkü bu âlim, hâkim ve müftüler rüşvet yemeleri nedeniyle haksız hüküm vermekte, suçsuz olan sanıkları suçlu konuma düşürmektedirler. Yine mezkûr kişiler, aldıkları bu rüşvetler neticesinde yetimin malını ona bakmakla yükümlü olana bırakmakta ve sonuçta rüştünü ispat etse de hakkını teslim etmeyerek onun fakr-u zaruret içinde kalmasına yol açmaktadırlar. Bu kişiler, haksız davranışları nedeniyle sırat köprüsünden geçmeye muvaffak olamamayı ve elleri arkalarına bağlı bir vaziyette cehenneme atılmayı hak etmişlerdir (Yesevî, 2015, 91). Yesevî'nin bu son ifadesi *Elleri boyunlarına kelepçelenmiş, ayakları bukağılı olarak cehennemden daracık bir yerine tıklınca, orada yok olmak için can atarlar* (Furkân 25/13) ayetini hatırlatmaktadır.

Yesevî'ye göre ilmi sadece bilmek için öğrenen fakat onun sorumluluklarını yerine getirmeyen kimse yalnızca hamallık yapmaktadır (Yesevî, 2015, 116). Ayrıca bu âlim ve hâkim yediği rüşvetler nedeniyle akı kara göstermekte ve bir nevi eşeğe benzemektedir. Hâlbuki tatlı tatlı yese de, güzel güzel giyinse de, altından tahtlara otursa da bu âlim toprağın altına girecektir. (Yesevî, 2015, 158) Bu ifadeleriyle Yesevî, *Tevrat'ı taşıma sorumluluğu kendilerine verilip de sorumluluğunun gereğini yerine getirmeyenlerin durumu, kitaplar yüklenmiş (fakat sırtındakinin değerinden bihaber olan) eşeğin durumu gibidir* (Cuma 62/5) ayetini hatıra getirmektedir. Ona göre böylesi bir âlim ilmini çiğnemiştir. Dünyada hemen her şeyi bilse de bu âlim, kabirde kendisine sorulacak en kolay soru olan "Rabbin kim?" sualine maruz kalacak fakat buna cevap veremeyecektir. Zira bu türden âlimlerin amacı para kazanmak ve zenginliğine zenginlik katmaktır. Ayrıca bu âlim kendini başkasına göstermek ve üstünlüğü tasdik ettirmek amacıyla ömrünü harcıyıp durmaktadır (Yesevî, 2015, 127). Bu düşüncesiyle Yesevî, yukarıda atıf yapılan hadisi zihne getirmektedir. Nitekim Müslim'in kaydına göre âlim, mücahit ve zengin kıyamet günü Allah'ın huzuruna çıkar. Kendilerine, verilmiş olan bu nimetler ile ne yaptıkları sorulur. Onlar da "Allah'ın rızasını kazanmayı amaçladık" dediklerinde "Yalan söylüyorsunuz, siz işlediğiniz hayırları halka gösteriş olsun, diye yaptınız..." şeklinde cevap alır (Müslim, İmâre, 152). Bu vb. nedenlerden ötürü Yesevî'ye göre okuduğu ayetleri içselleştirmeyen ya da bunları benliğine sirayet ettirmeyen kimse âlim olamaz. Başkasını kendisine denk görmeyen, ilim sahasında diğer âlimlerin de bulunmasına rağmen sadece "ben, ben" diyen kimsenin yaptığı iş de cahillerin işidir. İblis de söz konusu cahiller arasındadır. Nitekim o da "Ben, ben" demiş ve



nihayetinde büyülenmesi nedeniyle lanetlenmiştir (Yesevî, 2015, 136-137). Bu durumda “ben, ben” demeye devam eden âlimin de aynı sonuçla karşılaşması kuvvetle muhtemeldir.

Yesevî'nin özellikle “... Yaptığı iş cahillerin işidir.” ifadesi Mâtürîdî'nin konu eksenindeki açıklamalarını hak etmektedir. Şöyle ki kişi, bazı durumlarda yapmış olduğu işin hata olduğu bilmektedir. Fakat bu iş, ancak konunun öneminin farkında olmayan cahillerin yapmış olduğu bir iştir. Bununla beraber âlimin işlediği bu eylem cahilin işlediği eylem ile aynı niteliği taşımaktadır. Bu neden âlim cahil ile aynı konuma düşmüştür (Mâtürîdî, c. V, 78).

### c- Cahil ile Âlim arasında Bulunanlar

Yesevî'nin hikmetleri incelendiğinde onun eleştiri konusu yaptığı kesimler kapsamında cahil ile âlim arasında bulunan bir grup olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre söz konusu kesimin ilk özelliği cemaat ile namaz kılmaya önem vermemeleridir. -Mâtürîdî de *Salâtı ikâme edin, zekâtlarınızı verin, rükû edenlerle beraber siz de rükû edin* (Bakara 2/43) ayetinin namazın cemaat ile kılınmasına yönelik bir emir olduğunu söyler (Mâtürîdî, c. I, 115)-. Yesevî peşi sıra namaza gereken önemi vermeyen bu grubun bir müddet sonra onu terk etmeye başladıklarına dikkat çeker. Ayrıca aynı kesim senede bir defa tutsalar da orucun hakkını vermemekte, şartlarını yerine getirmemekte ve ona riyâ bulaştırmaktadırlar. Namazın terki ve oruca gereken hassasiyetin verilmemesi, sonuç itibarıyla kişiyi ölüm anında imansız gitme tehlikesi ile karşı karşıya bırakmaktadır (Yesevî, 2015, 93). Yesevî'nin bu ikazı da aslında... Onlardan *sonra yerlerine öyle bir nesil geldi ki namazı zâyî ettiler, şehvetlerinin peşine düştüler. İşte bunlar da azgınlıklarının cezasını bulacaklardır* (Meryem 19/59) ayetini hatırlatmaktadır.

Yukarıda zikri geçen kişi cahilin bazı vasıflarını taşımaktadır. Cahil gibi bu kişinin namazını eda etmemesi, aslında onun kadrini bilmemesinden neşet etmiştir. -Özellikle sabah namazı- ezanı okunduğunda onu duysa da sabahın tatlı serinliği onu uyumaya sevk eder. Bu da onun ömrünü yele satması anlamına gelmektedir (Yesevî, 2015, 170). Yesevî bu ifadeyle *Allah, karşılık olarak cenneti verip müminlerden canlarını ve mallarını satın almıştır* (Tevbe 9/111) ayetine dolaylı olarak atıf yapmış gibidir. Nitekim canın ve malın Allah'a satılması O'nun emirlerinin yerine getirilmesi anlamına gelmektedir. Fakat sabâ rüzgârının serinliğinin verdiği gevşeklik nedeniyle namazın eda edilmemesi, mezkûr vaktin rahatlığına bedel ömrün bir vaktinin satılması anlamına gelmektedir. Yesevî'nin “ömrünü yele satmak” ifadesiyle böyle bir düşünceyi kast ettiği varsayılabilir.

Yesevî, aynı kişinin tarikat yoluna girmediği için bu yolun lezzetini bilmediğini söyler. Bu yola girmemesinin ardında onun dünya peşinde koşmasının önemli bir etkisi vardır. Dahası dünya peşinde koşarken işlediği günahların farkında olmayan bu kişi tevbe de etmemektedir. Her ne kadar ahirete inansa da dünyaya verdiği ağırlık nedeniyle o, ömrünü yele olduğu gibi pula da satmaktadır (Yesevî, 2015, 173).

Yesevî, “Ben bir kulum” diyen kişinin, yerine getirilmesi farz olan ibadetlerin öğrenilmesi de farzdır, düsturu gereği bilgi sahibi olmasını zorunlu görür. O, bunları bilmeyen dolayısıyla Hakk'ın emrini yerine getirmeyen ve nihayetinde Allah'ın kudretini idrak etmeyen kişinin kıyamet günü yüzünün kızıl olmasından korkulacağını söyler (Yesevî, 2015, 201). Bu tahziri ile de Yesevî *Gün gelecek, birtakım yüzler ağaracak, birtakım yüzler ise kararacak...* (Âl-i İmrân 3/160) ve *Uydurduğu şeyleri Allah'a mal edip O'nun adına yalan söyleyen kimselerin kıyamet günü yüzlerinin kapkara kesildiğini görürsün* (Zümer 39/60) ayetlerine atıf yapmış gibidir.

### 3- Tarikat

Tarikat, Yesevî'ye göre şeriatın bir sonraki adımı olup, onun gibi haktır fakat tarikat yolu ihlas gerektiren bir yoldur ve bu yolun taliplisine gereken ilk şey onun ihlaslı olmasıdır. Tâlip, şayet ihlaslı olursa onun pîri de bir Hızır olur (Yesevî, 2015, 27, 41).

Tarikatın hak olması nedeniyle onda şeriata muhalif bir şeyin bulunması mümkün değildir. Bu nedenle tarikata girmenin diğer şartı şeriati bilmektir. Şeriati öğrenen kişi bununla yetinmemeli tarikata intisap etmelidir. Marifete bunlarsız ulaşmak mümkün değildir. Ayrıca şeriattan tarikata, tarikattan da hakikate ulaşılması gerekmektedir. Çünkü şeriat yola girmek, tarikat nefsten geçmek, hakikat ise bu yolda canı feda etmek demektir. Tehlikeli ve engebeli olan bu yola girmek ve seyr-i sülükte mertebe kat etmek de ancak ilmi bilen bir rehber yani bir pîr sayesinde ve onun eğitiminden geçmekle mümkün olacaktır. Bir pîrin eğitiminden geçmeyen kimse istidrâcını keşf zannedip şeytanın hükmü altına girme tehlikesiyle karşılaşır. Ayrıca kişi, doğru yaptığını zannederken imanından olur ki böylesi bir durumun farkında bile olmaz (Yesevî, 2015, 176, 196, 202, 269). Son ifadesi ile Yesevî, *Bu (şeytani dürtüler) böylelerini (hakikat) yolundan alıkoyar ve bunlar kendilerinin doğru yolda olduklarını sanırlar!* (Zuhur 43/37) ayeti ile *Bunlar, dünya hayatında tüm yapıp ettikleri (istikametten) sapmış olan kimselerdir: oysaki bu tipler, kendilerinin güzel ve erdemli işler yaptığını sanmaktadırlar* (Kehf 18/104) ayetinden ilham almış gibidir.

Bununla beraber bir tarikat şeyhi Cibrîl gibi güvenilir bir kimse de olsa (Şuarâ 26/193), kendisinden kerametler de saçılrsa, şeriata muhalif davranışlar sergiliyorsa ona intisap etmek bir yana kendisinden köşe bucak kaçmak gerekmektedir. Zira tarikatta şeriata muhalif bir durum olmayacağı için böylesi işler yapan kimse aslen şeyh değildir (Yesevî, 2015, 120-122, 133). Yesevî bu ifadeleriyle selefi Mâtürîdî'yi hatırlatmaktadır. Nitekim o da Hz. Musa ve salih kul kıssasında (Kehf 18/65-71) bir müridin şeriata muhalif bir tavır sergilemesi durumunda müridin Hz. Musa gibi davranıp bu kimseyi terk etmesi gerektiğini belirtir (Mâtürîdî, c. IX, s. 83-84).

#### a- Sahte Şeyhler

Hikmetleri incelendiğinde Yesevî'nin şeyh ile pîr arasında bir ayrım yaptığı görülür. İstisnası varsa da Yesevî, şeyh kavramını daha çok olumsuz vasıflar ile pîr kavramını da olumlu vasıflar ile bir arada zikreder.

Yesevî'nin eleştirisi konusu ettiği şeyh, insan-ı kâmil olmadan pîrlik iddiasında bulunan kimsedir. Bu kişi, kendi yapmadığı şeyleri insanlara telkin etmektedir. Her ne kadar emr-i bi'l-marûf yapsa da bu ameli işlemesindeki asli etken dünyevi nimetleri elde etme arzusudur. Böylesi vasıflara sahip kişi hâl ilmini bilebilir fakat bu kişi aslen şeyh değildir (Yesevî, 2015, 196-197). Yesevî'nin bu düşünceleri aynı zamanda pîrin de bir imtihan içinde olup onun bu imtihanı kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kaldığını ihsas ettirmektedir. Zira hâl ilmini bilmek birtakım mertebeleri aştıktan sonra ulaşılabilecek bir mevkidir. Bu durumda zikri geçen şeyh, Yesevî'nin de ifade ettiği üzere kemale ulaşmadan şeyhlik iddiasını taşıyan kişi konumundadır.

Yesevî yine kendi döneminde âmâdan daha kör kimselerin hiçbir ilimleri olmamalarına rağmen şeyhlik peşinde olduklarını söyler. Bunlar, beline kuşak sarmakla kendilerinin adam zannetmektedirler. Başlarına sarık sarmakla çevrelerine âlimmiş izlenimini verirler. Hâlbuki onlar, çevresindeki kişilerin mallarını kendi sahip olduklarının arasına katmaktadırlar. Dahası

her ne kadar şeyhlik iddiasında bulunsalar da bu kişiler, hitap ettiği kesimlerin hepsinden fazla günaha dalarak ömürlerini heba ederler (Yesevî, 2015, 204).

Yesevî'ye göre sahte şeyhte züht ve takvanın izleri görülmemektedir. Bu kişi sûrîdir, dışını süsler fakat içiyle asla ilgilenmez. Riya ve gösteriş ile halkı kendisine bağlamaya gayret eder. Rüyasında bir şey görse bunu kerametten sayar (Yesevî, 2015, 139). İlim bilmeyen dolayısıyla amel de etmeyen bu şeyh, bir şey okumaya kalksa onun manasını da anlayamaz. Şeyhlik makamında/mihrabında oturan bu kişinin tüm yaptığı, aslında insanlara eziyet etmektir. Her ne kadar "hû" zikrini çekse de zikir çekmekten ötürü değil, bilfiil sarhoşluğundan ötürü cezbeye gelir. O, hem nâdân hem de gösteriş budalasıdır. Herhangi bir pîrin eğitiminden geçmeyen bu kişi evvelde de hâlde de sapkındır. Bu nedenle hem sapmış hem de saptırmıştır. Yesevî'nin özellikle bu cümlesi Hz. Peygamber'in *Allah, ilmi insanlar arasından çekip almaz. O, ilmi âlimleri vefat ettirmek suretiyle ortadan kaldırır. İlimi bilen herhangi bir âlim kalmayınca da insanlar bazı cahilleri lider edinir ve onlara sormaya başlar. Bilgisi olmayan bu kimseler de ilimsiz olarak fetva verirler. Bu nedenle onlar hem kendileri sapar hem de başkalarını saptırırlar* (Buhârî, "İlim" 34; Müslim, "İlim", 13-14) hadisini hatırlatmaktadır. Peşi sıra Yesevî, her ne kadar başkaları yüce bilseler de bu kimseleri kulağı ve kuyruğu olmayan eşeğe benzetir. Zira bunlar, herhangi bir hata yapsa ve kendilerine yaptıkları için yanlış olduğu söylense öfkelerinden şaşkına dönerler. İnsanlar arasında gururla dolaşan bu şeyhlerin yüzlerine söylenmesi gereken şey onların ahmak olduklarıdır (Yesevî, 2015, 231-232).

Yesevî'ye göre mezkûr sahte şeyh, Müslüman olmanın getirilerinden fakat aynı zamanda nefsinin arzularına karşı koymayı beceremediğinden riyakârca etrafta dolandır ve din alıp din satar. Elindeki tespihi aslen "Gayri müslimlerin dinî âlâmetleri olarak takmakla yükümlü oldukları kuşak ve kemer" olan zünnardır (Yavuz, 2013, 573). O, şeyhliği zenginlik için araç kılan, insanların kendisine rağbet etmesini ve bu sayede mülküne mülk katmayı amaçlayan bir kimsedir. Asli hedefi Allah rızası olmadığı için yapmış olduğu çalışmaların hiçbirisinin karşılığını ahirette göremeyecektir. Dahası dini dünya için araç haline getirmesi onun son nefesini imansız olarak teslim etmesine neden olabilecektir (Yesevî, 2015, 93).

### **b- Sahte Sofi**

Yesevî'ye göre eleştirilmeyi hak edenler arasında dervişlik iddiasında bulunan sahte sofiler de yer almaktadır. Onlar görüntüleriyle sûfîye benzer. Sarıkları, cübbeleri ve ellerindeki tespihleri sûfileri andırmaktadır. Sûfilik geçer akçe olduğu için böyle giyinseler de onların her şeyi sûrîdir. Aslen ihlaslı olmadıkları için kötü huyludur ve harama bakmaktan çekinmezler. Yesevî, bu ifadeyle *Mü'min erkeklere söyle; gözlerini (haramdan) sakınsınlar ve ırzlarını korusunlar! Bu, onlar için daha temizdir...* (Nur 24/30) ayetine atıf yapmış gibidir. Peşi sıra Yesevî, sahte sofilerin yiyip içtiklerinin helal mi haram mı olduğuna bakmadıklarını söyler. Bundan öte onlar, hak yemekte hiçbir beis görmemektedirler (Yesevî, 2015, 41). Bir şeyin mekruh ya da haram oluşuna bakmadan yenilmesi ise gözyaşının akmasına engel olmaktadır. Zira haram olan şeyin yenilmesi kalbin safvetinin bozulmasına bu da Allah korkusu nedeniyle ağlamanın önüne geçmektedir. Bu durumda olan sahte sofiler, zorla ve yalanla ağlamaya çalıştığı için, bu, onlarda şiddetli bir baş ağrısına neden olmaktadır. Tüm bu vb. vasıfları nedeniyle duaları kabul olmadığı gibi onlar, sultanların türlü cefalarına maruz kalırlar (Yesevî, 2015, 28, 93).

Sahte sofi Yesevî'ye göre "Allah'ı seviyorum" dese de bu iddianın hakkını vermemektedir. Mâtürîdî gibi o da bu iddianın kuru bir şekilde kalmasını doğru bulmamaktadır. Nitekim Mâtürîdî, Allah'ı sevmenin ancak O'na itaatle ve O'nun emrini her şeyden üstün görmeye mümkün olacağını söyler (Mâtürîdî, c. I, 302). Mâtürîdî ayrıca *muhabbetullahın* tüm emirlerinde Allah'a uymak, O'nun sevdiğini sevmek; sevmediğini sevmemekle mümkün olacağını söyler. Aksi takdirde "Allah'ı seviyorum" iddiasının bir geçerliliği yoktur (Mâtürîdî, c. II, 288). Yesevî bu konuda selefi Mâtürîdî gibi düşünür. O, "Seviyorum" deyip aksi davranan kişiler yalan söylemektedir ve Hz. Peygamber "Yalancı ümmetinden değildir" buyurmuştur, der. Bu nedenle canını Allah yoluna koymaktan esirgeyen, dünyayı ahirete tercih eden ve zikir meclislerinden kaçan kimse davasının eri olmayan yalancı kimsedir. Üstelik bu kişi namazı önemsemez ve bir fakir vefat etse "Kimdir? Gidelim yardım edelim" demeye ihtiyaç duymaz. Öyleyse bu kişi "Hz. Peygamber'in ümmetindedir" diye anılmaya layık değildir (Yesevî, 2015, 110, 112).

Sahte sofiler tıpkı sahte şeyhler gibi sûfilik iddiasında bulunsalar da gaflet içerisinde olduklarıdır. Ellerinde tespih varsa da dillerinden gybet eksik olmaz. Sureta sûfiyse de sürekli kendilerini düşünmekte ve hayır namına bir şey söylememektedir. Geceleri ibadete kalkıp ağlamadıkları gibi en küçük bir cefaya da sabredemezler. Zoraki ibadet ediyorlarsa da bu ibadetin her yanında kibir ve riya vardır. Görünürdeki ağlamaları, ah-vah'ları da tamamen dünyevî beklentiler nedeniyledir. Sûfi görünmelerinin ardındaki gerekçelerden biri onun geçer akçe olması diğeri ise yapacak bir şeylerinin bulunmamasıdır. İnsanlığa herhangi bir fayda sağlamak bir yana o, herkesin onun hizmetine çalışmasını ummaktadır. Kemal yolunda bir rehberi de olmayan bu sahte sofinin elinde tespih, dilinde zemm, aklında ise sadece dünyevi zenginlik vardır. Her ne kadar bu kimse sûfi olduğunu iddia etse de o bir tersa/Hristiyan ya da cühûd/Yahudi'dir. Yesevî'ye göre böylesi bidatlere dalan kişi namaz da kılmamalı oruç da tutmamalıdır (Yesevî, 2015, 189-192).

Burada bir ayrıntıya işaret edilmesi gerekmektedir. Yesevî'nin bu ifadesi, sûfilik adını kötülemesi nedeniyle böylesi kişilerin mescitlerden uzak durmasını salıkıyor görünmektedir. Yesevî'nin selefi Mâtürîdî, Nisa 4/43 ayeti ekseninde şöyle bir açıklama yapmaktadır:

"Her ne kadar "sarhoşken namaza yaklaşmayın" diye buyruluyorsa da bu, namazı yasaklayan bir emir değildir. Zira namaz farz olan bir ibadettir. Yerine getirilmesi farz olan ibadetin bir haram nedeniyle yapılmaması söyleniyorsa bununla "haram olan şeyi terk edin" demek istenmiştir. Zira tüm ibadetlerde takaddüm eden sebeplerin nehyindeki amaç, ibadetin yerine getirilmemesi değil, ilgili sebeplerin sona erdirilmesidir." (Mâtürîdî, c. III, 238-239).

Mâtürîdî'nin bu ifadelerinden hareket edecek olduğumuz takdirde Yesevî'nin "namaz kılmasın, oruç tutmasın" ifadesi aslında "kişi mezkûr kötü vasıfları kendisinden gidersin" gibi bir anlama râci olacaktır. Tekrar Yesevî'ye dönecek olursak ona göre, içi başka dışı başka olan bu sahte sofi Sevdiğini iddia ettiğine layık değildir. Zoraki ibadetine rağmen bununla övünen ve ucba düşen bu kimse aslında Azazîl'i hatırlatmaktadır. Nitekim o da kibri ve ucba nedeniyle dergâhtan/makamından kovulmuştur. Öyleyse bu sofiye düşen diliyle "Allah Allah" demesi değildir. Aksine onun görevi gözlerinden Allah aşkı nedeniyle gözyaşının dökmesidir (Yesevî, 2015, 248). Yesevî'nin zikre dair sarf ettiği ifadeleri Mâtürîdî'nin düşüncelerini hatırlatmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, kişinin sadece dil ile "Ya Azîm, yâ Kebîr" demekle Allah'ın zikretmiş olmayacağını söyler. Ona göre zikir fiilen de gerçekleşmelidir ve bu, Allah'ın emirlerini ifâ etmek ve yasaklarından kaçınmak suretiyle meydana gelir (Mâtürîdî, IX, 412).

**SONUÇ**

Kur'ân-ı Kerîm, bir mümini zihni olarak inşâ ederken onun sadece nasıl olması gerektiğini belirtmekle yetinmemiştir. Kur'ân, aynı zamanda muhatabının hangi sıfatlardan uzaklaşması lazım geldiğini de belirlemiştir. Çift taraflı olarak gösterilen bu vasıfların sindirilebilmesi adına da o, çeşitli usulleri takip etmiş ve girişmiş olduğu zihin inşası sonucunda son derece haşin, acımasız ve kural tanımaz muhataplarını çok güzide insanlara yani sahâbeye dönüştürmüştür.

Pîr-i Türkistân Hoca Ahmed Yesevî de Kur'ân'ın usulünü takip etmiştir. Bu nedenle tasvîr, mukâyese ve "ben dilini" kullanmış, hitap ettiği kimselere yukarıdan bakmamıştır. O, bir rehberdir. O, yeni Müslüman olan göçebe Türk boylarına onların anlayabileceği sade fakatengin bir dil ile hitap etmiştir. Kısa bir zaman öncesine kadar savaştıkları İslam'ı kabul eden bir milletin onu sindirilebilmesi adına oldukça yoğun uğraş vermiştir. O, Hitap ettiği kitlenin ahlâk-ı hamîdeye sahip olmalarının aynı zamanda ahlâk-ı zemîmeden kurtulmak suretiyle gerçekleşebileceğinin farkındadır. Bu nedenle o, tasvir metoduyla ahlâk-ı zemîmenin ne olduğunu sâbit ve haklı örnekler üzerinden göstermiş ve muhataplarının aynı ahlaksızlıkları yapmamaları gerektiği bilincini aşlamış ve nihayetinde Anadolu İrfânı'nın oluşmasına vesile olmuştur.

Bu süreçte Yesevî, eleştirilerini iki üst başlıkta toplamıştır. İlki ilmiyle âmil olan kimselerdir. Onlar, dünyevî menfaatleri nedeniyle Kur'ân ve sünnetin emir ve yasalarını umursamayan kimselerdir. Yesevî, bunları âlimler sınıfından saymamaktadır. O, bu türden insanlar üzerinden yapmış olduğu tasviri eleştiriler ile de muhataplarını dolaylı olarak ikaz etmiştir. Buna göre tâlibin öncelikle ilim öğreneceği üstadını iyi araştırması gerekmektedir. Bu sayede o, kötü ahlaka sahip olan bir üstada tâbi olmayacaktır. Yine Yesevî'nin dolaylı ikazı, kişinin en azından öğrendiklerini hayata geçirme yolunda çaba sarf etmesine yol açacaktır. Yesevî'nin ikinci eleştirisi "dinin geçer akçe olması" nedeniyle dindâr ve mürşid görünen kimseler çerçevesindedir. Söz konusu kişiler mürşid ya da mürid sıfatları adı altında dünyalık kazanç elde etme peşinde olduğu için Yesevî'nin şiddetli tenkitlerine maruz kalmışlardır. Yesevî yine hitap ettiği ve İslam ile yeni tanışan Türk boylarına dinin ihlas olduğunu, herhangi bir çıkar beklentisi ile değil, sadece rıza-i ilâhi doğrultusunda davranmak gerektiğini ortaya koymaya çalışmış olmaktadır.

Tekrar ile ifade edelim ki onun çabaları semeresini vermiş ve Anadolu İrfân'ı denilen kavramın hayat bulmasına sebep olmuştur. Bu sayededir ki modern ilimleri okumamaları nedeniyle sureta cahil addedilen binler, türlü sıkıntı içinde olsa da, her daim başkalarını kendilerine tercih eder ve Allah rızasından başka hiçbir beklenti içinde olmaksızın ellerinden gelen tüm gayreti gösterir olmuşlardır.

**KAYNAKÇA**

Aşık, Nevzat (1993), "Yesevî Hikmetlerine Kaynaklık Eden Hadislerin Değerlendirilmesi ve Sünnet Kültürünün Hikmetlere Tesiri", *Ahmet Yesevî*, (ed. Mehmet Şeker, Necdet Yılmaz), İstanbul: Seha Neşriyat, ss. 375-400.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl (y.y.), *Sahîh-u Buhârî*, I-VIII, İstanbul:

Mektebetü'İslâmî.

Ebû Mansûr, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî (2005-2010), *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I-XVII, (mürâcaa Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınları.

Eraslan, Kemal (1989), "Ahmet Yesevî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (*DİA*), C. II, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ss. 159-160.

Gündüz, İrfan (1993), "Ahmet Yesevî'nin Tarikat ve İrşâd Anlayışı", *Ahmet Yesevi*, (ed. Mehmet Şeker, Necdet Yılmaz), İstanbul: Seha Neşriyat, ss. 285-298.

Köprülü, Fuat (1981), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Müslim, Ebu'l-Huseyn b. Haccâc (1998), *Sahih-u Müslim*, Riyâd: y.y.

Ocak, Ahmet Yaşar (1993), "Ahmed-i Yesevî ve Türk Halk Müslümanlığı", *Ahmet Yesevî*, (ed. Mehmet Şeker, Necdet Yılmaz), İstanbul: Seha Neşriyat, ss. 581-592.

Tirmîzî, Ebu İsa, Muhammed b. İsa (1996), *Sünenu't-Tirmîzî*, I-VI, (nşr: Beşşâr Avvâd Ma'ruf), Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslam.

Tosun, Necdet (2013), "Yûsuf El-Hemedânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (*DİA*), C. XLIV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 12-13.

Yavuz, Yusuf Şevki (2013), "Zünnâr", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (*DİA*), C. XLIV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, s. 573.

Yesevî, Ahmet (2015), *Divân-ı Hikmet*, (nşr. Hayati Bice), İstanbul, H Yayınları.

Yıldırım, Ahmet (2017), "Divân-ı Hikmet'te Yer Alan Hadislerin Kaynakları ve Değerlendirilmesi", *Pir-i Türkistân Hoca Ahmet Yesevî*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ss. 117-148.

## MUHAMMED ÂBİD CÂBİRÎ'NİN ARAP-İSLÂM KÜLTÜRÜNDEKİ DEĞERLER DÜZENİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Ersoy GÖVEÇ\*

### Makale Bilgisi/Article Information

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

**Geliş Tarihi/Received:** 31 Ekim/October 2018

**Kabul Tarihi/Accepted:** 02 Aralık/December 2018

**Yayın Tarihi/Published:** Aralık/December 2018

**Yayın Sezonu/Pub Date Season:** Aralık/December

### Özet

M. A. Câbirî, Arap-İslam Kültüründeki değerler düzenini yapısalıcı bir metotla bileşenlerine ayırmaktadır. Epistemik temelli sisteminde beş değer düzeni bulunmakta, etkileşim yollarını, ahlâk kitapları ve vesikalar üzerinden analiz etmektedir. Siyaset felsefesinde Fars itaat ahlâkının Arap değerler düzenini şekillendirdiğini, adaletin itaatin alt değeri haline getirildiğini kaydeder. Demokrasinin, İnsanın fâilliğini tamamlayan bir değer olduğunu vurgular. Akıl değer inşa edebileceğini savunur. Antik-Yunan Mutluluk ahlâkının Farabî, Âmirî, Miskeveyh, Mâverdî ve İsfahânî aşamalarından geçerek İslam ahlâk Literatürüne girmesini iki bağlamda değerlendirir: İlk felsefenin dışlanmasına rağmen, ürünlerinin alınmaya devam edilmek istenmesini çelişik bulur. İkinci olarak, felsefi ürünlerin ayet ve hadislerle desteklenerek İslamlaştırıldığının düşünülmesini eleştirir. O, ahlâk kitaplarının, fıkıh kitabı usulünde ele alınmış olduğunu belirtmektedir. Câbirî, Eş'ari'nin kesb teorisini, felsefi konumuna yerleştirmede isabet edememiş, bu konuda Mâtürîdî yaklaşımın özgünlüğünü tespit edememiştir. Özgür irade ve eylemde bulunma gücünün Câbirî ahlâkının temel ölçütü olduğunu tespit etmiş olduk. Bu olmadığında Câbirî, birtakım parça ahlâki öğütlerin pazar yeri mantığıyla sıralanmasının ahlâkiliği sağlayamayacağını düşünür.

Anahtar Kelimeler: Câbirî, Ahlâk, Epistemoloji, Özgür İrade, Akıl, Demokrasi.

### THE CRITICISM OF MUHAMMED ÂBİD CÂBİRİ MORAL VOLUES OF THE ARAB-ISLAMIC CULTURE.

### Abstract

M. A. Câbirî divides the system of morality in the Arab-Islamic culture by its structuralist method. The epistemic system has five values. In the political philosophy, the Persian obedience states that morality shapes the order of Arab values, and that justice is transformed into the lower value of obedience. He emphasizes that democracy is a value that complements man's agency. He argues that reason can build value. He considers the entry of the morality of Ancient Greece into Islamic moral literature in two contexts: First, despite the exclusion of philosophy, it is contradictory to want to continue to receive its products. Second, he criticizes the idea that philosophical products are Islamized by being supported by verses and hadiths. He states that the books of morality have been dealt with in the method of fiqh book. Câbirî was not able to hit Eş'ari's theory of cuts in his philosophical position and he could not determine the authenticity of the Mâtürîdî approach in this regard. We have determined that the power of free will and action is the main criterion of the moral values. He thinks that moral advice cannot be morally sorted by marketplace logic.

**Key Words:** Câbirî, Morality, Epistemology, Free Will, Reason, Democracy.

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, MEB'de Öğretmen.

## GİRİŞ

Makalemizde “sistem kurucu”<sup>1</sup> bir düşünür olan merhum Muhammed Âbid Câbirî'nin (1936-2010), Arap ahlâkî aklına yönelik eleştirilerini tespit etmeye çalışacağız. Arap ahlâkî aklını, beş kültürel ahlâk düzeninin etkilediğini belirtmekte, bu sistemleri ve etkilerini örnek metinler üzerinden uzunca betimlemektedir. Biz “Arap Ahlâkî Aklı” kitabını sadece yaptığı eleştiriler yönüyle temele alacağız. Eleştirilerinin kapsam genişliğini göz önünde bulundurarak öncelikle kavramsal temeller başlığında “Arap Ahlâkî Aklı” ismini kritik edip, beş değer düzenini ortaya koyacağız. Akabinde eleştirilerini iki başlık altında değerlendireceğiz. İlki, siyaset felsefesi başlığı altında mütalaa edebileceğimiz görüş ve eleştirileridir. Hayata müdahil olma ve siyasete değer katma çabası bu başlıkta ön plana çıkmaktadır. İkincisi ise, Kelâmî ahlâk olarak ta nitelendirebileceğimiz ve “*Cebir varsa ahlâk yoktur*” şeklinde ifade edebileceğimiz eleştirileridir. Eleştirileri tamamlayacağına inandığımız noktalarda ise Câbirî'nin diğer eserlerine de atıflarla bakışını netleştirmeye çalışacağız. Ahlâk felsefesine ve Câbirî felsefesine dâir kitap ve makalelerden istifade ile de onun tutumunu tavsif etmeye, felsefi zemindeki konumunu tayine çalışacağız.

### 1. KAVRAMSAL TEMEL

#### 1.1. “Arap Aklı” Kavramı ve Câbirî'nin Kimliği

Arap akli terimleştirmesiyle Câbirî, kültürel sisteme hâkim olan düşünme biçimini, Arap ahlâkî aklıyla da bu kültüre ait olan değerler düzenini kastetmektedir. Arap ahlâkî aklı, Arap aklının bir parçasıdır. Kritik ettiği kültürel sistem, büyük oranda evrensel değerler taşıyan ilahi vahyin yönlendiriciliğinde oluşturulmuştur. Buna rağmen o “Arap” vurgusunu ön plana çıkarmaktadır. Bununla kastettiğinin ne olduğu tartışılmış, Arapçılık ve İslamcılık akımları ile ilişkisi tespiti çalışılmıştır. O Arap derken ırksal değil dilsel, kültürel temelli ideolojik bir kurguyu kastetmektedir. Ona göre Endülüs Fas bölgesi yani Mağrip akılcılığın, İslam dünyasının doğusu ise mistisizmin merkezileştiği yerlerdir. Seküler Arapçılığa karşı olan Câbirî, tüm Arap toplumuna kendi bölgesel temelde üretilen beşeri tecrübesini önermektedir. Fransız sömürgeciliğine karşı geliştirilen Pan Arabizm, Pan Mağribizm ve yerel milliyetçilik akımlarıyla örtüşen vurguları gözlenmektedir. Arapçılık ve İslamcılık iki karşıt uca konumlandığında o, ortanın sağ/İslam tarafına denk düşecek bir ideolojik tavır içerisindedir. Ebu Rabi'nin “O, Araplaştırılmış İslam'ı desteklemekte, müslümanlaştırılmış Arapçılığı desteklememektedir” sözlerinden Câbirî'nin araçsallaştırılmış bir dinselliğe karşı olduğunu ve fakat kendi kültürel kodlarından hareketle bir din yorumlaması da yaptığını (Araplaştırma projesi) ifade edebiliriz. Yani İslamlaştırılmış Arapçılık yerine Arap İslamcılığı yaklaşımını geliştirmektedir. Bu yorumlama işleminde Mağribiliğin baskın olduğu bir Arapçılık, İslami evrenselci bakışa kıyasla öne çıkmaktadır. O hedeflerindeki bazı farklılıklara rağmen İslamcılıkla aynı terimleri kullanmakta, Müslümanların geri kalış sebepleri konusunda Cemalettin Afgâni ve Muhammed Abduh gibi düşünmektedir.<sup>2</sup>

Câbirî'nin “Arap Ahlâkî Aklı” eserinde incelediği eserlerin hepsi aynı zamanda İslami ahlâk Literatüründe yer alan eserlerdir. Bu örtüşme Arap olmayan Müslümanlar açısından,

<sup>1</sup> Vecdi Akyüz, “Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesine Katkıları”, *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 2012, s. 93.

<sup>2</sup> İbrahim M. Ebu Rabi, *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*, (Çev. İbrahim Kapaklıkaya), İstanbul: Anka Yayınları, 2005, ss. 355-397.



İslami Literatürün sadece bir millete hasredilmemesi gerektiği şeklinde itirazlara neden olabilecektir. Bunlara ilişkin Câbirî, “Arap İslam Kültürü’nün Akıl Yapısı” isimli eserine yazmış olduğu “Türkçe çeviriye sunuş”ta uzunca cevaplar vermiştir. Arap yerine İslam kelimesinin kullanılması taleplerine, Fas’ta bu iki kelimenin Hristiyan Avrupa karşıtlığı bağlamında özdeş kullanıldığını belirtmektedir.<sup>3</sup> Benzer bir durum, Osmanlı İmparatorluğundan günümüze Trakya’da yaşayan insanların yine Hristiyan Avrupalı karşısında, Türk ve Müslüman özdeş olarak anılmasıdır. Nurettin Topçu’nun Anadolu Milliyetçiliği ve İsmet Özel’in kurgusal Türklük kavramlaştırmaları, Câbirî’nin eleştirel rasyonalizm temelli Arapçılığının İslamcılıkla örtüşen ve farklılaşan yönlerini daha iyi anlamak için göz önünde bulundurulabilir.

Arap akli yerine İslam akli kullanılması önerilerine yönelik dört maddelik izahatta bulunmaktadır: İlkin, Arap ve İslam kelimelerinden birini tercih etmiş olmanın arka planı olan bir anlamı olmadığını belirtmekte, ele aldığı konunun İslam kültürü olduğunu ve Arapça yazılmış Literatüre odaklandığını kaydetmektedir. İkinci olarak, “İslam Akli” tabirini tercih etmesi halinde, bir temsil sorunu baş göstereceğini, günümüzde kilise kurumu gibi bir yapılanmanın İslam dünyasında mevcut olmadığını hatırlatmaktadır. Üçüncü olarak, İslami akıl tabirinin, beşeri ve kültürel olandan ziyade ilahi ve teolojik olana atıf yapıldığı intibasını verdiğini, kastının ise birbiriyle rekabet halinde olan fikir akımlarının tümünü içermek olduğunu belirtmektedir. Dördüncü olarak, asıl ilgisinin epistemoloji olduğunu ve bu alanın dini düşünce alanından farklılıklar gösterdiğini ve tarihteki İslam’ın kritik edildiğini belirtmektedir.<sup>4</sup>

İslam dinini benimsemiş Arapların ürettiği kültürle, Arapça yazılmış İslam kültürünün bir paranın iki yüzü gibi olduğunu ve aynı olgunun değişik vechelerini gösterdiğini belirtmektedir. Türk, Arap ve İranlıların da ortak oldukları bir geleneği incelediğini belirten Câbirî, globalizmin dışlayıcılığına karşı bu üç milletin arasındaki kültürel bağların kuvvetlenmesinin önemini belirtmektedir.<sup>5</sup>

Câbirî’nin Arap terimini tercihi, incelediği kültürel alanın sınırlılığını ifade etmektedir. Bununla birlikte, Arap kültürü olgusunun, İslam kültürü kümesinin alt bir parçası olması yer yer Cabiri’yi olgusal bir darlığa sürüklemektedir. Örneğin onun Arap kültürel evreni için dikkate almadığı Maturidilik, İslam kültüründe akli teolojik damarı (Ehli rey) işaret etmektedir. Sistemini aklilik üzerine kuran Cabiri’nin benzer çizgideki dini bir gelenek olan Maturidiliği işlememesi, kelam eleştirisinden çok mağribilik temelli Arap kültürel geleneğine bağlılığıyla izah etmek uygun olabilecektir.

## 1.2. Beş Değer Düzeni

Muhammed Âbid Câbirî değer ya da değerler düzeni kavramlaştırmasıyla kişisel vasıf olarak iyi veya kötü değil, bakış açısı ve dünya görüşü, siyasal yönetim ve toplumsal davranışlar için belirleyici olan bir olgudan bahsetmekte,<sup>6</sup> buna paralel “Arap Ahlâkî Akli” kavramını da tercih etmektedir. “Arap Ahlâkî akli”, bir düşünme biçimi olan Arap Aklının bir parçası olup her ikisi de epistemik temelde üretilmiş kavramlardır. Câbirî, Arap İslam kültürünü etkileyen ahlâkî sistemleri “Arap Ahlâkî Akli” eserinde ortaya koymuştur. Bu bağlamda beş farklı ahlâk sistemi ve

<sup>3</sup> Muhammed A. Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, (Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul: Kitabevi yayınları, 2000, ss. 9, 10.

<sup>4</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürü’nün Akıl Yapısı*, ss. 10, 11.

<sup>5</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürü’nün Akıl Yapısı*, ss. 12.

<sup>6</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Ahlâkî Akli*, (Çev. Muhammet Çelik), İstanbul: Mana Yayınları, 2016, s. 68.

anlayışından bahsetmektedir. Arap aklının karar verme süreçlerini belirleyen ahlâk sistemleri şunlardır:

1-Fârisî miras, itaat ahlâkı: Fars kültürel mirasının Arapçaya tercümesi ile vücut bulmuştur.

2-Yunan mirası, mutluluk ahlâkı: Salt Antik-Yunan ve Yunan-Roma çağına dayanan mirası içerir.

3-Sûfî miras, fena ahlâkı: Her dinde benzer yönelim bulunur. Dinin bîatını olduğu iddiasında olmasına rağmen o da yabancı kökenlidir. İradeyi güçlendirmeyi hedefler.

4-Saf Arap Mirası, fütüvvet ve mürüvvet ahlâkı: Cahiliye dönemi yiğitliği ve cömertliği.

5-Saf İslam Mirası: Kur'an ve Sünnetten hareketle üretilen ahlâk. İslami ahlâkı, iman-salih amel birlikteliği olarak tanımlamakta, *takvanın merkezi değer olduğunu* ifade etmektedir.<sup>7</sup> Takva kavramının Kur'anî bağlamda yüksek ahlâkî faziletlerle (örneğin nezaket gibi) ilişkili olduğu ifade edilmiştir.<sup>8</sup>

Muhammed Esed tefsirinde takva kelimesi sorumluluk bilinci, muttaki ise Allah'a karşı sorumluluklarının bilincinde olanlar şeklinde çevrilmiştir. Çevirmenler "Allah korkusu ve Allah'tan korkan" şeklindeki klasik anlamlandırmanın yeterli olmadığını kaydetmektedirler.<sup>9</sup> Diyanet'in "Hadislerle İslam" kitabında takva, "Allah'a karşı sorumluluk bilinci" olarak başlıklandırılmış, Allah'ı görüyormuşçasına kulluk olan ihsanla da ilişkilendirilmiştir.<sup>10</sup> Sadece korkuya dayalı bir saygı ve itaatın, Allah ve insanlar nazarında değerinin olmayacağı vurgulanmıştır.<sup>11</sup>

Saf Arap mirasına Saf İslam mirası eklenmiş akabinde ise ardı ardına Fârisî miras, Yunan mirası ve sûfî miras, Arap değerler düzenini teşekkül ettirmiştir. O, sayılan beş değer düzeninin birbiriyle etkileşimini tabii bulmaktadır. Fakat bu süreçte, alışveriş anlamındaki iç içe geçme olgusunun değil, tercihe dayalı ithal etme olgusunun var olduğunu belirtmektedir.<sup>12</sup>

Câbirî, Saf Arap mirasında dînî, siyasi, toplumsal değer anlamında, Fars ahlâkındaki gibi itaate merkezi bir değer verilmediğini belirtmekte, Saf Arap ahlâkında merkezi değerlerden birinin fütüvvet bir diğeri mürüvvet olduğunu, onun ise övgüye dayalı toplumsal davranışlar bütünü olarak tanımlanabileceğini kaydetmektedir.<sup>13</sup>

Câbirî, batılı yazarların "Araplar ne cahiliye ne de İslam döneminde, Yunan felsefesinden aktarıp tekrarladıkları ahlâkî görüşler dışında, ahlâkî bir görüş üretmediler" iddiasını gündeme taşımakta ve bu iddianın temelsizliğine ilişkin Argümanlarını 'Arap Ahlâkî Aklı' eserinde kaydetmektedir. O Müslüman Arapların evrensel ahlâk alanına Saf Arap, Saf İslam ve Sûfî ahlâkı

<sup>7</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 30, 31.

<sup>8</sup> Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, (3. basım), İstanbul: Dem Yayınları, 2006, ss. 40-50.

<sup>9</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir-1*, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yayınları, 1999, s. 4. Takvanın tam anlamını şu şekilde verir: "O'nun her zaman ve her yerde hazır olduğunun farkında olmayı ve kişinin bu farkında oluşun ışığı altında kendi varlığını biçimlendirme arzusu." Sufilerin, sevdiğini incitmemek için yanlış yapmaktan kaçınma yorumu/anlamı, bahsedilen bu farkındalık doğrultusunda davranmayla paraleldir. Her ikisinde de içsel bir irade etme olgusu söz konusudur.

<sup>10</sup> Mehmet Emin Özafşar vd. (ed.), *Hadislerle İslam-3*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017, ss. 111-122.

<sup>11</sup> Özafşar (Ed.), *Hadislerle İslam-3*, s. 117.

<sup>12</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 72.

<sup>13</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 26, 50, 72.

alanlarıyla özgün katkılar yaptığını savunmakta, kritik ettiği değerler düzenini öncelikle muhatap alıp kendi değerlendirmelerine temel edinmektedir.<sup>14</sup> Makalemizde bazılarında değineceğimiz, onun indirgeyici ve ötekileştirici bazı yaklaşımlarıyla, bu özgünlük savunusu zayıf kalmaktadır.

Macid Fahri metodik bütünlük taşıyan ahlâkî yapıları dört başlıkta değerlendirmektedir. 1-Nassî Ahlâk, 2-Kelâmî Ahlâk, 3-Felsefî Ahlâk, 4-Dînî Ahlâk. Câbirî'nin beş epistemik ahlâk sistemi Arap kültürel aklına özgü iken, Fahri'nin değerlendirmeleri Arap kültürüne özgünlükten ziyade ulusallığı aşan daha geniş ve inançsal bir alanı kapsamaktadır. Her ikisinde ise farklı zeminden yükselen teoriler ele alınmış, metodik bütünlük taşıyan yaklaşımlar ortaya konmaya çalışılmıştır. Fahri'de ahlâk teorilerinin siyasetle ilişkisi zayıf iken, Câbirî'de ahlâk sistemleri siyasetin belirleyiciliğinde şekillenmektedir. Fahri sûfilerin tutarlı, bütünlüklü teoriye sahip ahlâkî görüşlerinin olmaması nedeniyle tasavvufî ahlâk gibi bir başlık açmamışken, Câbirî sûfilerin ahlâkî yaklaşımlarını veren bir alt başlık açmış ve içeriğinde Fahri'yle ortaklaşan ve sûfî teorik ahlâkını eleştiren bir tutum almıştır.<sup>15</sup>

## 2. SİYASET FELSEFESİ KAPSAMINDAKİ ELEŞTİRİLERİ:

Kabile, ganimet ve akide terimleri üzerine bina edildiğini savunduğu Arap siyasi aklını yeniden inşa çabasına girişen Câbirî, üç öneri ileri sürmektedir: İlk yeni medeni, siyasi ve sosyal örgütlenme sağlanmalı, ikinci olarak rantçı ekonomi üretici ekonomiye dönüştürülmeli, üçüncü olarak da özgür düşünceyi geliştirerek kapalı grupların otoritesinden kurtulmak gereklidir. Ayrıca o milliyetçilik, laiklik, Arap birliği konularında demokrasi merkezli yaklaşımlar sergilemektedir.<sup>16</sup> O'nun siyaset felsefesinin temel amacı siyasete değer katmaktır.<sup>17</sup>

### 2.1. Fârisî İtaat Ahlâkının Arap Ahlâkına Nakli.

Emevilerin dinden arındırılmış kabileci siyaset ve değer düzeni ürettiklerini, kaza ve kader bahsi hariç dînî meşrulaştırıcı bir siyaset kullanmadıklarını ifade etmektedir. Fars âdâbının şeriat âdâbı olarak Arap Literatüre girdiğini, Tanrı kral kültürünün Fars devlet geleneğinden aktarıldığını vurgulamaktadır. Kisra Ardeşir'in kendinden sonra gelecek hükümdarlar için yazdığı vasiyetnameyi merkeze alan Câbirî, mülkün temel adaletin ise ona bağımlı bir alt değer olduğunu savunmaktadır.<sup>18</sup>

Fârisî itaat ahlâkına dayanan devleti, Kısra devlet şeklinde tanımlamakta, bunun İslam'da yasallaşması bağlamında İbn Mukaffa başta olmak üzere Arap metinlerini irdelemektedir. Arap ahlâkındaki Fars ahlâkî etkisi Câbirî'nin merkezi fikirlerinden biri olup bazı eleştirilere yol açmıştır. Özellikle Hasan Hanefî'nin ifadesiyle Câbirî "Arap ahlâkını Fars itaat ahlâkına indirgemekle" bağımsızlık ve özgürlük için can veren insanları görmezlikten gelmektedir.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 7-21.

<sup>15</sup> Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, (Çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan), İstanbul: Litera Yayınları, 2014, s. 14.

<sup>16</sup> Akyüz, s. 95-108.

<sup>17</sup> Mustafa Selim Yılmaz, "Din Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. El-Câbirî'nin Geleneğe Yöneltiltiği Eleştiriler", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Sayı:32, Yıl: 2008, s. 220.

<sup>18</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 172, 192, 197.

<sup>19</sup> Muhammed Coşkun, *Câbirî ve Tefsir Anlayışı: Kur'an Yorumunda Yeni Bir Ufuk*, (1. Basım), İstanbul: Fikir Yayınları, 2014, ss. 85-92. Bu eserde, Câbirî hakkında düşünürlerin değerlendirmeleri de bulunmaktadır. Câbirî, eleştirilerini toplumdan ziyade iktidarı ellerinde bulunduranlarda merkezileştirmektedir.

Câbirî, Şîî siyaset teorisinde itaati istenen masum imamın “Ebu Cafer el-Mansur’un elbisesine büründürülmüş Kısra” olduğunu söyleyerek, Antik Pers ve Fars değer düzeninin Şîîlik maskesi altında fiilen işlerliğine devam ettiğini çarpıcı bir şekilde belirtmektedir.<sup>20</sup> Fazlurrahman da Şîîlikteki masum imam inancının olduğu yerde insan zihni, bilinci ve özgür iradesinin anlamsız olacağını vurgulayarak Câbirînin Arap ahlâkî aklındaki Fars değer düzeni eleştirisini tamamlamaktadır. Zira masum imam, özgür iradeli insanlara değil makinalara ihtiyaç duyacaktır. Şia, insan özgürlüğüne yönelik teorik vurgularına rağmen, hukuki düşünce yönünden Sünnilikten farklı olarak insan özgürlüğünü temel alan yeni hukuki postulatlar üretememiştir.<sup>21</sup>

Câbirî, Emevi ve Abbasilerde muhalefetin irfan kavramlaştırmasıyla kendine zemin bulmaya çalıştığını, devletin ise mantık ve burhan ilimleri ile direniş zemini yaratmaya çalıştığını kaydetmektedir. Benzer bir düşünceyi Ülken de belirterek, Abbasilere fikri ve siyasi tehdidin geldiği İran ve Hint eserlerine karşı hoşgörü gösterilmediğini vurgular.<sup>22</sup> Ahlâkî değerlerin de bu siyasal gereksinim temelinde tek yanlı bir gayelilikle belirlendiğini işleyen Câbirî'nin Arap-İslami değerler düzenine yönelik en derinlikli eleştirisi bu noktada belirginleşmektedir. İktidarın gücünü koruma ve muhalefetin de iktidarı ele geçirme gibi politik hedefleri, fikri-kültürel hayatı hegemonyasına almış ve hakikati arayıp bulma çabası ve hakikati bulunca ona teslim olma tavrı/değeri marjinalleşmiştir. Arap aklında siyasetin ahlâkî belirlediği ve tanımladığı yaklaşımını kültürel değerlendirmesinin merkezine yerleştirmektedir. O, iç tutarlılık arayışı ve metodik temeli gözetilmeden derlemeci bir yaklaşımla sanki bir pazar yeri gibi ahlâkî yaklaşımların halka sunulmasını eleştirmektedir. Ahlâk kavramının apolitik ve sadece bireysel-içsel bir olgu olmadığını, temelinin özgürlük olduğunu eseriyle betimlemiştir.<sup>23</sup>

## 2.2. Demokrasi, Ahlâkî Yaşamın İmkânıdır.

Demokrasinin İslam dünyasında temellenişine çalışmakta, Arap ahlâkî yapısında buna engel gördüğü yönleri açık etmeye çalışmaktadır. Muaviye'yle başlayan yüzyıllarca müslümanların yönetim modeli gibi işlerlik kazanmış olan saltanat rejiminin, modern döneme değin fikri, kültürel, toplumsal ve bireysel alanlarda ahlâkî zehirlenmeye yol açtığını düşünmektedir. Saltanat yönetimine teolojik temel sunan ahlâk Literatürünü sergilemeye gayret etmektedir. Demokrasiyi sadece siyasal bir proje olarak tasarlamamakta, insan iradesinin ve dolayısıyla özgür bireyin bir yansıması olarak görmekte, bu yönüyle de ahlâkın yani değer ve sorumluluğun temeli saymakta ve şöyle tanımlamaktadır: “*Demokrasi, özgür iradeleriyle seçtikleri kurumlar aracılığıyla kendini ifade eden halkın otoritesidir.*”<sup>24</sup> Güçler ayrılığı, özgür seçim ve yöneticinin denetlenmesi ise demokrasinin başat özellikleridir.<sup>25</sup>

Kültürel hesaplaşmasındaki öncelikli amaçlardan birisi Arap ahlâk düzenine sinmiş otoriter karakterin, dînî ve akli temellerini sarsmak ve demokrasiyi dînî ve akli bir gereklilik olarak meşruiyet temeli haline getirmektir. Ali Harp, demokrasinin mantıksal sonuçları ile yüzleşmemesi, yani demokrasiyi savunurken laikliği eleştirmeye devam etmesini çelişik

<sup>20</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 245.

<sup>21</sup> Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, (Çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az), Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 75.

<sup>22</sup> Macid Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi yayınları, 1957, s. 33.

<sup>23</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 71.

<sup>24</sup> M.A. Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, (Çev. Ali İhsan Pala, M. Şirin Çıkar), İstanbul: Denge Yayınları, 2011, s. 259.

<sup>25</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 151.

bulmuştur.<sup>26</sup> Demokrasi ve laikliğin birbirini gerektirmesi olgusu ise tartışma götürür bir konudur. Laiklik kavramının düşünce dünyasından çıkarılıp yerine birey ve toplum haklarını koruyan demokrasi ile akıl ve ahlâki ölçülere temel olan akılcılık ilkelerinin konmasını önermektedir.<sup>27</sup>

Geleneksel İslami referanslarda, en iyi yönetimin “*adil bir müstebit*” olarak görüldüğünü, şûrâya da istibdadın iyi bir türü olarak yaklaşılabileceğini kaydetmektedir. Eğer yönetici arzu ederse danışabileceğini, danışmanın sonucunda son kararın da yöneticiye bırakıldığını bunun ise tek kişinin baskın yönetimi anlamına geldiğini söylemektedir. Bununla birlikte şûrâ her inanan kişi için bir erdem olarak da tanımlanmakta ve fakat farz ve vacipler dairesinde görülmediğinden fıkıh kitaplarında da yer bulamamaktadır. Bu durumu eleştirmekte, halifenin topluma karşı değil de Allah’a karşı sorumlu tutuluyor olmasını demokrasiyle arasındaki bir diğer fark olarak tanımlamaktadır. Evrendeki egemenliğin ontolojik düzlemde Allah’a ait olmakla birlikte beşeri ilişkilerde egemenliğin topluma ait olduğunu bunun da seçimler marifetiyle sağlandığını söyleyerek yönetilenlere koşulsuz itaatin olmamasını bir değer olarak görmektedir.<sup>28</sup>

Entellektüalizmin despotik tavrı yok edildiğini belirterek, insani düzlemde fikri ve pratik özgürlükle siyasi düzlemde demokrasiyi ilişkilendiren Fazlurrahman, Câbirî’yle benzer bir yaklaşım taşımaktadır.<sup>29</sup> O, özgür düşünce ve düşüncenin anlamdaş olduklarını, yani düşüncenin varlık alanına çıkabilmesi için özgürlüğün zorunlu olduğunu, özgürlüğün olmadığı yerde düşüncenin de olamayacağını belirterek<sup>30</sup> Câbirî’nin saltanat yönetiminin, özgür düşünce ve özgür iradeyi sınırlandırdığı fikri paralelinde düşünmektedir.

Aristoteles ahlâk siyaset ilişkisini önemsemekte, siyasete ahlâki koruyacak ve geliştirecek bir işlevle bakmaktadır. Bu bütünlükle ahlâka yaklaşan Farabî de “ahlâk ve siyaset” konusuna önem veren tek Arap filozofudur (Farabî’nin soy olarak Türk olmasının Câbirî cephesinden Arap filozofu sayılmasını değiştirmemesi anlamlıdır).<sup>31</sup> O, değerleri korumak için zorlama ve baskıyı doğru görmektedir. Farabî, tutkunun akli Argümana değil güce boyun eğeceği ve çoğunluk için cezaların itaat edici olduğu kanaatindedir.<sup>32</sup> Câbirî, zorlamaya olumlu yaklaşan Farabî’de ahlâkın, Aristoteles’ten çok Platon’a kaydığını, şehrin yönetiminde Platon’un adalette verdiği merkezi değerden de uzaklaştığını, Fars itaat ahlâkının ön plana çıktığını ve böylece adaleti despotizme kurban ettiğini vurgulamaktadır. O’na göre Farabî’nin erdemli şehri, imamiyye şehridir, (despot kral) Ardeşir şehridir.<sup>33</sup> Zira şehrin yöneticisi Tanrısal güçler taşır ve şuranın iptali anlamına gelebilecek şekilde danışmaya ihtiyaç hissetmez.<sup>34</sup> Câbirî’nin bu yaklaşımı tartışılabilir bir değerlendirme olmuştur. Zira despot bir kralın ülkesi, demokrasiyle yönetilen bir toplumdan, erdemlere erişmiş olma hali bakımından daha yetkin olabilir. Farabi, topluma ait

<sup>26</sup> Coşkun, s. 89.

<sup>27</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 132.

<sup>28</sup> Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, ss. 145-148.

<sup>29</sup> Fazlurrahman, s. 30.

<sup>30</sup> Fazlurrahman, s. 73.

<sup>31</sup> Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, 438.

<sup>32</sup> Hümeysra Özturan, *Akıl ve Ahlak: Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, (1. Basım), İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, ss. 191, 192.

<sup>33</sup> Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, 457.

<sup>34</sup> Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, 455.

niceliksel bazı durumların, onun niteliği bakımından yetkinliğini göstermeyebileceği kanaatindedir.<sup>35</sup>

### 2.3. Hür Vatandaşın Savunma Bloğuna

Câbirî köklü gelenek eleştirisinin de bir devamı ve dünya ile irtibatlı bir din anlayışının da gereği olarak modernliği savunmaktadır. Modernliği insanlık tecrübesi görerek belirli bir coğrafyaya hasretmez. Modernlikle bağlantı kurmadan geleceğin aktörü olunamayacağını vurgular.<sup>36</sup> Yenilik yapmak, bilgi üretmek başta olmak üzere özgürlüklerin geliştirilmesinde Modernlik bize belirgin bir mesafe katettirmiştir.<sup>37</sup> O, hür vatandaş olma halinin, hem özgür iradeli insan ve hem de ona bu imkânı tanıyan siyasal yönetim olarak iki yönü olduğunu vurgulamakta ve modernliğin kazanımlarının geliştirici olduğunu belirtmektedir.<sup>38</sup>

Câbirî ideolojilerin farklı değer düzeni geliştirdiklerini ve bu anlayışların her birisinin belli oranlarda hayatın gerçekliğinden temellenen bir meşruiyete sahip olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla tüm ideolojilerin kanun tarafından korunma haklarının olması gerektiğini belirterek odaklanılması gereken yönün asgari müştereklerde buluşulması olduğunu kaydeder. Zira bu ideolojilerin hiçbiri sorunların tümünü tek başlarına çözmeye kapasitesine sahip olmayıp, işbirliği zorunluluğu bulunmaktadır. Emperyalist güçlere karşı savunma sorunu için tarihsel bir blok oluşturma, farklı değer düzenleri için ortak payda olmalıdır.<sup>39</sup> Ayrıca Arap Ortak Pazarı önerisi ile rantçı ekonomiyi üretim ekonomisine dönüştürmek istemektedir.<sup>40</sup>

Partiler üstü bir yaklaşım geliştirerek, farklı ideolojileri yurt savunması gibi ortak değerlerde birleştirme çabası ahlâki bir girişimdir. Fakat farklı ideolojilerin sahip oldukları farklı değer düzenlerinin uzlaştırılması sorununa yönelik değerlendirme, "Arap Ahlâki Akli" eserinde yer bulamamıştır. Ayrıca siyasetin ideolojik çerçeve ve zeminden hareketle yapılması da bu yarış ve rekabet ortamında daha üst değerlerin tespitini zorunlu kılmaktadır. Câbirî devletin bir ideolojiye yaslanması olgusu yerine, ideolojilerin serbest rekabetine imkân tanıyan üst değerler oluşturmasını öngörmektedir. Bu bakışıyla liberal siyaset teorisine yakın düşen Câbirî, sömürgeciliğin liberalizmin yeşermesini engellediğini düşünmektedir.<sup>41</sup>

### 3. KELAMİ AHLÂK KAPSAMINDAKİ ELEŞTİRİLERİ

Câbirî, Arap İslâm kültüründe bütün yönelimleri kapsayacak yeni bir sınıflandırmaya ihtiyaç olduğu kanaatinde olup "Arap Ahlâki Akli" eserini bu amaçla kaleme almıştır.<sup>42</sup> Arap akli nasıl "beyan, burhan ve irfan" terimlerinden oluşan üç epistemik sistemin bir araya gelmesiyle oluşmuşsa Arap ahlâki akli de beş değer düzeninin bir araya gelmesiyle oluşmuştur.<sup>43</sup> İslâm dünyasının yaşadığı kriz, Epistemik ve değerler düzeni temelli olup sorun bu alanlar arası kurulan ilişkilerde aranmalıdır. Epistemolojinin ancak ontolojiyle beraber bütünlüklü bir sistem

<sup>35</sup> Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, (1. Basım), İstanbul: İz Yayınları: 2001, s. 406.

<sup>36</sup> Hasan Hanefî ve M.A. Câbirî, *Doğu Batı Tartışmaları*, (Çev. Muhammed Coşkun), İstanbul: Mana Yayınları, 2014, s. 92.

<sup>37</sup> Hanefî, s. 93.

<sup>38</sup> Hanefî, s. 130.

<sup>39</sup> Hanefî, ss. 43-45.

<sup>40</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, (Çev. Vecdi Akyüz), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997, s. 735.

<sup>41</sup> Hanefî, s. 85.

<sup>42</sup> Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, s. 12.

<sup>43</sup> Câbirî, *Arap Ahlâki Akli*, s. 24.

kurabildiği göz önüne alınırsa, Câbirî'nin kriz ve yapılanma alanlarında ontolojiye yer vermemesi, üzerinde ayrıca durulması gereken bir husustur.<sup>44</sup>

### 3.1. Ahlâkın Kaynağı Sorunu

Felsefe tarihinde ahlâkın kaynağının ne olduğu sorusuna yönelik farklı yaklaşımlar geliştirilmiştir. Ahlâkın haz, tabiat, duygu, sezgi, toplum, Tanrı (Vahiy ve akıl) kaynaklı olduğu savunan fikirler ifade edilmiş, temellendirilmiştir.<sup>45</sup> Câbirî bu hususlar dışında ahlâkın göreceliliği meselesini de tartışmakta ve eğer ahlâk görecelidir denirse ona değişmez yapısını veren ilkenin ne olduğunun ortaya konulması gerektiğini belirtmektedir.<sup>46</sup>

Aristoteles, ahlâkın kaynağının akıl olduğunu belirterek, akıl ile ölçülü bir hayat kurmaya çalışmıştır. Dünyada mutluluk elde etmeyi amaçlayan bir yaklaşım geliştirmiş, bu düşünce Farabî'yi de etkilemiştir. Yalnız Farabî akıl ile sadece dünyevi bir mutluluk değil uhrevi bir mutluluğu da hedefleyen bir yaklaşımı geliştirmiştir.<sup>47</sup> Aristoteles'te akıl tanrısal bir olgu, akla uygun yaşam da Tanrısal bir yaşam olup bu yönüyle de Farabî ile arasında paralellik bulunmaktadır.<sup>48</sup>

### 3.2. Mutluluk Ahlâkının Belirleyiciliği

Farabî'nin felsefe ile dîni meczeden yaklaşımı zemininde şeriattaki parça durumların felsefede bütünsellik kazandığını vurgulayan Câbirî, bir sonraki aşamada Âmirî ile Antik Yunan ahlâkının Arap İslam mirasına taşınması ve evrenselleşme imkanının doğduğunu kaydeder. Miskeveyh ise Âmirî'nin alıntılarını aşmış ve ilmi bir yöntemle Arap mirasının unsurlarını sentezlemiş ve yeni ahlâki söylem vücuda getirmiştir. Maverdî ise dünya ve din edeblerini bir araya getirmiş ve İsfahanî kendinden önceki birikimi zirve noktasına taşıyarak Yunan ahlâkının İslamileştirme çalışmalarını gerçekleştirmiştir.<sup>49</sup>

Platon-Aristoteles temelli Antik-Yunan ahlâkının İsfahanî tarafından İslamleştirilmesi çalışmalarının yapıldığını belirten Câbirî, şu merkezi soruyu sorar:

*"Kur'an ve hadis yoluyla deliller getirmek, İslam'ın dışında doğup gelişmiş bir ilmin İslami bir ilme veya İslamlaşmış bir ilme dönüşmesi için yeterli midir?"* Bu soru aynı zamanda bilginin belirlenmiş bir metodik tavır olmaksızın aktarılacak İslamleştirilemeyeceğine yönelik bir vurgudur.<sup>50</sup> Onun bir felsefeci olarak Antik-Yunan temelli mutluluk ahlâkına karşı olması beklenemez. Zira o projesinde bozulmamış Aristoteles'e dönüşü öneren İbn Rüşd'ü izlemiştir.<sup>51</sup> Onun Arap İslam kültüründeki eleştirileri daha çok metodik uyum taşımayan, tutarlılık ve bütünsellikten mahrum eklektisizme ve sentezlemeye yoğunlaşmaktadır. Felsefe tarihi de bir yönüyle fikirlerin birbiriyle çarpışması ve birbirini etkilemesi olarak görüldüğünde, Câbirî'nin metodik olan düşüncelere daha çok itibar etmesi ve sentezlenmiş, eklektik fikirleri eleştirmesinin yerindeliği tartışılabilir.

Yunan ahlâkının temelinin otorite değil birey olduğunu belirtmekte, Arap-İslam kültürüne sızan Yunan mirasına ait merkezi değerinin mutluluk olduğunu kaydetmektedir. Platon ve

<sup>44</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 25.

<sup>45</sup> Özturan, s. 19.

<sup>46</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 126-127.

<sup>47</sup> Özturan, s. 211.

<sup>48</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları, 2015, s. 227.

<sup>49</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 729.

<sup>50</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 729, 731.

<sup>51</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (çev. Lütfi Şimşek), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015, s. 149.

Aristoteles'in eserlerinde ahlâk ve devlet ilişkisinin bir paranın iki yüzü gibi olduğunu, Arap kültüründe ise önceliğin devlete ve ona itaate indirgenliğini belirtmekte, tıbbi, felsefi ve derlemeci yönelim olarak üç ekolün Arap ahlâkî aklını etkilediğini kaydetmektedir.<sup>52</sup>

Ebubekir er-Razi, bilimsel tıbbi yönelimli Galen ahlâkî etkisiyle hazlar teorisini oluşturmuştur.<sup>53</sup> Farabî'nin, Razi'nin çağdaşı olmasına ve Galen'in kitaplarını bilmesine rağmen "ahlâk tıbbî" yöneliminden bahsetmemiş olmasını, Câbirî anlamlı bulmaktadır.<sup>54</sup> Câbirî, Arap-İslâm ahlâkî üzerinde Yunan mutluluk ahlâkî ve Fars itaat ahlâkî değer düzenlerinin rekabet halinde etkide bulunduğunu belirtmektedir. Fakat ona göre Fars edeplerinin etkisi kalıcı ve sahici iken Yunan değer düzeninin etkisi sahte, yapay ve yüzeysel olmuştur.<sup>55</sup>

Immanuel Kant, bizi mutluluğa götürecek ilkelerde ahlâkîlik arayışını reddetmekte, vazifeden dolayı gerçekleştirilecek eyleme ahlâkîlik atfetmektedir. Dürtüye, karaktere göre şekillenen bir davranışı değil iyi niyete göre şekillenen davranışı ahlâkî görmektedir. "Kategorik imperatif" davranışlar sadece ahlâkî olabilecektir. Keyfiliği reddeden bir özgür istenç/özgürlük de bunun temel koşulu olup nedensellik kanunundan başka bir yasa olan kendi kişisel yasasına bağlı olma hali ahlâkîliği sağlayabilecektir.<sup>56</sup> Câbirî, özgürlüğü ahlâkîliğin temeli yapmada Kant ahlâkına yaklaşmaktadır. Mutluluk ahlâkının yerine itaat ahlâkının geçmesini de yine eleştirmektedir. O özgürlüğe kapı aralayan ahlâkî yaklaşımlara karşı olumlu bir tavır içerisindedir. Arap toplum ve devletlerindeki otoriter karakterin kırılmasını temel gaye edinmiş olması onu bu yöne sevketmiştir.

### 3.3. Akıl, Ahlâkın Kurucusudur.

Kelâmî ahlâk kavramlaştırması ile ahlâkın kaynağını Tanrı olarak gören yaklaşım kastedilmektedir. Eş'ari iyi ve kötünün ancak Tanrısal vahiyle temellenebileceğini belirtirken, Mâtürîdî ise akıl ile iyi ve kötünün bilinebileceğini savunur. Câbirî, iyi ve kötünün belirlenmesinde aklın dışarıda bırakılmasına eleştiriler yöneltmektedir. Ahlâkın kaynağını ve temelini akıl olarak değerlendirmekte, Şeriat dışındaki alanda salt aklın hâkimiyeti söz konusuysen Şeriat alanında ise naklin kötü saydığına aklın destek vermesi halinin bulunduğunu kaydetmektedir. Aklın karşısında ona zıt olarak konumlandırılan olgu ise Aristoteles'e göre heva, şehvettir.<sup>57</sup>

Sıffin Savaşı'nda onbinlerce sahabenin birbirini öldürmesi bir değer krizi doğurmuş ve bu durum müslüman toplumun birliğini bozmuştur. Bu kriz, büyük günah meselesine ilişkin Mu'tezile'nin ara formül çabalarıyla aşılmaya çalışılmıştır. Mu'tezile büyük günah işleyen ne Müslüman ne de kâfir olduğunu, ikisi arasında bir konumda/dercede bulunduğunu savunur.<sup>58</sup> Kur'an'da boşanma bağlamında başvuru karşılıklı lânetleşme sonrasında, taraflardan

<sup>52</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 323, 347.

<sup>53</sup> Bu eser Türkçeye çevrilmiştir. Ebubekir Razi, *Ruh sağlığı*, (çev. Hüseyin Karaman). İstanbul: İz Yayınları, 2015. Akli metodla ahlâkî ilkelerin tespiti ve savusu işlenmektedir. Hazzın, acının yokluğu demek olduğunu savunmakta, hormonal etkilere ilişkin vurgularıyla da tıbbi ahlak ekolüne dayanmaktadır.

<sup>54</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 439.

<sup>55</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 542.

<sup>56</sup> Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi-3, Antik Felsefe*, (çev. Serdar Uslu), İstanbul: Küre Yayınları, 2011, ss. 272-276.

<sup>57</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 145. Maverdi de bu yaklaşımı benimsemiştir.

<sup>58</sup> Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin), İstanbul: Hisar Yayınevi, 1983, s. 159-160. Bu görüşünü "el-Menziletü Beyne'l-Menziletayn" ilkesiyle ortaya koymuştur



birisinin hatalı olması sabittir ama o tarafın tespiti ahirete bırakılmıştır. Bu durumda iki taraf da dünyada şüpheli kalmaktadır. Vasıl Bin Ata bu örneği müslümanlar arası savaşa da uygular. Hz. Ali taraftarlarıyla ona karşı savaşanları, lânetleşme ayetine göre değerlendirir. Hata sabit olmakla birlikte hangi tarafın hatalı olduğunu tespit, mümkün olmadıysa iki taraf ta dünyevi planda zanlı olarak kalacaktır. <sup>59</sup> Câbirî, naklettiği bu uygulama ve görüşü, değer düzeninde kurucu unsur olarak aklın nakle üstünlüğüne delil getirmektedir. Zira karşılıklı savaşan grupların biri veya her ikisi hüküm verilmediğinden suçlu olmasalar bile, en azından Allah hükmünü verinceye değin şüpheli olacaklardır. Bu nedenle her iki grubun da şahitliklerinin kabul edilmemesi gerekir. Şahitlikleri kabul edilmeyen kişilerin rivayet ettiği hadislerin de kabul edilmemesi gerekir. Böylece naklin yerine akıl unsurunun belirleyiciliği ve değer krizine akli temelde bir çözüm arayışı sergilenmiş olmaktadır.<sup>60</sup>

### 3.4. İnsanın Fâilliği ve Sorumluluğu Asıldır.

Câbirî, Muaviye'nin siyasi sorumluluğunu kader tartışmasıyla ötelemeye çalıştığını belirtir.<sup>61</sup> Zorlama ile bir suç işleyen kişi, gerçek bir sorumluluk taşımaz. Fakat "Allah'tan başka fâil yoktur" diyen Eş'arî için zorlamanın olması, insanın sorumluluğunu engellemediği gibi, zorlama ve özgür eylem arasında doğan çelişki de düşünsel tutarlılığı bozan bir durum değildir. Buna rağmen Câbirî, İbn Rüşd'ün Eş'ariliğe ilişkin eksik değerlendirmelerini hatırlatırcasına şöyle demektedir: *"Eş'ariler Cebr düşüncesini benimsemişler ve yaymışlardır, fakat onların benimsemiş oldukları Cebr teorisi, Kesb teorisi içerisinde belli oranda yumuşamış ve özgür iradeyi savunan ihtiyar teorisi ile uyuşacak bir noktaya gelmiştir."*<sup>62</sup>

Tanrının tek fâilliği karşısında kesb düşüncesi ile insanın sorumluluğuna alan açmaya çalışan Eş'ari, aslında felsefi olarak bunda başarılı olamamıştır.<sup>63</sup> Mâturîdî, Tanrı'nın fiil işleme gücünü insana verdikten sonra, karşıtlık içeren fiillerden birini tercih eden insanda seçme özgürlüğünün olduğunu söylemektedir. Eş'ari ise fiilin karşıtını yapmanın insana Tanrı tarafından verilmediğini, her yapılan iş için ayrı kudret ihsan edildiğini savunur. Maturidi, Eş'ari'deki kötü fiillerin de Tanrı'ya isnadının yol açtığı felsefi sorunu çözmüştür. Zira Allah, fiil işleme gücünü insanda yaratırken, eylemin zıddını işleme gücünü de insana vermektedir ki böylece sorumluluk sahibini bulmaktadır. Maturidi, eylemin aynı anda hem Tanrı'ya hem de kula nisbetini mümkün görür. Bunu ise şöyle savunur: İnsanların sahip olduğu mülkler, aynı zamanda hem insana hem de Tanrıya isnad edilmesi nasıl çelişik değilse, insan eylemlerinin de aynı zamanda hem insana hem de Tanrıya isnadı çelişik olmayacaktır.<sup>64</sup>

Böylece hem Tanrı'nın filleri yaratması, hem kötülüğün Tanrı'ya isnad edilmemesi sağlanırken, hem de insana işlerin fâilliği ve sorumluluğu yüklenmektedir.<sup>65</sup> Câbirî'de

<sup>59</sup> Nur suresi 6 ile 9. Ayetler, zina iddiasında bulunan ama kendisinden başka şahidi olmayan kocaya karşı, eşin lian ile cezadan dünyevi olarak kurtulmasına işaret etmektedir. Ali İmran Suresi 61. Ayette de ehli kitaba karşı lian teklifinde bulunulmuştur.

<sup>60</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 95, 96.

<sup>61</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 98, 99.

<sup>62</sup> Hanefî, s. 84. Câbirî, Liberalizmin başarısızlığıyla, Eş'ari mezhebinin cebr ideolojisi arasında zorunlu bir bağ bulunmadığı tespiti bağlamında bu yaklaşımını ifade etmiştir.

<sup>63</sup> Çağrı, s. 103.

<sup>64</sup> Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabü't-Tevhid: Açıklamalı Tercüme*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 366. Konumuzun dağılması açısından bu kadar izahla yetindik. Fakat daha ayrıntılı bilgi edinmek isteyen okuyucularımız bu eserin 3. Bölümüne (kaza ve kader konuları) bakabilirler.

<sup>65</sup> Çağrı, s. 107.

Mâturîdîlik bağlamında bir düşünsel açılımın ipuçlarını yakalayamadık. Oysaki Mâturîdî, felsefi olarak eleştirdiği hususlara ilişkin Eş'arilikten farklı özgün yaklaşımlar göstermektedir.

### 3.5. İbn Rüşd'ün İnsan Özgürlüğüne Bakışı Ve Câbirî

Câbirî'nin fikri olarak takipçisi olduğunu kaydettiği İbn Rüşd'ün yaklaşımına bakmak aydınlatıcı olacaktır. Cebr düşüncesini Cebriye ve Eş'ariler, ihtiyar düşüncesini ise Mu'tezile ve Mâturîdîler temsil etmektedir. İbn Rüşd, "insan eylemlerinin yaratıcısıdır" diyen mu'tezileyi eleştirmekte, insanın müstakil bir kudretinin olmadığı anlayışını da dışlamaktadır.<sup>66</sup>

İbn Rüşd irade özgürlüğünü, seçme; eylem özgürlüğünü ise gerçekleştirme olarak tasnifle insan eylemlerini iradenin ve dışarının uyumu ve birlikteliğiyle gerçekleştiğini kaydetmektedir. Dış sebepler iradeyi ya tamamlar ya engel olur ya da iki taraftan birini seçmesine sebep olur. İradenin içsel bir tahlilini yaparak dışarıdan gelen durumun, hayal ve tasdik ile arzu etme veya etmeme şeklinde bir kararla noktalandığını kaydetmektedir.<sup>67</sup>

Cihan, İbn Rüşd'teki düşünceye bağlı belirlenimlerin Kant'ın pratik aklın yasalarına benzerliğine işaret etmektedir. İbn Rüşd kaza ve kaderin Allah'ın dış dünyaya ve insana koymuş olduğu düzen olduğunu, dışarıdaki yasa ve düzeni bilen bir insanın eylem özgürlüğünün sınırlarını tanıyacağını ve genişleteceğini belirtmektedir.<sup>68</sup> Determinizmin kabulü, insan özgürlüğünü etkileyen bir çerçeveye haiz olup bunun izlerini Câbirî'de görmektedir.

Hasan Basri'nin irade özgürlüğüne yaptığı güçlü atfını hatırlatmaktadır. Ayrıca Sünniliğin insanın özgürlüğü alanında yaşadığı sıkıntılarını kesb teorisiyle aşıldığını belirtmektedir.<sup>69</sup> Kesb teorisinin içeriğini Eş'ari ve Maturidi farklı doldurmaktadırlar. Câbirî'nin, Eş'ari'nin kesb teorisini özgür iradeyi savunan ihtiyar görüşüyle uyumlu görmesi eğer bilgi eksikliğinden kaynaklanmıyorsa iki boyutta yorumlanabilir. İlki mezhep doktriniyle çatışmadan felsefi olarak kesb teorisini te'vil ederek, özgür iradeye alan açma siyasetine bağlanabilecektir. İkincisi ise Determinizmi kabul etmesi dolayısıyla insan özgürlüğünden kısmi bir uzaklaşmanın O'nu Eş'ariliğe yaklaştırmış olmasına bağlanabilecektir.

Câbirî Mu'tezile'nin insanın fiillerine ilişkin yaklaşımının da Eş'arilikten farklı olmadığını savunur. İnsanı fiillerinin yaratıcısı olarak savunan Mu'tezile ona göre, bu görüşüyle kötülüğün Allah'a isnadını engellemek istemiştir, yoksa insan hürriyetine alan açmış değildir.<sup>70</sup> Câbirî'nin bu yaklaşımı Mu'tezile üzerine araştırma yapan yazarların ortaya koyduklarıyla çelişmektedir.<sup>71</sup> Câbirî'nin sebepliliğe ilişkin yaklaşımını bütünlüklü bir şekilde ortaya koymak ve de Mu'tezile'nin yaklaşımına odaklanmak makalemizin konusunu aşmaktadır.

### 3.6. Ahlâkta Değer ve Edebde İtaat Ölçüttür.

<sup>66</sup> Ramazan Altıntaş, "İbn Rüşd'e göre İrade Özgürlüğü", Doğu Batı İlişkilerinin Entelektüel Boyutu: Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu Bidiriler Kitabı, Sivas, 9-11 Ekim 2008, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Sivas 2009, Cilt:2, s. 347.

<sup>67</sup> A. Kamil Cihan, "İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 29, Yıl: 1999, s. 67-70. Tabiat yasalarının kabulü değil de toplumsal tarih yasalarının kabulü daha çok insan özgürlüğünü olumsuz etkilemektedir. Zira tarih yapımında belirlenmiş kurallar varsa ve bu akış zorunlu ise insanın özgür iradesiyle değişebilecek bir gelecek tasarımı mümkün olamamaktadır.

<sup>68</sup> Cihan, s. 71.

<sup>69</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 699.

<sup>70</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl yapısı*, s. 271.

<sup>71</sup> Bkz. Muhammed Ammara, *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, (Çev. Vahdettin İnce), İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

Câbirî, Arap kültüründe tek bir değer düzeni değil birden çok değerler düzeninin olduğunu iddia etmekte ve kitabında bunu açıklamaya çalışmaktadır. Arap Ahlâkî aklını oluşturan ve yönlendiren unsurun, epistemolojik düzen değil, değerler düzeni olduğunu belirtmektedir. 'Değerler düzenini' merkezi bir kriter olarak almakta buna göre beş ahlâk düzenini değerlendirmektedir. O edeb ve ahlâk kelimelerinin çatışan iki değer alanına ait kavramlar olduğunu, epistemik bir karşıtlık ve çatışma içerdiğini belirtmektedir.<sup>72</sup> Edeb kavramının Fârisî mirasa özgü, ahlâk kavramının ise Yunan mirasına özgü olduğunu vurgulamaktadır.<sup>73</sup> Fârisî miras itaati öne alıp, adalet başta olmak üzere değerleri onun alt unsurları kılarken, Yunan mirası mutluluğu sağlamayı araç kabul etmektedir. Süreç içerisinde anlamdaş olmalarını, ahlâkî anlayışların Arap bünyesinde eklektik bir yapı oluşturmalarına bağlamaktadır. Aynı anlamdaşlık Türk-İslam kültürüne de yansımış, edepli olmak ve ahlâklı olmak özdeş kabul edilmiştir.<sup>74</sup>

Câbirî, neredeyse tüm eserlerinde Arap-İslam toplumunda siyaset din ilişkisine dair epistemolojik çözümlerinde bulunmakta, siyasetin itaati sağlayacak ahlâk sistemini benimseyip yaygınlaştırmaya çalıştığını kaydetmekte, tutarlılık, metodik uyum ve insan özgürlüğünün kabulünün hep atlanan unsurlar olduğunu vurgulamaktadır. Yazar, edep kitaplarını, sultana itaatin merkezde olduğu, kültürel ansiklopedik eserler olarak tavsif etmekte, nefsin edebi ve dilin edebi olarak da alt kategorilere ayırmaktadır.<sup>75</sup> Edebe itaatin, ahlâkta ise değerlerin baskın olduğu vurgusu Câbirî'nin özgün katkılarından birisidir.

### 3.7. Emevi Cebr İdeolojisi

Câbirî, Kelam ilminin tarihsel gerçeklik yönüyle sırf akideyle ilgili bir ilim dalı değil, aynı zamanda siyasetin dinde kendi ideolojisini temellendirmesi olduğunu vurgular.<sup>76</sup> Câbirî, Emeviler döneminde bir değerler krizi yaşandığını ve hadis uydurmacılığının siyasal gereklerle meşrulaştırıldığını ve dinin siyasetin bir aracı haline geldiğini belirtmektedir. Emeviler devrinde bir nevi laikliği andıran dinden arındırılmış kabileci siyaset ve değerler düzeni söz konusu iken Abbasilerde dinin kullanıldığı ve meşruiyetin dinsel olandan alındığı teokratik benzeri bir yapı bulunmaktadır.<sup>77</sup>

O, Emevi cebr ideolojisinin oluşumunu, devletin itaati sağlamaya dönük hedefinin bir parçası olarak değerlendirmekte, Fârisî itaat ahlâkının bu noktadaki işlevselliğini ve etkisini vurgulamaktadır. İnsan fiilleri konusunun kelam alanıyla sınırlanmasını kritik eden yazar, bu konunun insan aklının konusu yapılması gerekirken, siyasal sâiklerle kelamın alanına dâhil edilmesini yanlış bulur. İbn Rüşd'de gözlemlediğimiz imanî alanın teslimiyet taşıdığı, felsefi alanın ise delillendirme istediği yaklaşımı Câbirî'de de gözlenmektedir. Vahiy ve Felsefenin metod farkını hatırlatması, sonuçta felsefenin dışlanmasına karşı geliştirilmiş bir yöntemdir. O, insan fiilleri sorununun teolojik alanı aşan, felsefi boyutu öncelikli bir sorun olduğunu vurgulamaktadır. Ama onda nedense Mâturîdîlik ön plana çıkmaz ve vurgulanmaz. Bunun yerine

<sup>72</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 65.

<sup>73</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 63.

<sup>74</sup> Çağrı, s. 82.

<sup>75</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 266.

<sup>76</sup> M. A. Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba), İstanbul: İz Yayınları, 1997, s. 494.

<sup>77</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 184, 185.

felsefi olarak determinizmin izin verdiği oranda insanın irade ve eylem özgürlüğü savunusu ve bunu destekleyen yönetim olarak demokrasi savunusu işlenir.<sup>78</sup>

### 3.8. Tasavvuf ve Kelama Yönelik Eleştiriler:

Teorik ve pratik tasavvufun, diğer değer sitemleriyle ilişkilerini belirtmekte, bu bağlamda teorik tasavvufun mutluluk ahlâkında içkin iken pratik tasavvufun ise Fârisî miras ve 'saf' İslami mirasta içkin olduğunu kaydetmektedir.<sup>79</sup>

Tasavvufun, temelde İran'ın Arap hâkimiyetine dönük bir muhalefeti de içerdiğini belirten Câbirî, Ali evladının hakları savunusunun, Hz. Hüseyin'in intikamını almakla geliştiğini ve itikadi bir ayrılığa temel olduğunu kaydeder.<sup>80</sup> Câbirî, sûflerin Platon'un mağarasından çıkamadıklarını, cihadı ve tedbiri terk etmelerinin önemli bir sapma olduğunu kaydeder.<sup>81</sup> Câbirî, zühde ve dünyadan yüz çevirmeye dönük eğilimin, asker ve sermaye temeli üzerine kurulu Kisra yönetimine karşı ekonomik ve askeri muhalefet aracı olarak başvurulmuş bir yöntem olduğunu belirtmekte ve amacının yönetimi krize düşürmek olduğunu kaydetmektedir. Sûfî eğilimin yalnız Hristiyanvari bir ruhbanlık arayışına dayandırılmasına ilişkin müsteşrik görüşlerine katılmaz ve onları eleştirir. Sûfî fena ahlâkının teoride Allah'ta fena olma anlayışını savunurken pratikte velayet anlayışını savunduğunu kaydeder.<sup>82</sup> Antik Yunan felsefesindeki irfan anlayışının devamı olarak sûflerde de ibadetin değil onun gayesinin hedef olduğunu savunan Câbirî, tasavvufu irfanla eşleştirir.<sup>83</sup> Kufe'de irfani, hermetik bir tasavvuf anlayışının olduğunu, şekilciler ve hakikat ehli kavgasının yaygınlaştığını belirtir. O, yeni bir edep türünün oluştuğunu ve iradenin merkeze yerleştiğini, zamanla tasavvufun toplumsal bir proje halini aldığını belirtir. Câbirî, tasavvufi ibarelerin her şeyi söylerken aslında hiçbir şey söylemediğini, Hermetik-Mesihî düşüncenin tevbe anlayışının, sûflerde görüldüğünü belirtir. Zira hermetik düşünce insanın dünyadaki varlığını temelde Hz. Âdem'in günahının neticesi görür. Tasavvuftaki tevekkül anlayışının yeryüzünün imar edilmesinden kaçmayı ve kaderciliği temellendirip sorumluluğu düşürdüğünü vurgular. Rıza halinin cebr söylemi olduğunu ve sorumluluk düşürmeyi doğuracağını, inzivadan sürü hayatına geçildiğini, amelsizlik ahlâkının oluştuğunu belirtir. O, ıslah hareketlerinin bu anlayıştaki tarikatlarla mücadele etmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>84</sup>

### 3.9. Gazâlî'de Felsefe ve Sûfilik Sentezi

Câbirî Arap-İslam ahlâk Literatüründeki birçok eseri ve şahsiyeti inceleyip değerlendirmiştir. Fakat Gazâlî özelinde konuyu betimleme nedenimiz O'nun görüşleriyle Sünni Paradigmaya yön vermiş olması ve hatta Molla Sadra örneğinde Şîî ahlâk ve felsefesini de

<sup>78</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 125. Hakikatin siyaset tarafından rehin alınmasında (Kader tartışması) kelamın kullanılmasını eleştirmektedir. Yoksa meselelerin teolojik yönünü inkâr anlamında bir kelam eleştirisi değildir.

<sup>79</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 36.

<sup>80</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 547.

<sup>81</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 788, 811.

<sup>82</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 546, 552.

<sup>83</sup> Câbirî'nin İrfan ekolü eleştirileri ve yaklaşımını yüksek lisans tez konumuz olarak araştırmaya devam etmekteyiz.

<sup>84</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, ss. 545, 559, 595, 598, 618.

etkilemiş olmasıdır. Ayrıca Gazâlî'nin ahlâkla ilgili çalışmaları alana yaptığı katkılar yönüyle olmasa da tarihsel etki bakımından İslam dünyasının zirvesi kabul edilmektedir.<sup>85</sup>

Câbirî, Gazâlî'nin mutluluk ahlâkını amaçladığını<sup>86</sup> bunun için yaşlılara sûfi yolunu, gençlere düşünürlerin yolunu önerdiğini belirtir. Gazâlî sûfilerin dışladığı Aristoteles mantığının dînî dünyevi tüm ilimlerde kullanılmasında ısrar etmekte, “mantık bilmeyenin ilmine güven olmayacağını” kaydetmektedir. Ahlâkî çizgi olarak da kendisi felsefeyi mahkûm etse de, Yunan temelli mutluluk ahlâkının İslamileştirilmesi/adaptasyonu Metodolojisine sadık kalmaktadır. Gazâlî'nin İhya projesinde İsfahânî'den ilham aldığını belirten Câbirî, Gazâlî'de irfan, İsfahânî'de beyan anlayışının hâkim olduğunu kaydetmektedir. Câbirî, Gazâlî'nin İhyadaki ahlâkî yaklaşımının gerçek İslam ahlâkından, insanın özgür iradesi savunusundan bir sapma olduğunu düşünür. Zira O diğer kitaplarındaki yaklaşımına ters bir şekilde filozofların akıl ve delil metodunu reddetmiş, ihtilafları bitirmek ve içtihat kapısını kapatmak gayesi ile hareket etmiştir.<sup>87</sup>

Gazâlî ilim ehli olmayan sıradan insanların güzel iş yapmakla yetinmelerini ve bu işlerin bilgisi dışındaki bilgilerle kafa karışıklığı yaşamamalarını istemektedir.<sup>88</sup> O, böylece felsefi ahlâka mesafeli durup, sûfi ahlâka yaklaşmaktadır. Oysaki o, Aristotelesçi, İbn Sinacı bir çizgide nefsin yetilerini analiz etmektedir. Fahri de Câbirî gibi Gazâlî'yi sûfi ve felsefi ahlâkın kendisinde toplandığı bir sentez olarak değerlendirmektedir.<sup>89</sup> Gazâlî'nin eklektik epistemolojisi kendisini İhya adlı eserinde göstermekte olup, bu eser bir yönüyle tasavvufi ahlâka temel olurken, diğer boyutuyla Yunan felsefi ahlâkını kendine temel almıştır. Câbirî, Gazâlî'nin çabasının nefsin temizlenmesinin mahiyetini ortaya sermek değil, ilimlerdeki farklılıkları giderip okuyucuyu tek bir görüşe kanalize etmek olduğunu söylemektedir.<sup>90</sup>

Gazâlî nefsin yetilerini analizinde toplam 8 çeşit haz listelemekte<sup>91</sup> ve aşırı yemenin bütün hazların temeli olduğunu nakli delilleriyle belirtmektedir. Gazâlî'nin kaynağı olan Aristoteles de çoğu insanın hazza düşkün olduğunu ve görüşlerini değiştirebildiklerinde orta yolu bulabileceklerini söyler.<sup>92</sup> O, akıllı insanların aynı zamanda ölçülü insanlar olduklarını ve onlar için hoş ve acı işlerin fikir değiştirici olmadığını kaydeder.<sup>93</sup> Riyazet ve bedensel hazların kontrolü konusunda sûfiler, felsefecilerle paralelleşmekte, bedensel hazların bastırılması için azaltılan bedensel gıdalar, felsefecilerde odaklanmak için akılla hedeflerin belirlenmesine, ölçülülüğe yerini bırakmaktadır.<sup>94</sup> Hakikat olan bir olgu farklı ekollerce farklı usul ve terimlerle

<sup>85</sup> Ahmet Cevizci, *Etik, Ahlak Felsefesi*, (1. Basım), İstanbul: Say Yay., 2014, s. 108.

<sup>86</sup> Gazâlî'nin İhya'sı haricinde Kimya-yı Saadet isimli eserinde de mutluluk ahlâkının izleri ve Aristocu ruh ve nefis tasnifleri görülmektedir. Bkz. İmam Gazâlî. *Kimya-yı Saadet*. Çev. Mehmet Faruk Gürtenca. (İstanbul: Sağlam Kitabevi, 1980). Câbirî bu eserlerin ahlak kitaplarından ziyade fıkıh kitabı gibi olduğunu kaydeder.

<sup>87</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Akli*, ss. 746, 750, 756.

<sup>88</sup> Fahri, s. 294

<sup>89</sup> Fahri, ss. 291-306.

<sup>90</sup> Mehmet Ulukütük, “Câbirî ve İslam Düşüncesini Okumasının Ana Hatları”, Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildiriler Kitabı, Ankara, Kasım 2013 içinde, *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları*, Ankara 2014, ss. 552-574.

<sup>91</sup> Bunlar: Yeme, içme, cinsellik, giyim, konut, koku, işitme ve görme hazlarıdır. (Bkz. Fahri, s. 305.)

<sup>92</sup> Aristoteles, s. 213.

<sup>93</sup> Aristoteles, s. 133.

<sup>94</sup> John Herman Randall ve Justus Buchler. *Felsefeye Giriş*. (Çev. Ahmet Arslan), Ankara: Bigbang Yayınları, 2014, ss. 365-403. Ahlaksal ve Estetiksel Değerler Bölümü.

ifade edilebilmektedir. Câbirî, Haris el-Muhasibî'nin fâkih, kelimci ve mutasavvıfları eleştirirken Gazâlî gibi tekfir yanlısına düşmemesini olumlu görmektedir. Zira Gazâlî'nin, kendisinin de savunduğu bazı görüşlerden dolayı filozofları tekfir etmiş olması, ahlâkî zaaf meydana getirmiştir. Ahmed Bin Hanbel'in Muhasibî'yi dışlatıp yalnızlaştırdığını belirten Câbirî, Muhasibî'nin ahlâka farzı ayn, fıkha ise farzı kifaye dediğini, akıl kavramını da özgür iradeyi içerecek şekilde kullandığını kaydetmektedir.<sup>95</sup>

### 3.10. Determinizm Karşıtlığı

Nedensellik karşıtlığının felsefi temellerini kendisinde barındıran Atomculuk düşüncesi Demokritos tarafından temsil edilmiştir. Ona göre algıladığımız duyusal nitelikler gerçek değil, uzlaşımaldır<sup>96</sup> Modern dönemde Melebrance'in temsil ettiği Okasyonizm, atomculuktan beslenmektedir.<sup>97</sup> Hume, neden-sonuç arasındaki ilişkinin mantıksal bir zorunluluk içermediğini sadece olgusal bir gerçeklik olduğunu ve bunun da deney ve gözlemden kaynaklandığını belirtir.<sup>98</sup> Determinizmin olduğu yerde özgür iradenin de olabileceğini düşünen bağdaşırcılığı savunur.

Gazâlî'nin devlet görevi olarak üstlendiği Misyon ile kişisel görüşlerindeki farklılık onun görüşlerinin değerlendirilmesini olumsuz etkilemektedir. Örneğin bir yerde Determinizmi/sebebliliği reddederken başka yerde Determinizmi kabul etmektedir. Bu olguya dikkat çeken Batak, onun epistemik olarak nedenselliği değil onun zorunluluğunu reddettiği sonucuna varmaktadır. Gazâlî teolojik projesini Tehâfüt'ül-Felâsife'de ortaya koymakta ve nedenselliği reddetmektedir.<sup>99</sup> Gazali, evinde bir oğlan bırakıp eve döndüğünde bunun bir köpeğe dönüştüğüne ihtimal verilmesini ister.<sup>100</sup> Ateşin pamuğa değmesinde tek fâilin ateş olduğuna, gözlemden başka delil olmadığını düşünür.<sup>101</sup> Ama bunlar onun retorik tarzı bir fikri olup gerçek fikrini epistemik projesi olan Mi'yar'da<sup>102</sup> ortaya koymakta ve epistemik zeminde nedenselliği kabul etmektedir.<sup>103</sup>

Aslında sorun da bu noktada başlamaktadır. Teolojiyle epistemolojinin arasının açılmasıyla meydana getirilen bu çelişki, Câbirî'ye göre bir krizi işaret etmekte, düşünce ve bilim üretmeyi engellediği gibi değerler düzenini de hayattan koparmaktadır.<sup>104</sup> O sebepliliğin reddinin ahlâkî ve bilgisel zeminde ciddi sorunlar doğurduğundan buna yönelik eleştirilerini tüm eserlerine yaygınlaştırmıştır. İbn Rüşd, Aristoteles'in nedensellik konusundaki fikirlerini savunmuş ve

<sup>95</sup> Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, 692, 699.

<sup>96</sup> Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi-1*, ss. 49-51.

<sup>97</sup> Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (11. Basım), Ankara: Nobel Yayınları, 2016, s. 15.

<sup>98</sup> John Herman Randall, s. 290.

<sup>99</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, (Çev. Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981, s. 154.

<sup>100</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss. 159-168.

<sup>101</sup> Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, ss.160,161.

<sup>102</sup> Bkz. Gazâlî, *İlmin Ölçütü*, (Çev. A. Durusoy, H. Hacak), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 2013.

<sup>103</sup> Kemal Batak, "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize: Tanrı Dünya'da Fiilde Bulunabilir mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 20, Yıl: 2009, ss. 33-68. Tabiat yasalarını eleştiren Gazali, eğer şüphesini devam ettirmiş olsaydı yazara göre, tutarlı olabilirdi. Kuantum fiziği, Gazali'nin de savunduğu olasılıkçı bilimi mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün nedensellik olursa ancak bilim olabilir tezi de bu şartlarda tartışılır olmaktadır. Tabii bu Câbirî yaklaşımı için de böyledir.

<sup>104</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 272.

geliştirmiştir.<sup>105</sup> Zira o, 'bozulmamış' Aristoteles'e geri dönüşü savunmaktadır.<sup>106</sup> Câbirî de yaklaşım olarak İbn Rüşd çizgisinde ilerlemekte, aklın, bilginin, bilimin mümkün olması için sebepliliği savunmaktadır.

Sünnilik (burada Eş'arilik kastediliyor), hukuki düşünce alanında fâilin etkinliğini ve sorumluluğunu kabul etmesine rağmen Kelâmî sisteminde Tanrı'nın sınırsız gücü gölgesinde Determinizmi reddetmektedir. <sup>107</sup> Hukuk ve inanç arasında oluşturulan bu çelişik durumun, değer düzeni üzerinde doğurduğu tahribat(dogmatizm) önemli tespitlerden birisi olmuştur. Tedbirden kopuk kaderci inancı savunan kişilerin, ticari hayatta bu inanışlarına göre değil de özgür iradeyi savunan insanlar gibi hareket etmeleri de benzer bir çelişik örnektir.

### 3.11. Felsefe Karşıtlığı, Ahlâkı Zayıflatıyor.

Atalar, Gazâlî'nin Yunan filozoflarının fikirlerini çürütmeye çalışması örneğindeki gibi bugün de aydınların modernitenin fikirlerini çürütmeye çalışmaları gerektiğini belirtmektedir.<sup>108</sup> Câbirî ise modernleşmeyi kaçınılmaz bir süreç olarak görmekte, modern formda kendini ifade edemeyenlerin Marjinalleşme ve yok olma, hayattan çekilme tehlikesiyle yüz yüze kalacaklarını belirtmektedir. Gazâlî'nin yoğun felsefe eleştirilerinin düşünce hayatı üzerinde yaptığı tahribat Câbirî başta olmak üzere yaygın bir kabul görmüşken, benzer bir tutumun bugün modernite karşısında da alınmasını istemek garipseticidir. Gazâlî çağı ve sonrasında felsefe karşıtlığının yaygın bir tavır halini almasına rağmen aynı dönem ahlâk Literatürünün bu kadar yoğun bir şekilde Antik-Yunan ahlâkından etkilenmiş olması, Câbirî cephesinden geçiştirilemeyecek bir olgudur. Felsefe karşıtlığı, asıl yapılması gerekenin yani metodolojik bir temel oluşturularak değerlerin organize edilmesini zaafa uğratmış, hayatla değerler arasında kurulabilecek bağı ise kopartmıştır.<sup>109</sup>

Câbirî, mevcut edep ve ahlâk Literatürünün de içerisinde yer aldığı İslami kültürel birikimin tarihselliğine vurgu yapmakta, modern dünyada işlerliğinin olmadığını vurgulamaktadır. Çünkü bu anlayış lafız eksikli, irrasyonel yapısıyla İrfani geleneği temellendirmekte olup, Kur'an ve Sünnette içkin olan rasyonelliği kapatan bu anlayış terk edilmeli ve dînî metinler evrensel aklın ilkeleri doğrultusunda okunmalıdır. Câbirî epistemik kopuşun çağdaş açılımını ve temellerini aralamakta, geleneğin terki değil, geleneğin mevcut anlaşılma yönteminin terkinin amaç olduğunu belirtmektedir. Arap Ahlâk Literatürüne bu perspektifle yaklaşıldığında, eski yaşanmış örnekler temel alınarak çözüm aranmasının kısırlığa neden olduğunu söylemektedir.<sup>110</sup>

## SONUÇ

Câbirî, mevcut Arap kültürünü şekillendiren merkezi değeri akıl olarak tavsif etmekte ve 'Arap Ahlâkî Aklı' üzerinde, Fars, Antik-Yunan, "Saf Arap", sûfî, "Saf İslam" olarak beş etki alanı olduğunu vurgulamaktadır. Arap-İslam kültürü içerisinde bulunan ve İslami olarak yayılan birçok ahlâkî kuralın, aslında tutarlı bir yapı arz etmeksizin gelişigüzel derlenmesiyle oluşturulduğunu vurgulamaktadır. Yani Câbirî öncelikle epistemik kaynağın Yunan ve Fars ahlâkî gibi farklı değer düzenleri olmasına rağmen bu farklılığın örtülmesine itiraz etmekte

<sup>105</sup> Andrey Smırnov, "Nedensellik ve İslam Düşüncesi", (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 2010, s. 284.

<sup>106</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (çev. Lütfi Şimşek), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015, s.149.

<sup>107</sup> Fazlurrahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, s. 75.

<sup>108</sup> Kürşat Atalar, *Modernist Zihniyetin Kritiği*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2015, s. 9.

<sup>109</sup> Hanefî, ss. 92, 93.

<sup>110</sup> Coşkun, s. 45.

sonra da bunların siyasal gerekçeler ön planda tutularak, ayet ve hadislerle İslamileştirilmesine, harmanlanmasına karşı çıkmaktadır. Siyasetin ahlâkı şekillendirdiğini, geçmiş despotik iktidarların ahlâkî çürümüşlüğü en önemli sebeplerinden biri olduğunu belirtmektedir. Değer düzenlerinin siyasal gereksinimlerle ilişkisine yapılan güçlü atıf onun merkezi vurgularından birisidir.

Câbirî'nin demokrasi talebi özgür irade ve eylemde bulunma gücü temelinde gelişmekte olup, onun demokrasi talebi sadece siyasal değil ahlâkî de bir taleptir. Özgür iradeyi etkisizleştiren ve dışlayan yapıyı fıkhi, kelâmî, siyasi boyutlarıyla sergilemeye çalışmaktadır. O Ahlâk alanının nakille sınırlandırılıp akıl dışına itilmesine, kelimcilerin teolojik öncelikle yaklaşım felsefeyi kurban vermelerine eleştirel yaklaşmaktadır. Aslında Câbirî ahlâktan bahsedilebilmesi için özgür irade etme ve eylemde bulunma gücünün bulunmasını şart görür. Bu noktadan uzaklaşmayı ahlâkî sorun görür. Eş'ari'nin kesb teorisini, özgür iradeyle uyumlu görmesi, Mâturîdîliğin kesb teorisini işlememesi, Mu'tezile'nin insan özgürlüğünde cebr tavrına yakın olduğunu iddia etmesi gibi hususlar Câbirî açısından tartışmalı tespitler olmuştur. O itaatin ve iktidarın merkezde olduğu bir yapı yerine demokrasinin ve özgürlüğün kurucu değerler olduğu bir toplumsal yapı özlemi içerisinde olup Arap-İslâm kültürünü bu noktaya taşımak için makalemizde belirttiğimiz eleştirileri yapmaktadır.

#### KAYNAKÇA

Akyüz, Vecdi (2012), "Muhammed Âbid Câbirî'nin Çağdaş İslam Siyasi Düşüncesine Katkıları", *Türkiye Yazarlar Birliği Akademi Dergisi*, sayı: 4, yıl: 2, ss. 93-110.

Altıntaş, Ramazan, "İbn Rüşd'e Göre İrade Özgürlüğü", Doğu Batı İlişkilerinin Entelektüel Boyutu: Uluslararası İbn Rüşd Sempozyumu Bildiriler Kitabı 2. Cilt, 9-11 Ekim 2008, *Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, ss. 345-350.

Aristoteles (2015), *Nikomakhos'a Etik*. (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.

Atalar, Kürşad (2015), *Modernist Zihniyetin Kritiği: Câbirî'nin Kur'an Anlayışı ve Tefsir Yöntemi*, İstanbul: Pınar Yayınları.

Batak, Kemal (2009), "Doğa Yasalarının Zorunluluğu, İlahi Fiil ve Mucize: Tanrı Dünya'da Fiilde Bulunabilir mi?", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 20, ss. 33-68.

Bircan, Hasan Hüseyin (2001), *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İstanbul: İz Yayınları.

Bolay, Süleyman Hayri (2016), *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, (11. Basım), Ankara: Nobel Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (2016), *Arap Ahlâkî Aklı*, (çev. Muhammet Çelik), İstanbul: Mana Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (1997), *Arap Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba), İstanbul: İz Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (2000), *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Muhammed Âbid Câbirî (1997), *İslam'da Siyasal Akıl*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Câbirî, Muhammed Âbid (2011), *Yeniden Yapılanma*, (çev. Ali İhsan Pala, M. Şirin Çıkar), İstanbul: Denge Yayınları.



- Cevizci, Ahmet (2014), *Etik, Ahlâk Felsefesi*, (1. Basım), İstanbul: Say Yayınları.
- Cihan, A. Kamil (1999), "İbn Rüşd'ün Özgürlük Anlayışına Genel Bir Bakış", *Felsefe Dünyası Dergisi*, sayı: 29, s. 67-70.
- Coşkun, Muhammed (2014), *Câbirî ve Tefsir Anlayışı: Kur'an Yorumunda Yeni Bir Ufuk*, İstanbul: Fikir Yayınları.
- Çağrı, Mustafa (2006), *İslam Düşüncesinde Ahlâk*, (3. Basım), İstanbul: Dem Yayınları.
- Ebu Zehra, Muhammed (1983), *İslam'da Siyasi, İtikadi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, (Çev. Hasan Karakaya, Kerim Aytekin), İstanbul: Hisar Yayınevi.
- Esed, Muhammed (1999), *Kur'an Mesajı: Meal Tefsir-1*, (Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yayınları.
- Fahri, Macid (2014), *İslam Ahlâk Teorileri*, (çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan), İstanbul: Litera Yayınları.
- Fazlurrahman (2015), *İslam Felsefesi ve Problemleri*, (çev. Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az), Ankara: Otto Yayınları.
- Gazâlî (1981), *Filozofların Tutarsızlığı*, (çev. Bekir Karlığa), İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Gutas, Dimitri (2015), *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, (çev. Lütfi Şimşek), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Hanefi, Hasan ve M. A. Câbirî (2014), *Doğu Batı Tartışmaları*, (çev. Muhammed Coşkun), İstanbul: Mana Yayınları.
- Kenny, Anthony (2011), *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi-1: Antik Felsefe*, (çev. Serdar Uslu), İstanbul: Küre Yayınları.
- Maturidi, Ebu Mansur(2014), *Kitabü't-Tevhid: Açıklamalı Tercüme*, (Çev. Bekir Topaloğlu), İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Özafşar, Mehmet Emin vd. (ed., 2017)), *Hadislerle İslam-3*, (4. Basım), İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Özturan, Hümeysra (2013), *Akıl ve Ahlâk: Aristoteles ve Farabî'de Ahlâkın Kaynağı*. (1. Basım), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Randall, John Herman ve Justus Buchler (2014), *Felsefeye Giriş*, (çev. Ahmet Arslan), Ankara: Bigbang Yayınları.
- Smirnov, Andrey (2010), "Nedensellik ve İslam Düşüncesi", (çev. Fethi Kerim Kazanç), *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sayı: 1, ss. 277-293.
- Ulukütük, Mehmet (2014), "Câbirî ve İslam Düşüncesini Okumasının Ana Hatları", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kasım 2013, Ankara: *Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları*, ss. 552-574.
- Ülken, Hilmi Ziya (1957), *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Yılmaz, Mustafa Selim (2008), "Din Siyaset İlişkisi Bağlamında M. A. El-Câbirî'nin Geleneğe Yönelttiği Eleştiriler", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 11, Sayı:32, ss. 215-227.

## İCMÂ'NİN ŞARTLARI BAĞLAMINDA RÂZÎ VE ÂMİDÎ'NİN İHTİLAF ETTİĞİ KONULARDA SÜBKÎ'NİN TERCİHLERİ

Mohamad Nadeem ALHAJ RABIE

الباحث: محمد نديم الحاج ربيع

### Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi/Research Article

Geliş Tarihi/Received:30 Ekim/October 2018

Kabul Tarihi/Accepted:13 Aralık/December 2018

Yayın Tarihi/Published: Aralık/December 2018

Yayın Sezonu/Pub Date Season: Aralık/December

### Özet

Bu araştırmada fıkıh usulü alanındaki kitap telif yöntemlerinden kelimciler yöntemi üzerine hicri yedinci asırda ortaya çıkmış olan Râzî ve Âmidî mekteplerine göre icmanın şartlarındaki ihtilaflar konusu ele alındı. Bu iki imam, daha önceki dönemde fıkıh usulüne dair yazılmış olan bütün sözleri, istidlalleri ve tartışmaları kendilerine has bir yöntemle özetlemiş ve bazı tercihlerde bulunmuşlardır. Bu iki mektep üzerinde durulması gereken önemli konularda ihtilaf etmiştir ve her ikisinin de kendi metodlarını uygulayan, yollarından giden tâbileri olmuştur.

Bu iki imamın ardından, hicri 8. asırda yetişmiş olan İmam Taceddin es-Sübki, iki ekolün de kitaplarına vakıf olup *Cem'u'l-cevâmi'* adlı kitabını telif etmiştir. Sübki bu kitabında, usul ilmindeki üstün yeteneği ile Âmidî ve Râzî'nin sözlerinden dikkatle incelenmeyi hak eden önemli seçmeler yapmıştır. Bu araştırmada ele alınan konu da budur.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh usulü, kelam, İcmânın Şartları, Râzî, Âmidî, Sübki.

### اختيارات الإمام السبكي على المسائل التي اختلف فيها الإمامان الرازي والآمدني

### ملخص البحث:

يتحدث البحث عن الخلافات في شروط الإجماع عند مدرستين من أهم مدارس التأليف في أصول الفقه على طريقة المتكلمين في القرن السابع الهجري، هما: مدرستا الإمامين الرازي والآمدني اللذين لخصا الكتب المشهورة في طريقة المتكلمين، وعنياً بجمع الأقوال، والاستدلالات والمناقشات، ثم انتهج كل منهما مدرسة خاصة به في الطرح والاستدلال والمناقشة والترجيح، فاختلفا في مسائل مهمة تستحق الوقوف عليها، وكان لكل واحد منهما أتباع انتهجوا طريقته، وسلخوا مسلكه.

ثم جاء بعدهما في القرن الثامن الهجري أحد الأئمة الكبار المخضرمين في علم الأصول، وهو الإمام تاج الدين السبكي، الذي اعتنى بكتب المدرستين، ثم ألف كتاباً خاصاً به، انتقى فيه من أقوالهما خلاصة ما وصلت إليه قريحته في الأصول، فكانت ترجيحاته بحق ترجيحات تستحق تسليط الضوء عليها في أصول المتكلمين، وهو ما قدمه هذا البحث.

**الكلمات المفتاحية:** أصول الفقه، علم الكلام، شروط الإجماع، مسائل خلافية، الرازي، الآمدني، السبكي.

الحمد لله فاطر السماوات والأرضين، هادي الناس إلى طريق الحق المبين، بواسطة خير المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ليوصلهم إلى الجنة بهذا الدين المكين، وبعد:

فإن علم أصول الفقه من أشرف العلوم وأعظمها فائدة، كيف لا وهو الذي يضع الضوابط والقواعد التي تحدد للفقيه أطر استنباط الأحكام، وينتقل بالعالم من التقليد إلى الاجتهاد، وقد اهتم العلماء بعلم أصول الفقه اهتماماً كبيراً، وأكثروا من التأليف والتدوين فيه، وكانت لهم مدارسهم ومناهجهم المتنوعة، فتنوعت طرائقهم في التأليف.

ولعل من أبرز العلماء الذين اهتموا بعلم أصول الفقه في القرن السابع الهجري الإمامين الرازي (ت: 606هـ) والأمدي (ت: 631هـ) من خلال كتابيهما (المحصول) و(الإحكام)، فلخصا الكتب الأربعة المشهورة في طريقة المتكلمين، وعنّياً بجمع الأقوال، والاستدلال والمناقشات، وسلك كل واحد منهما طريقه الخاص في التأليف، وأسس مدرسة أصولية متميزة عن الأخرى، فكان أن انقسمت مدرسة المتكلمين إلى مدرستين هما: مدرسة الرازي ومدرسة الأمدي.

وأصبح لكل مدرسة أتباع يُعززون إليها، وتالیف تنهج نهجها، من أهمهم: تاج الدين الأرموي (ت: 653هـ) الذي اختصر (المحصول) في (الحاصل)، ثم البيضاوي (ت: 685هـ) الذي اختصر (الحاصل) في (منهاج الوصول).

وكذلك ابن الحاجب (ت: 646هـ) الذي اختصر (الإحكام) في (منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل)، ثم اختصره أيضاً في كتاب (مختصر المنتهى).

ثم تكاثرت شروح الأصوليين وتعليقاتهم على هذين المختصرين، وكان للإمام تاج الدين السبكي (ت: 771هـ) في القرن الثامن الهجري شرحان نفيسان لهذين المختصرين هما: (رفع الحاجب عن ابن الحاجب) و(الإبهاج في شرح المنهاج)، ثم بعد ذلك ألف التاج متنّاً مختصراً بديعاً، جمعه من قرابة مائة مصنف، وهو (جمع الجوامع)، ألفه في مرحلة متقدمة من عمره، وذلك بعد أن اكتملت شخصيته الأصولية، فأراد منه أن يحتوي خلاصة ما توصلت إليه قريحته من آراء ومسائل أصولية.

ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث من خلال عرض ترجيحات الإمام السبكي -أحد المؤلفين المكثرين في أصول الفقه- في المسائل التي اختلف فيها إماما مدرستي المتكلمين.

وكان الهدف الرئيس من ذلك فتح الباب من أجل تسليط الضوء على آراء أحد أهم الأئمة الأصوليين، وخاصة أن آراءه تلك كان قد دوتها بعدما شرح مختصرَي (المنتهى) و(المنهاج)، فكان أن جمع في كتابه (جمع الجوامع) خلاصة ما توصلت إليه قريحته من مسائل وآراء أصولية.

هذا وأسأل الله سبحانه وتعالى أن ينفعني والمسلمين بهذا العمل، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعل دربنا مكللاً بالإخلاص، وأن يغفر لي زللي وذنبي وخطئي، إنه أعظم مسؤول، وأكرم مأمول.

## المبحث الأول: التعريف بأعلام البحث

لا بد لنا قبل البدء بالمسائل المُختلف فيها في هذا الباب من التعريف ولو بنبذة قصيرة عن الأئمة المُختارين في البحث على النحو التالي:

### المطلب الأول: التعريف بالإمام فخر الدين الرازي (ت: 606هـ)

اسمه أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين، الطبرستاني الأصل الرازي المولد، الملقب بفخر الدين، شافعي المذهب.

ولد في الخامس والعشرين من شهر رمضان بالري سنة أربع وأربعين وخمسمائة من الهجرة 544 هـ.

أتقن علوماً كثيرة، وبرع فيها، فقصده العباد من سائر البلاد، وكان لقبه عند كثير من علماء الشافعية ب(الإمام).

من مصنفاته: في علم أصول الفقه: المحصول، والمعالم، والمنتخب من المحصول. وفي علم التفسير: مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير. أما في علم الكلام فله الأربعين في أصول الدين، والبيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان. وفي الفقه: شرح الوجيز للإمام الغزالي، وفي النحو: شرح المفصل للزمخشري. توفي الإمام الرازي يوم الاثنين سنة ست وستمائة 606هـ بمدينة هراة رحمه الله تعالى<sup>(1)</sup>.

### المطلب الثاني: التعريف بالإمام سيف الدين الأمدي (ت: 631هـ)

هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، فقيه أصولي، وكان يلقب بسيف الدين الأمدي.

(1) انظر: ابن خلكان البرمكي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار صادر، 1900م، 248/4-252؛ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطنجاوي - د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء التراث العربي - فيصل عيسى البابي الحلبي، 81/8-86؛ ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية، تحقيق: د. عبد الحافظ عبد العليم خان، (الطبعة الأولى)، بيروت: عالم الكتب، 1407هـ، 65/2-67؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، (الطبعة الخامسة عشر)، بيروت: دار العلم للملايين، 2002، 313/6.

ولد سنة (551) هـ بمدينة أمد وتعلم بها القرآن، كان في البداية حنبلي المذهب، ثم انتقل إلى المذهب الشافعي وبرع في الكلام والفلسفة والأصول والعلوم العقلية.

سكن بغداد والشام ومصر، فتعلّم فيها وعلم، ثم استقر آخر عمره في مدينة حماة بسوريا، ثم انتقل إلى دمشق وتوفي فيها سنة 631هـ، ودفن بسفح جبل قاسيون بدمشق رحمه الله تعالى.

من مصنفاته: في أصول الفقه: الإحكام في أصول الإحكام. وفي علم الكلام: أبحار الأفكار، وغاية المرام في علم الكلام، والمآخذ على المطالب العالية. أما في الفلسفة والمنطق فله: دقائق الحقائق، والمبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، وغيرها من الكتب كثير<sup>(2)</sup>.

#### المطلب الثالث: التعريف بالإمام تاج الدين السبكي (ت: 771هـ)

هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تاج الدين، أبو نصر بن الإمام شيخ الإسلام تقي الدين السبكي.

ولد بالقاهرة سنة 727هـ وتلقى العلم في مصر من جماعة، ثم انتقل إلى دمشق مع والده وتلقى العلم فيها من والده ومن غيره.

كان طلق اللسان، قوي الحجة، عالماً بالفقه والأصول، بارعاً في الحديث والأدب والعربية.

من تصانيفه: في أصول الفقه: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، وشرح منهاج البيضاوي، وكتاب جمع الجوامع. وفي الطبقات، له: طبقات الشافعية الكبرى، والطبقات الوسطى، والطبقات الصغرى.

توفي في دمشق شهيداً بالطاعون في ذي الحجة سنة إحدى وسبعين وسبعمائة 771هـ عن أربعين سنة، رحمه الله تعالى<sup>(3)</sup>.

#### المبحث الثاني: المسائل التي اختلف فيها الإمامان الرازي والآمدي في باب شروط الإجماع واختيارات السبكي فيها

اختلف الرازي والآمدي إماما مدرسة المتكلمين، في باب شروط الإجماع في أربعة مسائل على النحو التالي:

#### المسألة الأولى: هل يُشترط انقراض العصر في انعقاد الإجماع؟

##### تمهيد:

إذا انعقد الإجماع على مسألة ثم انقراض العصر ومات جميع من أجمع على المسألة دون أن يتغير رأي العلماء المجمعين، فالإجماع صحيح اتفاقاً، أما إذا لم ينقرض العصر بعد، فهل ينعقد الإجماع وتحرم مخالفته، أم يشترط انقراض العصر حتى ينعقد؟ للعلماء في هذه المسألة ثلاثة أقوال كما سيأتي.

#### المطلب الأول: أقول العلماء في المسألة:

##### القول الأول:

انقراض العصر لا يشترط لصحة الإجماع، فمتى حصل هذا الإجماع انعقد ولو لم ينقرض العصر، وهذا هو قول جمهور العلماء<sup>(4)</sup>.

وقد وافق الإمام فخر الدين الرازي قول الجمهور فقال: "انقراض العصر غير معتبر عندنا في الإجماع، خلافاً لبعض الفقهاء والمتكلمين..."<sup>(5)</sup>.

##### القول الثاني:

أنه يشترط انقراض العصر من أجل انعقاد الإجماع، وهذا الظاهر من قول الإمام أحمد (ت: 241هـ)<sup>(6)</sup>، واختاره بعض الشافعية<sup>(7)</sup>، و أبو علي الجبائي (ت: 303هـ) من المعتزلة كذلك<sup>(8)</sup>.

(2) انظر: ابن جلكان، وفيات الاعيان، 293/3-294؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، 306/8-307؛ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 79/2-80؛ الزركلي، الأعلام، 332/4.

(3) انظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 104/3-106؛ الزركلي، الأعلام، 184/4-185.

(4) انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ، 41/2؛ أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، (الطبعة الثانية)، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995/1415، ص473؛ أبو الخطاب الكلوزاني، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة - محمد بن علي بن إبراهيم، (الطبعة الأولى)، جامعة أم القرى، 1985/1406، 335/1؛ سيف الدين الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، (الطبعة الأولى)، الرياض: دار الصميعي، 2003م، 335/1.

(5) فخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، (الطبعة الثالثة)، مؤسسة الرسالة، 1997/1418م، 147/4.

(6) انظر: القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المبارك، (الطبعة الثانية)، 1410هـ/1990م، 1095/4؛ الكلوزاني، التمهيد، 346/3.

(7) انظر: الأمدي، الإحكام، 256/1.

### القول الثالث:

أنه إن كان الإجماع قولياً لم يشترط فيه انقراض العصر، وإن كان حصوله بسكوت جماهير العلماء على قول واحد منهم من غير إبداء نكير عليه، فهذا النوع يشترط في انعقاده انقراض العصر خالياً عن إظهار الإنكار، وهذا هو قول أبي إسحاق الأسفراييني (ت: 418هـ)، وطائفة من الأصوليين<sup>(9)</sup>، واختاره الإمام سيف الدين الأمدى، حيث قال:

"ومن الناس من فصل، وقال: إن كان قد اتفقوا بأقوالهم أو أفعالهم أو بهما لا يكون انقراض العصر شرطاً، وإن كان الإجماع بذهاب واحد من أهل الحل والعقد إلى حكم، وسكت الباقي عن الإنكار مع اشتهاه فيما بينهم فهو شرط، وهذا هو المختار"<sup>(10)</sup>.

### المطلب الثاني: اختيار الإمام السبكي:

وافق قول الإمام السبكي قول جمهور العلماء في هذه المسألة كما وافقهم الإمام الرازي، إذ رأى أن انقراض العصر لا يشترط في صحة الإجماع سواء كان هذا الإجماع سكوتياً أم لم يكن، باعتبار عمومية الأدلة وعدم تخصيصها بانقراض العصر.

وفي ذلك يقول في كتابه (جمع الجوامع): "انقراض العصر لا يشترط"<sup>(11)</sup>.

### المطلب الثالث: الأدلة:

#### أ- أدلة الفريق الأول:

استدل الفريق الأول من الجمهور على عدم اشتراط انقراض العصر لصحة الإجماع فيما يلي:

#### ■ الدليل الأول:

أدلة حجية الإجماع التالية:

- قوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) [النساء: ١٥].

- قوله تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) [آل عمران: ١١٠].

- قوله صلى الله عليه وسلم: (إن الله لا يجمع أمتي على ضلالة)<sup>(12)</sup>.

وجه الدلالة: أن هذه الأدلة التي ذكرها الأصوليون دليلاً على الإجماع لم تفرق بين انقراض العصر أو عدمه، فتبقى على عمومها<sup>(13)</sup>.

#### ■ الدليل الثاني:

أننا لو شرطنا أن ينقرض العصر لأدى ذلك إلى تعذر حصول الإجماع؛ لأن علماء العصر الأول لن ينقرضوا حتى يلحق بهم من بلغ رتبة الاجتهاد من علماء العصر الثاني، وهكذا فلا يعقد إجماع أبداً<sup>(14)</sup>.

#### ب- أدلة الفريق الثاني:

استدل من اشترط انقراض العصر لصحة الإجماع بأدلة منها:

#### ■ الدليل الأول:

قوله تعالى: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا) [البقرة: ١٤٣].

ووجه دلالة الآية: أن الله عز وجل قد جعلهم شهداء على الناس، والمعنى أن قولهم حجة على غيرهم، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم حجة عليهم، فلو لم نشترط انقراض العصر لكان قولهم حجة على أنفسهم فلا يجوز لهم الرجوع عنه، وهذا يخالف ظاهر الآية<sup>(15)</sup>.

#### ■ الدليل الثاني:

(8) انظر: المعتمد، أبو علي الجبائي 70/2.

(9) انظر: عبد الملك الجويني، البرهان، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1418، 286/1؛ الأمدى، الإحكام، 335/1.

(10) الأمدى، الإحكام، 335/1.

(11) تاج الدين السبكي، جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، (الطبعة الثانية)، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003/1424، ص77. وانظر أيضاً: تاج الدين السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض-الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: عالم الكتب، 1419/1999م، 220/2.

(12) أخرجه الترمذي وقال: "هذا حديث غريب من هذا الوجه"، أخرجه في كتاب الفتن/باب: ما جاء في لزوم الجماعة، 466/4 برقم (2167)؛ وأخرجه ابن ماجه بلفظ: (إن أمتي لا تجتمع على ضلالة)، في كتاب الفتن/باب: السواد الأعظم، 1303/2 برقم (3950).

(13) انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، 42/2؛ الرازي، المحصول، 147/4.

(14) انظر: الرازي، المحصول، 147/4؛ الأمدى، الإحكام، 237-236/1.

(15) انظر: القاضي أبو يعلى، العدة، 1098/4؛ الرازي، المحصول، 150/4؛ الأمدى، الإحكام، 338/1.

أن بعض الصحابة رجعوا عن بعض أقوالهم التي حصل الاتفاق عليها، وهذا دليل على أن الانقراض شرط لصحة الإجماع، وإلا لما جاز لهم الرجوع عن أقوالهم<sup>(16)</sup>، ومن ذلك: أن شارب الخمر كان يُحدُّ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وزمنا من خلافة عمر أربعين جلدًا، ثم جلد عمر ثمانين جلدًا<sup>(17)</sup>.

ج-أدلة الفريق الثالث:

استدل القائلون باشتراط انقراض العصر في الإجماع السكوتي فقط، بأن أهل الاجتهاد إذا اتفقوا على حكم حادثة بالقول أو بالفعل أو بهما معاً فإن الإجماع هنا ينعقد؛ لأن العصمة تحصل لهم بمجرد حصول الاتفاق، دون أن يتوقف ذلك على انقراض العصر، أما لو سكت المجتهد ولم يُظهر موافقة للإجماع فلعله يكون في حال النظر في المسألة ولم يظهر له رأي بعد، فإن أظهر المخالفة جاز له ذلك، وإن مات دون أن يُظهر المخالفة عُلم أنه موافق لهم، وحينئذٍ ينعقد الإجماع.

المطلب الرابع: الترجيح:

بعد استعراض أدلة العلماء في المسألة نجد أن قول الجمهور مرجحاً في هذه المسألة، لأن عموم أدلة الإجماع لم تشترط انقراض العصر فيه، ولأنه قد ينشأ علماء العصر الآخر قبل وفاة علماء العصر الأول مما يؤدي إلى تعذر انعقاد الإجماع.

المسألة الثانية: هل يُشترط حصول الإجماع عن مُستند؟

تمهيد:

هل يُشترط في الإجماع الحاصل أن يستند إلى دليل، أم يجوز أن يوقَّع الله المجمعين لاختيار الصواب وإن لم يستند قولهم إلى دليل؟ اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال.

المطلب الأول: أقول العلماء في المسألة:

القول الأول:

يُشترط في الإجماع الحاصل أن يستند إلى دليل، فلا يصح الإجماع إلا بمستند ودليل يوجب الأخذ به، وهذه القول هو مذهب الجمهور<sup>(18)</sup>، بما فيهم الإمام الرازي حيث قال: "لا يجوز حصول الإجماع إلا عن دلالة وأمرة"<sup>(19)</sup>.

القول الثاني:

أنه لا يُشترط في الإجماع الحاصل أن يستند إلى دليل، بل يصح الإجماع بغير دليل يوجب الأخذ به، بأن يوفقه الله أن يجتمعوا على صواب دون مستند، وهذا القول نقله القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: 415هـ) عن قوم<sup>(20)</sup>، ونسبه الإمام الأمدي إلى طائفة شاذة<sup>(21)</sup>.

القول الثالث:

التوقف، وهو ما رآه الإمام الأمدي حيث قال: "وإذا عرف ضعف المأخذ من الجانبين فالواجب أن يقال إنهم إن أجمعوا عن غير دليل، فلا يكون إجماعهم إلا حقا ضرورة استحالة الخطأ عليهم، وأما أن يقال إنه لا يتصور إجماعهم إلا عن دليل أو يتصور، فذلك مما قد ظهر ضعف المأخذ فيه من الجانبين"<sup>(22)</sup>.

المطلب الثاني: اختيار الإمام السبكي:

اختار الإمام السبكي مذهب الفريق الأول في هذه المسألة، موافقاً بذلك الإمام الرازي وجمهور العلماء، إذ قال في معرض حديثه عن الإجماع: "ولا بد له من مستند"<sup>(23)</sup>.

المطلب الثالث: الأدلة:

(16) انظر: الرازي، المحصول، 148/4-149؛ الأمدي، الإحكام، 338/1.  
(17) أخرجه البخاري، كتاب الحدود/باب الضرب بالجريد والنعال 158/8 برقم (6779)؛ وأخرجه مسلم، كتاب الحدود/باب حد الخمر 1331/3 برقم (1706).  
(18) انظر: صفي الدين الأرموي، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: د.صالح سليمان اليوسفي-د.سعيد بن سالم السويح، (الطبعة الأولى)، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1416هـ/1996م، 2633/6؛ عبد الرحيم الإسني، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1420هـ/1999م، ص299.  
(19) الرازي، المحصول، 187/4.  
(20) أبو الحسين البصري، المعتمد، 56/2.  
(21) الأمدي، الإحكام، 342/1.  
(22) المصدر السابق 345/1.  
(23) السبكي، جمع الجوامع، ص78، وانظر أيضا له: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، 224-223/2.

#### أ- أدلة الفريق الأول:

استدل الفريق الأول المشترطون للمستند بما يلي:

##### ■ الدليل الأول:

الأمة علماء أجمع خطأ وضلالة، فلو دليل بلا الله دين في القول خطأ، لأنَّ دليل غير من الإجماع حصول أنَّ أجمعت ما متى الأمة عن الخطأ تنفي الإجماع الخطأ، وأدلة حجّية على مجموع فإنهم دليل إلى يستند لا قول على لها<sup>(24)</sup>. العصمة وثبت

##### ■ الدليل الثاني:

القياس على النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه لا يقول إلا عن وحي ودليل، قال تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* ٣\* إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ) [النجم: ٣ - ٤]، وكذلك المجمعون أولى ألا يقولوا وألا يُجمعوا على حكم إلا عن دليل ومستند اعتمدوا عليه، لأن قوله صلى الله عليه وسلم أقوى من قول الأمة وكذلك حاله<sup>(25)</sup>.

##### ■ الدليل الثالث:

يقول أن - أ مفرد - منهم أيضاً مجتهد لكل دليل، لجاز على الاعتماد دون يُجمعوا أن الأمة لمجتهدى جاز لو يحصل للواحد منها مفرداً ولا فرق، كلّها، قد للأمة الحاصل التوفيق دليل؛ لأن غير من وحينئذ يتساوى قول المجمعين بقول الواحد، ولا شك في بطلان هذا الكلام<sup>(26)</sup>.

##### ■ الدليل الرابع:

واعتباره به العمل يمكن فلا وعند ذلك الشرع، من بكونه الجزم يمكننا لا فإننا دليل إلى يستند لم إن القول هذا أن إجماعاً<sup>(27)</sup>.

#### ب- أدلة الفريق الثاني:

##### ■ الدليل الأول:

إن عصمة الأمة عن الخطأ قد ثبتت بالدليل، فمتى اتفقت الأمة على قول فحينئذ لا بد أن يكون صواباً، سواء استند إلى دليل أم لم يستند<sup>(28)</sup>.

##### ■ الدليل الثاني:

إذا قلنا إن الإجماع لا ينعقد إلا عن دليل وحجة، فإن الحجّة عند ذلك ستكون هي هذا الدليل وليس الإجماع، ولن يكون هنالك داع إلى الإجماع<sup>(29)</sup>.

#### ج- أدلة الفريق الثالث:

سبق أن ذكرنا أن الفريق الثالث قد توقف عند المسألة بسبب ضعف أدلة الفريقين.

#### المطلب الرابع: الترجيح:

مما سبق نلاحظ رجحان قول الجمهور الذين اشترطوا حصول الإجماع مستنداً إلى دليل، وقوة أدلتهم، في مقابل أدلة الفريق الثاني.

وهو القول الذي اختاره الإمامان الرازي والسبكي رحمهما الله تعالى.

#### المسألة الثالثة: هل يُشترط موافقة العوام في الإجماع؟

##### تمهيد:

بما أن ألفاظ (أمة) و(المؤمنين) التي تُثبت حجّية الإجماع هي ألفاظ عامة يحتمل أن تشمل جميع أفراد الأمة ويحتمل أن تُخصص، فقد اختلف العلماء في اشتراط موافقة العوام في انعقاد الإجماع على ثلاثة أقوال:

##### المطلب الأول: أقول العلماء في المسألة:

##### القول الأول:

أنه لا يشترط موافقة العوام ولا مخالفتهم لانعقاد الإجماع أو عدم انعقاده، وهذا هو قول جمهور العلماء<sup>(30)</sup>، وهو القول الذي اختاره الإمام الرازي حيث قال في (المحصول): "المسألة الثالثة: لا عبرة بقول العوام..."<sup>(31)</sup>.

(24) انظر: الرازي، المحصول، 188/4؛ الأمدي، الأحكام، 343/1.

(25) انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، 242/2؛ الكلوزاني، التمهيد، 286/3.

(26) انظر: أبو الحسين البصري، المعتمد، 242/2؛ الكلوزاني، التمهيد، 286/3؛ الأمدي، الأحكام، 342/1.

(27) انظر: الأمدي، الأحكام، 344/1؛ الأرموي، نهاية الوصول، 2636/6.

(28) انظر: سليمان الطوفي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، (الطبعة الأولى)، 118/3، 1407/1987م.

(29) انظر: المصدر السابق 119/3.

### القول الثاني:

أنه يُعْتَدُّ بقول العوام في الإجماع، نُقِلَ ذلك عن بعض المتكلمين<sup>(32)</sup>، وهو اختيار الإمام الأمدي، حيث قال: "ذهب الأكثرون إلى أنه لا اعتبار بموافقة العامي من أهل الملة في انعقاد الإجماع ولا بمخالفته، واعتبره الأقلون، وإليه ميل القاضي أبي بكر، وهو المختار"<sup>(33)</sup>.

ثم إن الإمام الأمدي بين أثر دخول العوام في الإجماع بحيث إنه إذا اعتبر قولهم فالإجماع قطعي، وإذا لم يعتبر فهو حجة ظنية. يقول في المسألة:

"وبالجملة، فإن هذه المسألة اجتهادية، غير أن الاحتجاج بالإجماع عند دخول العوام فيه يكون قطعياً وبدونهم يكون ظنياً..."<sup>(34)</sup>.

### القول الثالث:

أن قول العوام يُعْتَدُّ به في المسائل المشهورة كوجوب الصلاة، وحلّ البيع، وتحريم الربا، ولا يُعْتَدُّ به في المسائل التي اختص العلماء بمعرفتها، كتحریم الجمع بين المرأة وعمتها، وهو قول بعض الأصوليين<sup>(35)</sup>.

### المطلب الثاني: اختيار الإمام السبكي:

نلاحظ من خلال تعريف الإمام السبكي للإجماع أن قوله يوافق قول الإمام الرازي -وهو قول الجمهور- إذ قال: "هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر، على أي أمر كان، فُعْلم اختصاصه بالمجتهدين"<sup>(36)</sup>.

أما الإمام الرازي فقد ذهب -كما رأينا- إلى أن موافقة العوام للمجتهدين في الإجماع معتبر في قطعيتها، وإلا كان حجة ظنية بدونهم.

### المطلب الثالث: الأدلة:

#### أ- أدلة الفريق الأول:

استدل جمهور العلماء على عدم اشتراط قول العوام في الإجماع بما يلي:

#### ■ الدليل الأول:

قوله تعالى: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ) [آل عمران: 18].

وجه الدلالة: أن الله عز وجل اعتبر قول أولي العلم أي العلماء في أمر عظيم وهو الشهادة، دون اعتبار قول العامة، فدل ذلك على عدم اعتبار قول غير العلماء في أمور الدين.

#### ■ الدليل الثاني:

أن الصحابة أجمعوا على عدم اعتبار قول العامة في الإجماع، وأنه لا يلتفت إلى قولهم لا موافقة ولا مخالفة، فلو اعتبرنا نحن قولهم فإننا بذلك نخالف الإجماع، وهذا لا يجوز<sup>(37)</sup>.

#### ■ الدليل الثالث:

يجب على العامي تقليد العلماء والرجوع إلى أقوالهم، وليس له الانفراد بقوله، فمن كانت هذه صفته فلا اعتبار بقوله، وقد وردت أدلة كثيرة تأمر العوام الرجوع إلى العلماء، وتحريم عليهم القول بالهوى بلا دليل<sup>(38)</sup>.

#### ■ الدليل الرابع:

إن قول العامي لا يستند إلى دليل، فلو قال قولا يُخالف فيه أهل الاجتهاد فإننا نقطع بخطأ هذا القول؛ لأنه صدر عن جهل وليس عن نظر واجتهاد؛ والسبب في ذلك أن العامي لا يملك آلة النظر، ومثل هذا مقطوع بخطئه فلا تأثير لقوله في الإجماع<sup>(39)</sup>.

#### ب- أدلة الفريق الثاني:

استدل القائلون باعتبار قول العامة في الإجماع بما يلي:

(30) انظر: الأرموي، نهاية الوصول، 2648/6؛ الطوفي، شرح مختصر الروضة، 31/3؛ السبكي، جمع الجوامع، ص76.

(31) الرازي، المحصول، 196/4.

(32) انظر: الرازي، المحصول، 196/4؛ الأمدي، الأحكام، 299/1؛ السبكي، جمع الجوامع، ص76.

(33) الأمدي، الأحكام، 299/1.

(34) المصدر السابق 299/1-301.

(35) انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، 35/3.

(36) السبكي، جمع الجوامع، ص76.

(37) انظر: الرازي، المحصول، 197/4؛ الأمدي، الأحكام، 299/1؛ الأرموي، نهاية الوصول، 2650/6.

(38) انظر: الأمدي، الأحكام، 299/1.

(39) انظر: الرازي، المحصول، 197/4؛ الأمدي، الأحكام، 299/1.



■ **الدليل الأول:**

- قوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) [النساء: ١١٥].
  - قوله تعالى: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) [آل عمران: ١١٠].
- فإن هذه الأدلة يدخل تحتها العوام، وهي شاملة لهم، لأنهم من ضمن (المؤمنين) ومن ضمن (الأمّة)، فلا بد إذن من اعتبار وفاقهم.

■ **الدليل الثاني:**

أنه لا يمتنع أن تثبت العصمة للأمة كلها علماء وعامة، ولا يلزم من ثبوت العصمة لكل ثبوتها للبعض وهم العلماء<sup>(40)</sup>.

**المطلب الرابع: الترجيح:**

بعد بيان الأدلة وعرضها نلاحظ أن الراجح من هذه الأقوال هو قول الجمهور، وهو ما اختاره الإمامان الرازي والسبكي، إذ أن قول العوام في الإجماع لا يُعتبر بسبب عدم امتلاكهم لألة الاجتهاد، فيكون قولهم في الإجماع عن غير دليل.

**المسألة الرابعة: قول الفقيه الحافظ للفروع هل يُعتبر في الإجماع؟**

**تمهيد:**

اتفق العلماء على أن الشخص إذا كان عالماً بأصول الفقه وفروعه فقولته معتبر في الإجماع<sup>(41)</sup>، أما الفقيه الذي يحفظ الفروع فقط، ولا يعرف الأصول فهل يُعتبر قوله؟ اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

**المطلب الأول: أقول العلماء في المسألة:**

**القول الأول:**

أن الفقيه الذي يعرف الفروع لكنه ليس بأصولي لا يُعتد بقوله في الإجماع، وهذا هو قول جمهور الأصوليين<sup>(42)</sup>، وفيهم الإمام الرازي الذي قال: "ولا عيرة أيضاً بالفقيه الحافظ للأحكام والمذاهب إذا لم يكن متمكناً من الاجتهاد"<sup>(43)</sup>.

**القول الثاني:**

أن الفقيه الذي يحفظ الفروع يُعتد بقوله في انعقاد الإجماع، وهو رأي بعض الأصوليين، واختاره الإمام الأمدي فقال: "وعلى هذا فمن قال بإدخال العوام في الإجماع قام بإدخال الفقيه الحافظ لأحكام الفروع فيه وإن لم يكن أصولياً"<sup>(44)</sup>.

**المطلب الثاني: اختيار الإمام السبكي:**

اختار الإمام السبكي عدم اعتبار قول الفقيه الحافظ للفروع فقط في الإجماع موافقاً بذلك مذهب الجمهور وفيهم الإمام الرازي.

قال الإمام السبكي في تعريف الإجماع: "هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر، على أي أمر كان، فعلم اختصاصه بالمجتهدين"<sup>(45)</sup>.

**المطلب الثالث: الأدلة:**

**أ- دليل الفريق الأول:**

استدل جمهور العلماء على عدم اعتبار قول الفقيه في الإجماع بقياسه على العامي، فالفقيه غير متمكن من الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد يُشترط فيه معرفة الأصول والفروع، والفقيه لا يعرف الأصول ولا يمكنه استنباط الأحكام من أدلتها، ومن ثم فهو غير متمكّن، فهو كالعامة ينبغي ألا يُعتبر قوله في الإجماع<sup>(46)</sup>.

**ب- دليل الفريق الثاني:**

(40) انظر: القاضي أبو يعلى، العدة، 1134/4؛ الأمدي، الأحكام، 299/1.

(41) انظر: الطوفي، شرح مختصر الروضة، 38/3-39.

(42) انظر المصدر السابق 39/3.

(43) الرازي، المحصول، 198/4.

(44) الأمدي، الأحكام، 302/301/1.

(45) السبكي، جمع الجوامع، ص 76.

(46) انظر: الرازي، المحصول، 198/4.

استدل الإمام الأمدي ومن وافقه على اعتبار قول الفقيه الحافظ للفروع بأن هناك تفاوت بين العامي والفقيه في النظر والأهلية، ولما كان قول العامي معتبراً في الإجماع؛ فالفقيه أولى أن يُعتبر قوله أيضاً، لما تميّز به من زيادة بحفظه لفروع الأحكام<sup>(47)</sup>.

#### المطلب الرابع: الترجيح:

بالنظر إلى أدلة كلّ من الفريقين نرى أن الفقيه الذي يحفظ الفروع فقط لا يعتبر قوله في الإجماع، وهو مذهب جمهور العلماء بما فيهم الإمامين الرازي والسبكي، إذ أن من يحفظ الفروع فقط لا يمكنه الاستدلال على ما يقول؛ لأنه لا يعرف طرق الاستدلال، بخلاف الأصولي.

#### الخاتمة والتوصيات

الحمد لله رب العالمين، الحمد لله الذي وفقني لكتابة هذا البحث المتواضع، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم خير نبي اجتباه، ومن سار على نهجه واقتدى بهداه إلى يوم الدين، وبعد:  
أسأل المولى عز وجل أن أكون قد وُفِّقت فيما كتبت، وأسأله عز وجل أن ينفعني بهذا البحث وأن ينفع به أيضاً. وهذه أبرز النتائج التي توصلت إليها:

- في المسائل الأربع التي اختلف فيها الإمامان الرازي والأمدي في باب شروط الإجماع، نجد أن قول الإمام السبكي قد وافق قول الإمام الرازي في جميع تلك المسائل، والذي بدوره وافق جمهور العلماء.
  - في المقابل نلاحظ مخالفة الإمام الأمدي لجمهور العلماء، الأمر الذي يكشف لنا عن قوة شخصيته، وترجيحه للدليل الذي يؤمن به، بالإضافة إلى نظرته الدقيقة في بعض المسائل، من خلال مناقشته وتحليلاته.
  - لا عجب في موافقة الإمام السبكي للإمام الرازي في جميع هذه المسائل، إذ أن بعض المعاصرين قد عدّ الإمام السبكي من أتباع مدرسة الرازي، حيث صرح في كتابه (جمع الجوامع) بالنقل عن الإمام الرازي في حوالي خمسة وأربعين موضعاً (45)، في مقابل تصريحه بالنقل عن الإمام الأمدي في حوالي أربعة وعشرين موضعاً (24) (48).
  - رأيت في مسائل البحث الأربعة رجحان مذهب الجمهور على مخالفيهم، وذلك للأسباب التي ذكرتها ضمن البحث.
  - هذه الدراسة وإن كانت قد أعطتنا فكرة مصغرة عن مقصدها، إلا أنني أوصي بتناولها بشكل موسع، وبضرورة الاستفادة من آراء الإمام السبكي وترجيحاته في مذهب المتكلمين، خاصة من كتابه (جمع الجوامع) الذي ألفه بعد اكتمال شخصيته الأصولية في مرحلة متقدمة من عمره.
- والحمد لله رب العالمين

#### ثبت المصادر والمراجع

- ابن خَلِّكَانَ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي (681هـ) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار صادر، 1900.
- ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي تقي الدين (851هـ) طبقات الشافعية، تحقيق: د. عبد الحافظ عبد العليم خان، (الطبعة الأولى)، بيروت: عالم الكتب، 1407هـ.
- أبو الحسين البصري المعتزلي، محمد بن علي الطيب (436هـ) المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403.
- أبو يعلى، القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء الحنبلي (458هـ) العدة في أصول الفقه، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المبارك، (الطبعة الثانية)، 1410هـ-1990م.
- الأرموي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الهندي (715هـ) نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق: د. صالح سليمان اليوسف-د. سعيد بن سالم السويح، (الطبعة الأولى)، 1416هـ/1996م.

(47) انظر: الأمدي، الأحكام، 302/1؛ الأرموي، نهاية الوصول، 2652/6.  
(48) انظر: د. أحمد الحسانات، منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه، (الطبعة الأولى)، الأردن: دار النور المبين للدراسات والنشر، 2012م، 174ص.

- الإسنوي، عبد الرحيم بن علي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين (772هـ)  
نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار الكتب العلمية، 1999/1420م.
- الأمدي، أبو الحسن سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي (631هـ)  
الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، (الطبعة الأولى)، الرياض: دار الصمعي للنشر  
والتوزيع، 2003/1424م.
- الباجي، أبو الوليد المالكي (474هـ)  
إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق: عبد المجيد تركي، (الطبعة الثانية)، بيروت: دار الغرب الإسلامي -  
1995/1415م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي، ركن الدين الملقب بإمام الحرمين (478هـ)  
البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد بن عويضة، (الطبعة الأولى)، بيروت: دار الكتب العلمية،  
1997/1418م.
- الحسنات، أحمد  
منهج الإمام تاج الدين السبكي في أصول الفقه، (الطبعة الأولى) الأردن: دار النور المبين، 2012/1433م.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، خطيب الري (606هـ)  
المحصول، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، (الطبعة الثالثة)، مؤسسة الرسالة، 1997/1418م.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (1369هـ)  
الأعلام، (الطبعة الخامسة عشر)، بيروت: دار العلم للملايين، أيار/2002م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (771هـ)  
جمع الجوامع في أصول الفقه، علق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، (الطبعة الثانية)، بيروت: دار الكتب العلمية،  
2003/1424م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (771هـ)  
رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض-الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، بيروت:  
عالم الكتب، 1999/1419م.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (771هـ)  
طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناجي -د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء التراث العربي-  
فيصل عيسى البابي الحلبي.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي، أبو الربيع نجم الدين (716هـ)  
شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، (الطبعة الأولى)، 1987/1407م.
- الكؤذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الحنبلي (510هـ)  
التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة - محمد بن علي بن إبراهيم، (الطبعة الأولى)، جامعة أم  
القرى، 1985/1406م.

#### KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim (2003), *el-İhkâm Fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrezzak Affî, Riyad: Dâru's-Sumay'î.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef (1995), *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*, tah: Abdülmecîd Türkî, (2. Baskı), Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdümelik b. Abdillâh (1997), *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, tah: Salah Bin Muhammed Bin Avide, Beyrut: Dâru'l-kütubi'l-ilmiiye.
- Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef, (1990), , *el-İdde*, thk. Ahmed el-Mubârekî, (2.baskı), y.y.
- Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Alî b. Tayyib el-Basrî, *el-Mutemed Fî Usuli'l-Fikh*, (1403), tah: Halîl Meys, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

- Fahredden er-Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (1997), *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyâz, (3. Baskı), Beyrut: Muessesetur'r-Risâle.
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm el-Urmevî (1996), *nihayetü'l-vusul fi dirayetil usul*, tah: Salih Süleyman ve Said b. Salim, y.y.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân (1900), *Vefeyâtü'l-a'yân ve en-bâ'ü ebnâ'î'z-zamân*, tah: İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sadır.
- İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî (1407), *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, tah: Hâfız Abdülalîm Han, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî (1999), *Nihâyetu's-Sul Şerhu Minhâci'l-Vûsûl*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Kelvezânî, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî (1985), *et-Temhîd fi usûli'l-fıkḥ*, tah: Müfîd Muhammed Ebû Amşe ve Muhammed b. Ali b. İbrâhîm, Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi.
- Sübkî, Tâceddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî (2003), *Cem'u'l-cevâmi*, tah: Abdülmünim halil İbrahim, (2. Baskı), Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Sübkî, Tâceddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî (1999), *Refu'l-Hâcib An Muhtasaru İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz ve Adil Ahmed Abdulmevcud, beyrut: alemu'l-kutub.
- Sübkî, Tâceddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, tah: Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî
- Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm (1987), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdulla b. Abdülmuhsin et-Turkî, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî (2002), *el-A'lâm*, (15. Baskı), Beyrut: Darü'l-İlim li'l-Melây



## YAYIN İLKELERİ

• Yazılar A4 ebatlı kâğıda aşağıdaki biçimde yazılmalıdır. Makale kaynakça dâhil; Sayfa sayısı olarak 20 sayfayı, kelime sayısı olarak da 8000 kelimeyi geçmemelidir. Türkçe ve İngilizce özetler 150 ila 200 kelime arasında olmalıdır. Başlık konuyu iyi ifade etmeli ve 10 kelimeyi geçmemelidir. Anahtar kelimeler 5 ila 7 arasında olmalıdır.

• Makale, sağ üst köşeden sisteme kullanıcı kaydı yapıp, sistem üzerinden gönderilmelidir. Makalenin;

--**Sayfa düzeni:** üst: 2,5 cm; sol: 2,5 cm; alt: 2,5 cm; sağ: 2,5 cm olmalıdır.

--**Yazı karakteri:** Cambria 11 punto.

--**Dipnot:** Cambria 10 punto.

--**Satır Aralığı (ana metin):** Birden çok (1,2).

--**Paragraf girintileri (ana metin):** Önce ve sonra 0 nk ve satır başı/ilk satır 0,75 cm,

-- **Paragraf aralığı (ana metin):** Önce 0 nk, sonra 3 nk.

--**Özet ve başlıkları:** Ana başlık: 12 punto; Türkçe-İngilizce özet ile İngilizce başlık: 10 punto; Girinti: Sol ve sağ 0,5 cm; İlk satır: 1,25 cm; Paragraf aralığı: Önce ve sonra 3 nk; Satır aralığı: Tek, olmalıdır.

• Makaleyi bölümlere ayırmada ondalık sistem kullanılmalıdır. Tablo ve şekillerin hazırlanmasında derginin boyutları ve genel dizayn dikkate alınmalıdır. Şekillere ve tablolara başlık ve sıra numarası verilmeli ve sayfaya ortalanmalıdır. Başlıklar tabloların üstünde şekillerin ise altında yer almalıdır. Denklemlere sıra numarası verilmelidir. Sıra numarası parantez içinde ve sayfanın en sağında bulunmalıdır.

• Dipnot ve kaynakça gösteriminde “**MLA**” veya “**APA**” sistemi kullanılmalıdır.

## KAYNAK GÖSTERİM KURALLARI

### MLA

#### KİTAP

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

- Metinde yazarın tek eserine atıf yapılıyorsa:

İncalcık, s. 55.

- Metinde yazarın birden fazla eserine atıf yapılıyorsa:

İncalcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, s. 73.

Tek Yazar

İlk Dipnot:

Halil İncılık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, (2. basım), İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000, s. 33-34.

Kaynakça:

İncılık, Halil (2000), *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, (2. basım), İstanbul: Eren Yayıncılık.

İki ve Üç Yazar

İlk Dipnot:

Halil İncılık, Selim Aslantaş ve Bülent Arı, *Adalet Kitabı* (2. basım), İstanbul: Kadim Yayınları, 2012, s. 68.

Kaynakça:

İncılık, Halil, Aslantaş, Selim ve Arı, Bülent (2012), *Adalet Kitabı*, (2. basım), İstanbul: Kadim Yayınları.

Üçten Fazla Yazar

İlk Dipnot:

Halil İncılık vd., *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İstanbul: Eren Yayıncılık, 2007, s. 18.

Kaynakça:

İncılık, Halil vd., (2007), *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, İstanbul: Eren Yayıncılık.

Derleme

İlk Dipnot:

Halil İncılık (ed.), *Tanzimat*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011, s. 11.

Kaynakça:

İncılık, Halil (ed.; 2011), *Tanzimat*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Çeviri

İlk Dipnot:

Allan Nevins ve Henry Steele Commager, *ABD Tarihi*, (çev. Halil İncılık), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2005, s. 11-12.

Kaynakça:

Nevins, Allan ve Commager, Henry Steele (2005), *ABD Tarihi*, (çev. Halil İncılık), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Neşir

İlk Dipnot:

Derviş Ahmet Aşıkı, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi* (nşr. Hüseyin Nihal Atsız), İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2011, s. 15.

Kaynakça:

Aşıkî, Dervîş Ahmet (2011), *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, (nşr. Hüseyin Nihal Atsız), İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Yazma Eser

İlk dipnot:

Yûsuf Nâbî, *Zeyl-i Siyer-i Veysî*, Milli Kütüphane, No: 01 Mü 2263, 1890, vr. 248.

Kaynakça:

Nâbî, Yûsuf (1890), *Zeyl-i Siyer-i Veysî*, Milli Kütüphane, No: 01 Mü 2263, vr. 248.

**MAKALE**

Atıf yapılan eserlerin ilk geçtiği dipnotta aşağıda “İlk Dipnot” olarak belirtilen şekil kullanılır. Müteakip atıflar şu şekildedir:

- Metinde yazarın tek eserine atıf yapılıyorsa:

İnalcık, s. 3.

- Metinde yazarın birden fazla eserine atıf yapılıyorsa:

İnalcık, “Osmanlı Devleti’nin Kuruluş Problemi”, s. 3.

Dergi içinde makale

İlk Dipnot:

Cüneyd Aydın, “Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader”, *JOMELIPS*, Cilt: 1, Sayı: 27, Yıl: 2016, s. 6.

Kaynakça:

Aydın, Cüneyd (2016), “Sünnetullah ve İnsanın İradesi Temelinde Kader”, *JOMELIPS*, Cilt: 1, Sayı: 27, ss. 75-104.

Derleme içinde makale

İlk Dipnot:

Melek Fırat, “1919-1923 Yunanistan’la İlişkiler”, *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar* içinde, (ed. Baskın Oran), 6. basım, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 178.

Kaynakça:

Fırat, Melek (2002), “1919-1923 Yunanistan’la İlişkiler”, *Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar* içinde, (ed. Baskın Oran), 6. basım, C. I, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 178-193.

Çeviri Makale

İlk Dipnot:

Renato José de Oliveira, “Platon’un Eğitim Felsefesi”, (çev. İrfan Görkaş), *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, Yıl: 2012, s. 168.

Kaynakça:

Oliveira, Renato José (2012), “Platon’un Eğitim Felsefesi”, (çev. İrfan Görkaş), *İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, Sayı: 1, ss. 168-173.

**BİLDİRİ**

İlk Dipnot:

Adem Sağır, "Sanal ile Gerçeklik Arasında Bir Kayboluş: Modern Zamanlarda Çocukluğun Sosyoloji", *Günümüzde Çocuk Oyunları ve Oyuncaklarında Yaşanan Değişimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Ankara, Aralık 9-10 2010 içinde, Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara 2011, s. 83.

Kaynakça:

Sağır, Adem (2011), "Sanal İle Gerçeklik Arasında Bir Kayboluş: Modern Zamanlarda Çocukluğun Sosyolojisi", *Günümüzde Çocuk Oyunları ve Oyuncaklarında Yaşanan Değişimler Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Aralık 9-10 2010, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma Merkezi Yayınları, ss. 81-97.

**ANSİKLOPEDİ MADDESİ**

İlk Dipnot:

Ahmet Güç, "Mabed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999, s. 276.

Kaynakça:

Güç, Ahmet (1999), "Mabed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, C. XXVII, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, ss. 276-280.

**TEZ**

İlk Dipnot:

Mustafa Yiğitoğlu, *Türkiye'de II. Vatikan Sonrası Müslüman Hıristiyan İlişkileri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, s. 48-51.

Kaynakça:

Yiğitoğlu, Mustafa (2006), *Türkiye'de II. Vatikan Sonrası Müslüman Hıristiyan İlişkileri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

**İNTERNET SİTELERİ**

İlk Dipnot:

Ekrem Özdemir, "İsmet Özel'e İhanet Etmek", *Mağara Dergisi*, erişim tarihi 27.03.2012, <http://www.magaradergisi.com/edebiyat/225-ismet-ozele-ihanet-etmek>.

Kaynakça:

Özdemir, Ekrem, "İsmet Özel'e İhanet Etmek", *Mağara Dergisi*, erişim tarihi 27.03.2012,, <http://www.magaradergisi.com/edebiyat/225-ismet-ozele-ihanet-etmek>.

**Not:** İnternet kaynaklarında verileri, içerikleri değişen sayfalar için "son güncelleme tarihi", sabit yazılar için "son erişim tarihi" kullanılacaktır.



**APA**

- Alıntılar ve atıflar için kaynak verme dipnot şeklinde değil, metin içinde kısa atıf sistemi kullanılarak uygulanmalıdır.

- Atıflar, parantez içinde yazar soyadı, yayın yılı ve sayfa numarası olarak verilir. Örnek:

**Tek yazarlı:** (Deniz, 2012, s. 40.), (Taş, 2007, s. 182-185).

**İki yazarlı:** iki yazarın soy isimleri gösterilir. (Doğan ve Yılmaz, 2002, s. 19).

**Üç ve daha fazla yazarlı:** “ilk yazarın soy ismi vd.” şeklinde belirtilmelidir. (Şahin vd., 2006, s. 79).

**Metin içinde aynı konuda birden fazla kaynak gösterilmiŖse:** Yazarların soy isimleri alfabetik sıralamayla gösterilmelidir. Örnek: (Deniz, 2012, s. 53; Korkmaz, 2000, s. 31; Uysal, 2010, s. 24).

**Aynı yazarın aynı yıla ait farklı çalışmaları:** Yayın yılı sonuna konulacak “a, b, c,” harfleriyle gösterilmelidir. Örnek: (Yılmaz, 2002a, s. 29; 2002b, s. 18.).

**Eski el yazması eserlerde:** Eser adı, kayıt ve varak numarası (Dîvân-ı Lebîb, 382, 15b-16a) belirtilmelidir.

**Eski basma eserlerde:** Eser adı, basıldığı yıl ve sayfa numarası (Dîvân-ı Leylâ, 1260, s. 18) şeklinde verilmelidir.

**Aynı soyadlı yazarlar:** Yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen hem metin içinde hem de kaynakçada önce belirtilir ve metin içinde isim de yazılır (Çetin Semerci, 2007; Nuriye Semerci, 2006).

- Kullanılan kaynakta belli bir sayfaya gönderme yapılmayıp eser hakkında genel bir değerlendirme yapılıyorsa sayfa numarası vermeye gerek yoktur.

- Başka bir metinden aynen yapılan ve kelime sayısı 40’tan az olan alıntılar tırnak içinde verilmelidir. 40 kelimedenden fazla olan aynen alıntılar yeni bir paragrafta, 10 punto ve normal metnin sağ ve sol tarafında tarafından birer cm daha içeriden yazılmalıdır.

- **Alıntının kaynağı ikinci bir yayına dayanıyorsa:** (Güneş, 2007, s. 140’dan aktaran Ünal, 2012, s. 140) şeklinde atıf verilir ve kaynakçada hem Ünal, 2012’nin hem de Güneş, 2007’nin künyesi yazılır.

- Atıfta bulunulan bütün eserler, “KAYNAKLAR” bölümünde alfabetik olarak verilmelidir. Eser bilgisi, ikinci ve sonraki satırlara taşarsa bu satırlar, 1,25 cm daha içeriden yazılmalıdır.

**NOT:** Yazarlar, dipnot sistemi olarak ister MLA ister APA’yı kullanmış olsun, kaynaklar bölümünü yazarken yukarıda MLA dipnot ve kaynakça yazım kurallarında örnekleri verilen kaynakça yazım kurallarını örnek almalıdırlar.