



e-ISSN 2667-6575

Bu dergi ULAKBİM TR DİZİN, DOAJ (Directory of Open Access Journals), DRJI (Directory of Research Journals Indexing), ResearchBib, EBSCO Host: Academic Search Ultimate ve SOBIAD Sosyal Bilimler Atıf Dizini tarafından taranmaktadır.

**Sahibi/Owner**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi adına Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

**Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Managing Editor**

Doç. Dr. İbrahim BAZ

**Editör / Editor in Chief**

Dr. Ahmet Yasin TOMAKİN

**Alan Editörleri / Field Editors**

Dr. Talip DEMİR

Dr. Harun TAKCI

Dr. İsmail KURT

Dr. Emin CENGİZ

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Mehmet Ali KIRMAN (Çukurova Üniversitesi)

Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ömer DURLU (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdulmuttalip ARPA (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Doç. Dr. David Pestroiu (University of Bucharest)

Doç. Dr. İbrahim BAZ (Şırnak Üniversitesi)

Doç. Dr. İbrahim YILMAZ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Sait UZUNDAĞ (Şırnak Üniversitesi)

Doç. Dr. Nurullah AGİTOĞLU (Şırnak Üniversitesi)

Doç. Dr. Fevzi RENÇBER (Şırnak Üniversitesi)

Doç. Dr. Bahattin KELEŞ (Şırnak Üniversitesi)

Doç. Dr. Yaşar ACAT (Şırnak Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Şükrü ÖZKAN (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Hafız Abdul QADEER (University of the Punjab)

Dr. Ahmet GÜL (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Muammer ARANGÜL (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Muhammed Muhdi GÜNDÜZ (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Ruhullah ÖZ (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Abdurrahim AYĞAN (Şırnak Üniversitesi)

Dr. Yusuf EMRE (Şırnak Üniversitesi)

Arş. Gör. İsmet TUNÇ (Şırnak Üniversitesi)

**Redaksiyon / Redaction**

Dr. Abdulvasıf ERASLAN

Arş. Gör. Gülizar ARTUÇ

**Tasarım / Design**

Tavoos Ajans 0312 439 01 69

**Yayın Tarihi / Publishing Date**

15 Aralık 2019 / 15 December 2019

**Yönetim Yeri / Administration Place**

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Emin Acar Yerleşkesi, 73000 Merkez/Şırnak

Tel: +90 486 216 40 08

e-posta: suifdergi@gmail.com

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yalnızca elektronik ortamda (çevrimiçi), Haziran ve Aralık olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır. Makale yayın sürecinde, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanılmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapçadır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına ait olup dergi Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır. / *Şırnak University Journal of Divinity Faculty is published only in electronic format (online) in June and December. In the article publication process, a double-blind review fulfilled by at least two reviewers is used. Referee names are kept strictly confidential. Published language is Turkish, English and Arabic. The responsibility of the articles published in the journal belongs to the authors and the journal is licensed under the Creative Commons Attribution-Non-Derivative 4.0 International License.*

#### **Danışma Kurulu/Advisory Board**

- Prof. Dr. Abdalbaki GÜNEŞ (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali Osman KURT (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)  
Prof. Dr. Baki ADAM (Ankara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR (Adıyaman Üniversitesi)  
Prof. Dr. Harun YILDIZ (Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Article

- 393-421 **Ottoman Justice Thought in Tanzimat Period and Transitional Justice: A Comparative Analysis**  
*Tanzimat Dönemi Osmanlı Adalet Düşüncesi ve Geçiş Dönemi Adaleti: Karşılaştırmalı Bir İnceleme*  
Yunus KAPLAN
- 422-450 **Fıkıh Usulünde Te'vilin Mahiyeti**  
*The Concept of Ta'wil in the Methodology of Fiqh*  
Abdülbaki DENİZ
- 451-468 **Haber Naklinin Aklen Temellendirilmesi Bağlamında İcmâ' Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme**  
*An Investigation on İcmâ Rumors Narratives in the Context of Reasoning of Khaber Transplantation*  
Abdulvasıf ERASLAN
- 469-486 **Grek Şârihlerden İbn Rüşd'e Değın Aristoteles'in Theta (Θ) Kitabı'nın Hâricî Tarihi**  
*The External History of Aristotle's Book of Theta (Θ) From the Greek Commentators to Averroes*  
Abdürrezzak SEVİNDİK
- 487-507 **Sahabe Tefsirinde Fıkhi Yönelim**  
*Fiqh (Islamic Law) Tendency in Tafsir of Sahabah*  
Ahmet GÜL
- 508-527 **Âhâd Haberın Reddedildiğı Durumlar -Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1084) Örneğı-**  
*Rejecting The Ahad News -Abu Isaac al Shirazi (d. 476/1084) Example-*  
Ahmet ÖZDEMİR
- 528-554 **Yerli Kıbrıslı-Türkiye Göçmeni Ayrışmasında Değer Yönelimlerinin Rolü**  
*The Role of Value Orientation in Turkish Cypriot-Turkish Immigrant Divergence*  
Ahmet Rifat GEÇİOĞLU -Yusuf EMRE
- 555-578 **Klasik Bir Kavramın Modern Dönemde Dönüşümü: Said Nursî'nin Mehdî Tasavvuru**  
*Transformation of a Classical Concept in the Modern Period: Said Nursî's Mahdi Thought*  
Habip DEMİR

- 579-606 **Klasik Dönem Kelamında Peygamberlere Yüklenen Toplumsal İşlevler**  
*The Prophets' Social Functions in the Eye of the Classical Period of Kalām*  
Hasan CANSIZ
- 607-629 **Yeşeya: 58 Bağlamında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Makbul Orucun Anlamı**  
*The Meaning of Acceptable Fasting in Judaism, Christianity and Islam in the Context of Isaiah:58*  
İlbey DÖLEK
- 630-655 **Ahkâm Âyetlerinin Tefsîrinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Nesefî Örneği)**  
*Adherence to the Sect in the Interpretation of Verses of the Rules (The Case of Baydawi and Nasafi)*  
Mehmet BAĞIŞ
- 656-683 **el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü**  
*al-Malik al-Mu'azzam's Becoming a Fanatic Hanafi and The Role of Sibte Ibn al-Jawzi in This Process*  
Muammer ARANGÜL
- 684-717 **Kur'an-ı Kerim'in Tesettüre Bakışı**  
*The Qur'an's View on the Veiling*  
Mustafa KARA
- 718-746 **Usul-i Selase'nin Fatıha Suresindeki İz Düşümü**  
*The Project of the Three Methods (Usul-i Selase) in the Surah Al-Fatihah*  
Ruhullah ÖZ
- 747-778 **Anlamı, Keyfiyeti ve İşlevi Bakımından Hz. Peygamber'e Salavat Getirme Hakkında Bir Değerlendirme**  
*An Evaluation About Bringing Salawat to the Prophet in terms of Meaning, Form and Function*  
Serkan BAŞARAN
- 779-805 حکم تعدد الأئمة في دار الإسلام  
*Ruling on Multiplicity of Imams in Dar al-Islam*  
Shawish MURAD
- 806-824 **Şerhu İbn 'Akîl'de İstîşâd Yöntemi**  
*The Istishad (Regarding As Evidence) Method in Ibn-i Akil*  
Şehmus ÜLKER

#### Çeviri Makaleler / Translated Articles

- 825-843 **Yeni Bir İslami Edebiyat Teorisi Doğrultusunda Evrensellik**  
*Universality Towards A New Theory of Islamic Literature*  
Arif Karkhi ABUKHUDAİRİ, (Çev. Nesrin Aydın SATAR)

#### Kitap Değerlendirmeleri / Book Reviews

- 844-851 **Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği**  
*Commentary Tradition in the School of Ahl al-Hadith in India -Azîmâbâdî'nin (d. 1911) Avnu'l-Ma'bûd's work- by Nurullah Agitoğlu*  
(1st Edition, Ankara: Gece Kitaplığı, 2018)  
Abdulvasıf ERASLAN

## Ottoman Justice Thought in Tanzimat Period and Transitional Justice: A Comparative Analysis

*Tanzimat Dönemi Osmanlı Adalet Düşüncesi ve Geçiş Dönemi Adaleti: Karşılaştırmalı Bir İnceleme*

**Yunus KAPLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Divinity, Department of  
Islamic Philosophy  
Van, Turkey

yunuskaplan@yyu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7751-2309>

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 9 Kasım / November 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 10 **Sayı / Issue:** 23 **Sayfa / Pages:** 393-421

**Atıf / Cite as:** Kaplan, Yunus. "Ottoman Justice Thought in Tanzimat Period and Transitional Justice: A Comparative Analysis [Tanzimat Dönemi Osmanlı Adalet Düşüncesi ve Geçiş Dönemi Adaleti: Karşılaştırmalı Bir İnceleme]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 393-421

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.610131>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## **Abstract**

One of the debates about contemporary political philosophy is related to historical perspective upon the Transitional Justice. This debate focuses on the probability of whether the historical perspective will in the Transitional Justice practices. In addition to this, in the evaluations concerning Transitional Justice, recently happened events and implemented reforms are taken into account and historical examples are not frequently referred. In the present work, we will scrutinize the reforms made in American Reconstruction and Ottoman Tanzimat eras in terms of transitional justice. By taking both eras into consideration as two cases, we sought to question the possibility of historical perspective in the work. The work is limited to the legal arrangements and structural reforms in the considered eras. In the conclusion of the work, it is seen that the legal and structural reforms in both eras, which had the characteristics of transitional period, failed. In spite of this, it is probable to say that the taken steps related to justice formed the basis of many constitutional and legal reforms in the future. Additionally, these two cases demonstrate the significance of historical perspective in the studies of transitional justice.

**Keywords:** Philosophy, Islamic Philosophy, Ottoman Political Thought, Tanzimat Era, Transitional Justice

## **Öz**

Siyaset felsefesi tartışmalarından biri de Geçiş Dönemi Adaleti'ne tarihsel perspektiften bakışla ilgilidir. Bu tartışma tarihsel perspektifle elde edilecek verilerin Geçiş Dönemi Adaleti uygulamalarında işe yarayıp yaramadığı noktasında odaklanmaktadır. Diğer bir tartışma konusu Geçiş Dönemi Adaleti ile ilgili değerlendirmelerde sadece yakın zamanda meydana gelen olayların ve reformların dikkate alınması ve tarihten örneklere çok sık müracaat edilmemesi ile ilgilidir. Bu çalışmada ABD'nin Yeniden Yapılanma Çağı'nda ve Osmanlı'nın Tanzimat Dönemi'nde gerçekleştirilen reformlar Geçiş Dönemi Adaleti açısından incelenmektedir. Makalede, her iki zaman diliminde gerçekleşen reformlar örnek iki vaka olarak alınmakta ve Geçiş Dönemi Adaletine tarihsel perspektifle bakışın imkânı sorgulanmaktadır. Çalışma, esas alınan süreçteki yasal düzenlemeler ve yapısal reformlarla sınırlandırılmaktadır. İnceleme sonucunda her iki sürecin başarısızlıkla sonuçlandığı görülmektedir. Buna rağmen her iki dönemde atılan adaletle ilgili adımların ve reformların gelecekteki birçok anayasal ve yasal reformun zeminini teşkil ettiğini de söylemek mümkündür. Ayrıca bu iki örnek geçiş dönemi adaleti incelemelerinde tarihsel perspektifin önemini ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, İslam Felsefesi, Osmanlı Siyaset Düşüncesi, Tanzimat Dönemi, Geçiş Dönemi Adaleti

## INTRODUCTION<sup>1</sup>

It is plausible to delineate Transitional Justice as the justice formed in the process when societies sought to rid themselves of traumas appeared after the events of violence and conflict in which they became involved and built a fair future. This concept also means to take lessons from the past to establish infrastructure of the new regime installed in the process of transition from authoritarian to democratic regimes. Since the steps performed in this process are milestones of the prospective regime, democratic institutionalization is primarily intended with these steps.<sup>2</sup>

The notion of justice in the expression of transitional justice has a normative meaning and based on this concept, various spheres of legitimacy are formed. From this standpoint, societies that underwent weighty political transformations put a great number of judicial and administrative reforms into practice. The steps such as prosecution of criminals, elimination of fragmentations in the society, determination of victims and compensation of their loses, taking diverse steps so as to prevent occurrences of similar situations, and reforming administrative institutions are performed as a result of these reforms. Today, legitimacy is acquired through the fact that the concept of human rights is taken as a basis in the steps concerning transitional justice in order to compensate unjust treatments and that normative evaluations based on international law are made.<sup>3</sup> In this respect, the legal responsibilities, which have to be undertaken by the states

---

<sup>1</sup> This article is the product of my studies at Georgetown University, USA, where I worked as a researcher within the scope of TUBITAK 2219 Postdoctoral Research Fellowship between 2017-2018.

<sup>2</sup> Serdar Güleler, "Çatışmacı Bir Geçmişten Uzlaşmacı Bir Geleceğe Geçişte Adalet Arayışı: Geçiş Dönemi Adaleti ve Mekanizmalarına Genel Bir Bakış", *Uluslararası Hukuk ve Politika* 8, 32 (2012): 44-45.

<sup>3</sup> Pablo De Griff, "Theorising Transitional Justice", in *Transitional Justice*, ed. Elster J, Nagy R, Williams M. (New York: NYU Press, 2012), 34-35.

that carried out their reforms, are determined and these responsibilities constitute the basis of sanctions for violations of rights. Thanks to these bases, identification, prosecution and punishment of responsible persons are completed and thus taking different steps to prevent new violations are encouraged. <sup>4</sup>Apart from these, the steps that are performed by any society in general terms at the end of conflicts and long term wars or at the time when the need to reform reached its highest level can be evaluated in this framework.<sup>5</sup>

By generalizing in their definitions of transitions period, Aoláin and Campbell state that the expression of the transition from authoritarian to democratic regimes is inadequate. According to this situation, as Serdar Gülenler pointed out, the transition period in some types of transitional justice is also able to signify a transition to a more “peaceful and stable” model of democracy in relation to the type of democratic regime. Even if democratic values are adopted in these regimes, this situation can become apparent due to various ethnic, religious, class-based, and ideological discriminations or as a result of political tensions.<sup>6</sup> However, it is also possible to talk about transitional justice in the regime types in which the democratic model differs because of diverse reasons although some democratic developments take place.

Spheres of debate related to transitional justice, being a comparatively novel state in terms of political science and philosophy, are increasing by diversifying, and these debates offer diverse perspectives to the interrelated fields. One of the debatable areas is that transitional justice is a form of discourse. Here, the discourse created after September 11 in the context of the world order and international law are being criticized. According to this, transitional justice is setting an elitist language mostly based on the concept of international human rights.<sup>7</sup>

One of the spheres of discussion concerning political science concentrates on the complexity and fragility of processes. This complexity appeared in the process of reforms needed in the transition period can both

<sup>4</sup> Gülenler, “Çatışmacı Bir Geçmişten Uzlaşmacı Bir Geleceğe Geçişte Adalet Arayışı: Geçiş Dönemi Adaleti ve Mekanizmalarına Genel Bir Bakış”, 46.

<sup>5</sup> Jeremy Webber, “Forms of Transitional Justice”, *Nomos* 51 (2012): 98-99.

<sup>6</sup> Fionnuala Ní Aoláin - Colm Campbell, “The Paradox of Transition in Conflicted Democracies”, *Human Rights Quarterly*, 2005, 172-213.

<sup>7</sup> For other areas of debates related to transitional justice, see: Roger Duthie, “Transitional Justice and Displacement”, *International Journal of Transitional Justice* 5/2 (2011): 241-261.; A. James McAdams, “Transitional Justice: The Issue That Won’t Go Away”, *International Journal of Transitional Justice* 5/2 (2011): 304-312.



offer new opportunities for and constitute different impediments to the prospective determinants.<sup>8</sup> Additionally, the issue of the shortcomings in the judicial system in the case of judgments concerning the past and how judgments will be sustained is another subject of discussion in this context. In some cases, the high numbers of persons committing crime or huge number of victims make processes of court difficult, and the lack of the relevant constitutional articles and legal regulations makes this process more difficult. In addition to these, various amnesties and constitutional limitations, authoritarian gaps in the new regimes etc. create other fields of technical debates.<sup>9</sup>

Teitel mentions that constitutions and normative claims in the transition process make a transition to a more liberal order probable owing to an official historical anxiety. According to Teitel, the fact that historical understanding is based on political and social facts must be accepted. By expressing that what history constitutes in the transitional periods depends not only on the historical and political legacies of regions but also on the context proper to the transition, Teitel indicates that the shape of the transitional dates, idealized as bases, ignores pre-historical experience. From his viewpoint, the historical experiences gained in the transitional periods are not certainly autonomous and can only be understood in their relation to predetermined national narratives. The past of ongoing collective memory can only define a society. Thus, the fact of transition is socially constructed in the processes of collective memory. When social practices are revealed in these periods, historical experiences are infrequently taken into consideration. Finally, the history of transitional periods inspires us about how determined legal norms and practices produce historical conclusions and facts and about the role of history in political liberation.<sup>10</sup>

Another debate mainly held in the field of political philosophy is connected to the possibility of looking at historical cases from a historical perspective. The basic idea of this field of debate, which is called attention and contributed to by Jon Elster in his book, *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective*, is that transitional justice can be viewed from a

<sup>8</sup> Cath Collins, *Post-transitional Justice: Human Rights Trials in Chile and El Salvador* (Penn State Press, 2010), 13-14. See also: Thomas Obel Hansen, "Transitional Justice: Toward a Differentiated Theory", *Or. Rev. Int'l L.* 13 (2011): 1.

<sup>9</sup> Güleler, "Çatışmacı Bir Geçmişten Uzlaşmacı Bir Geleceğe Geçişte Adalet Arayışı: Geçiş Dönemi Adaleti ve Mekanizmalarına Genel Bir Bakış", 46. See also: Hansen, "Transitional Justice: Toward a Differentiated Theory".

<sup>10</sup> Ruti G. Teitel, *Transitional Justice* (Oxford University Press, 2000), 69-73.

historical perspective. While expressing this claim, Elster considers the reform steps performed in the city-state of Athens between 403 and 4011 B.C. and the restoration processes taking place in France between 1814 and 1815 as two sample cases and then makes evaluations concerning transitional justice on both cases. In his book, Elster scrutinize how the past governments coped with the problems of transition period. In addition, he evaluates possibilities and limitations of transitional justice and examines why transitional justice acquired diverse forms in different historical eras. He also emphasizes that it is not requisite for him to make recommendations to the countries in transition period, to offer a theoretical framework concerning transitional justice or to participate into the debates held by theoreticians. Elster says that what he did is composed of offering a perspective and material for philosophers, historians, jurists, and political scientists by providing examples from history. Elster, describing Transitional Justice as a form of justice appeared at the transition from one regime to other, comes to the conclusion that the problems arising from the transition from autocratic administrations to liberal democracies are the same to the problems emerged in the transition from the old to new regimes. In his book, he states that he discovered “the context-dependence of the phenomena to be an insuperable obstacle to generalizations”. As Elster highlights, even if this study presents us a typology for variations of transitional justices in time and space, it does not bring us near a “law” of transitional justice.<sup>11</sup>

As being in Elster’s approach, is it possible to look at other cases within a historical perspective? Can different cases of justice experienced in the past be scrutinized? What does such a study mean in terms of transfer of justice from theory into practice and in terms of transitional justice? Based on these questions, the main purpose of this work is to make a case study on the Ottoman and American samples in the context of transitional justice. Firstly, in line with this purpose, the reforms carried out by both states in the selected historical processes in the name of justice will be analyzed. Secondly, because of the relation of the subject to political philosophy, the philosophical bases of both states and the intellectual background of the steps taken will be examined.

The subject will be analyzed by being limited with the transitions processes, which are marked as the turning points lived by both countries in the half of the 19<sup>th</sup> century. Here, the concrete steps performed, namely the

---

<sup>11</sup> Jon Elster, *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective* (Cambridge University Press, 2004), 77.

nature of legislation and reforms, will be evaluated and the manifestation in the historical process will be presented. Furthermore, by concentrating on the Ottoman political thought, the subject will be limited in terms of time because of its wideness. The US Reconstruction Era (1863-1877) and the Ottoman Tanzimat Period (1839-1878) will be taken into account in the work for the reason that time limit of the current comparison is determined according to possibility of acquiring data and conformity between elements of comparison. The reasons of why these two eras have been preferred are that both periods portrayed the transitional character after deep trauma, some legal and administrative reforms were implemented in these eras, and these reforms constituted the basis of following reforms.

There are some criteria to determine the period of a research. The first of these criteria is the reforms and applications of justice made by both states, the steps taken because of increasing demands for administrative reforms, and the attempt to overcome ongoing legal problems. The second is the possibility of accessing to data of the implementations of the periods. In this respect, there are sufficient sources to make a comparison possible between two samples. It is a fact that both cases have not been compared until today and a sufficient literature has not already been formed.<sup>12</sup> It is necessary to place some limitations to the research. The basic limitation is related to the legislative activities and the reforms of administrative organizations originated in both states' thoughts of justice. The issue will be analyzed without transcending these limitations. By paying attention to this point, the legislative, executive, and judicial systems will not widely examined but they will be considered in the context of their relations to the subject. In addition, such an examination is crucial in terms of the history of the Ottoman thought. It is apparent that examining experiences lived in history and testing the outcomes of these experiences as two sample cases will contribute to the current debates concerning transitional justice. On the other hand, the fact that the Ottoman and the US societies, both shared common characteristics and had sharp differences, had historical experiences and made efforts to overcome problems of the transition periods will offer an opportunity to understand histories of thoughts of both states properly and to gain data for current political philosophies.

---

<sup>12</sup> For the comparative studies conducted on the different subjects between the Ottoman Empire and the USA, see: Gürsu Galip Gürsakal, "Osmanlı ve Büyük Güçlerin Askeri Harcamalarına Karşılaştırmalı Bir Bakış (1840-1900)", *Gazi Akademik Bakış* 4/7 (2010): 115-131.

## 1. THE USA IN THE RECONSTRUCTION ERA

We will scrutinize The Reconstruction Era (1863-1877) in the context of the transitional justice started at the time of the US civil war (1861-1865) and continued until the year of 1877. It was a period composed of legal, political, and economic arrangements in the structure of the state and society. Many reforms related to justice and inspiring the prospective reforms of the USA society were put into practice in this process. Some of these reform contained constitutional and legal activities while some of them were related to a number of different practices. The Freedmen Office's endeavor to cope with the aftermaths of the war, steps of education and schooling were some of these practices. Although this process was short and unsuccessful, it formed the basis of the prospective reforms of the US society and had characteristics of the transition process. This is why we considered the process as a case in our work. Under this title, after touching on the basic problems concerning justice in the reconstruction era, enactment activities, and the rights gained, we will discuss the activities of the Freedmen Office.

The Reconstruction Era refers to the attempts to coping with the problems related to the construction of the American national unity, the role of government in protecting the rights of citizenship, economic and social equality, elimination of racism and discrimination, and providing justice. In this context, the fundamental factors preparing the era of the transition period were civil war, economic and political aftermaths of this war, and debates of citizenship. In order to overcome these problems in the provinces of the Confederate States of America, different legal arrangements were made, some organizations were reviewed, and new organizations were established. At the same time, "civil rights law" was declared, many legal arrangements related to slavery were made, and crucial implementations concerning justice were put into practice. Additionally, this was a period on which both black and white people work for democracy. However, the process took a short time due to its mismanagement, economic problems, corruption, and violence and discrimination. In short, this policy lasted until 1877 even if the reconstruction started at different times in every province.<sup>13</sup>

## 2. TRANSITION PROCESS AND ENACTMENT ACTIVITIES

The most significant step concerning transitional justice in the Recon-

---

<sup>13</sup> Orville Vernon Burton, *the Age of Lincoln: A History* (Hill and Wang, 2008).

struction Era was the formation of legal frames and structural reforms. On September 22, 1862, the Preliminary Emancipation Proclamation was declared at the time of the Civil War. After this proclamation, the first concrete step in the annulment of slavery, the other step was the Emancipation Proclamation was announced on January 1, 1863. The liberation of more than three million slaves was covenanted with this proclamation.<sup>14</sup> The proclamation was a crucial milestone even if it was not enough totally to abolish slavery.

The first crucial enactment activity related to justice was Civil Rights Act of 1866 after the war. This Act, coming into force on April 9, 1866, was the first law of the United States that defined citizenship and warranted that all citizens would be equally protected by laws.<sup>15</sup> This law was enacted to protect the rights of those born in or brought to the USA after the Civil War. The bill was approved in April 1866.<sup>16</sup> With this law, it was accepted that all persons born in the USA and those who were not subject to any foreign country were citizens without consideration of their race, color, previous slavery or involuntary slavery. It was also accepted that every citizen had all kinds of rights such as contracting, filing a lawsuit, offering evidence in court and inheriting, selling, renting etc. All citizens' lives, properties, and property rights were secured. Further, this law was approved as one of the bases of the federal government policies in the Reconstruction Era. President Andrew Johnson announced some significant legal reform plans concerning reconstruction at the end of 1865. These plans were accepted with the name of Reconstruction Laws.<sup>17</sup> Thus, the right to vote and to take office in the state was given to the southern blacks.

It is seen that some negative legal steps were taken in this period. One of these was the laws known as Black Codes. These codes were enacted by the Southern States to restrict the liberties of Afro-Americans and to compel them to work in a low-waged or debt-based labor economy between 1865 and 1866. Before the Civil War, the Northern States such as Illinois, Indiana, Michigan and New York put the Black Codes into practice to for-

<sup>14</sup> Richard Striner, *Father Abraham: Lincoln's Relentless Struggle to End Slavery* (Oxford University Press, 2007), 176; Louis P. Masur, *Lincoln's Hundred Days: The Emancipation Proclamation and the War for the Union* (Harvard University Press, 2012).

<sup>15</sup> Salzman, Lawrence, "Civil Rights Act of 1866", in *Encyclopedia of American Civil Liberties*, ed. Paul Finkelman, v. 1 (CRC Press, 2006), 299-300.

<sup>16</sup> Michael W. Fitzgerald, *Splendid Failure: Postwar Reconstruction in the American South* (Ivan R Dee, 2007).

<sup>17</sup> Albert E. Castel, "Andrew Johnson", *The Presidents: A Reference History*, ed. Henry Franklin Graff, 7. Bs (New York-USA: Charles Scribner's Sons : Thomson/Gale, 2002), 225-239.

bid liberated blacks to live within their borders. The Southern States also accepted this prohibition between 1865 and 1866. Johnson, supporting the annulment of slavery, also accepted that the Southern States were free to reconstruct them providing that they would be subject to the union and pay the war debt. Because of Johnson's attitude, many southern states in 1865 and 1866 put these codes into practice to restrict the emancipated blacks' activities and re-employ them as workers. These codes were like a kind of legal shield formed against the slaves having a great significance in economy as a work force. Actually, they were enacted to prohibit the unliberated slaves from liberating and to deprive the liberated slaves of some rights. They were also intended for reducing the potential impacts of the liberated blacks (specifically after the slave uprisings) on other slaves. These codes imposed restrictions on the blacks' rights to vote, to carry weapon, to pray, and to come together to read and write.<sup>18</sup>

One of the most significant steps forming legal frame in the Reconstruction Era was the 13<sup>th</sup>, 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> constitutional amendments. The last change in the Constitution had been made in 1804, namely more than 60 years ago. The slavery and compulsory slavery were abolished with the 13<sup>th</sup> amendment excepting those slaves sentenced in conformity with the laws. Citizenship and concept of legal equality were redefined with the 14<sup>th</sup> change. With the 15<sup>th</sup> amendment, all citizens were accepted to have the right to vote without discriminating race, color, or slavery.<sup>19</sup>

### **3. A NEW HOPE: SOME RIGHTS GAINED**

The most important achievement of the Reconstruction Era was that it raised hopes of people. This era was significant particularly for the emancipated slaves because it was a source of hope for them. In the past, that the slaves gained the rights to be able to vote and to have estates and the blacks could travel on the same train with the whites in some states and to eat with them at the same restaurant could be accepted as huge changes in respect of dressing the social wounds. In this process, that schools and orphanages were constructed to make lives of the blacks living in the south easy and aid projects were run aroused the hopes for the future. However, the most

<sup>18</sup> Joseph A. Ranney, *in the Wake of Slavery: Civil War, Civil Rights, and the Reconstruction of Southern Law* (Greenwood Publishing Group, 2006).

<sup>19</sup> The 19th amendment made in 1920 contained the arrangements concerning gender discrimination because these changes did not contain any expression related to this discrimination. This article gave the right to vote to every woman and man, having estates without race division and some characteristics, in the states such as New Jersey.

influential reforms in this process were that the black could shoulder political tasks. According to this, the blacks could henceforth be sheriffs and judges. Furthermore, that the blacks could be elected to school unions and city councils and 16 blacks had seats in the Congress between 1867 and 1877 was the significant step in terms of the transitional justice. That Hiram Rhodes Revels was elected as the first Afro-American senator of Mississippi in 1870 was important in respect of the political aspect of the steps performed. Additionally, that P.B.S. Pinchback was appointed the first Afro-American governor of Louisiana in December 1872 and approximately 600 black citizens had official duties in the states was among the important political steps. That the liberated slaves in the southern states, the whites coming from the north (Carpetbagger) and the poor white southerners (Scalawag) playing role in forming republican governments was also among the mentioned crucial steps.<sup>20</sup> The fact that these governments took part in the significant activities such as restructuring the region, developing railways, and opening state schools played a crucial role in putting laws from theory into practice.

Other accomplishments, making the period valuable on the subject of transitional justice, as we have already mentioned, were related to slavery and citizenship. As being known, slavery, having not only legal but also economic dimensions, was an area of socio-political problem. Therefore, the decisions concerning slavery had the dimensions making constitutional amendments compulsory. Besides these structural reforms, the practical steps such as preventing extremities, providing social integration, supporting and completing educational processes, and performing audits and supervisions had to be taken.

Lincoln prepared an action plan in 1861 before the Reconstruction Era during the Civil War and offered the bill of Compensated Emancipation concerning slavery to the Congress.<sup>21</sup> According to this, the condition of compensation to emancipate from slavery still ongoing in some states was accepted.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Michael Perman, *The Road to Redemption: Southern Politics, 1869-1879* (Univ of North Carolina Press, 1985). For more details see, Peter Kolchin, "Scalawags, Carpetbaggers, and Reconstruction: A Quantitative Look at Southern Congressional Politics, 1868-1872", *The Journal of Southern History* 45/1 (1979): 63-76.; Walter Lynwood Fleming, *Documentary History of Reconstruction, Political, Military, Social, Religious, Educational & Industrial, 1865 to the Present Time* (AH Clark Comany, 1907).

<sup>21</sup> William MacDonal, *Select Charters and Other Documents Illustrative of American History, 1606-1775* (Macmillan, 1910), 35; Junius P. Rodriguez, *Slavery in the United States: A Social, Political, and Historical Encyclopedia* (Abc-clio, 2007), 1: 238-239.

<sup>22</sup> Kevin Bales, *Buying Freedom: the Ethics and Economics of Slave Redemption* (Princeton University Press, 2007).



Thus, slaves would be able to emancipate by paying money or working for a while. However, when this proposal was supported, Lincoln ratified the District of Columbia Compensated Emancipation Act on 16 April 1862.<sup>23</sup> The slavery in the region was prohibited and some slaves were released with this act. Lincoln also supported extension of the right to vote for the educated blacks and former soldiers. That Lincoln accepted the Federal Homestead Law<sup>24</sup> on May 20, 1862 and proclaimed the Pre-Independence Declaration on September 22 was some steps of justice strengthening the process.<sup>25</sup> Lincoln also endeavored to abolish slavery in some states seized by the Northerners. This was the purpose of why the slaves released in the states of Tennessee, Arkansas, Louisiana and South Carolina were given the lands taken from the white landowners.

Finally, in this process, some steps that made the transition era special were the laws (including assistance to railways and other businesses) against the racial discrimination in the areas of fair taxation, public transportation and accommodations, and implementation of economic development programs. In addition, the political and civic liberties including the right to vote and equal protection, gained by the black Americans and slaves thanks to the constitutional amendments, were among these steps. It may even be stated that annulment of slavery and constitutional assurance were significant steps all on their own.

#### **4. FREEDMEN BUREAU AND PRACTICAL JUSTICE**

The most concrete steps in the Reconstruction Era in the name of justice were the actions of the Freedmen Bureau. The operations of the Bureau aroused the hopes that this process would be concluded successfully. The officials of the Bureau, seeking to solve the daily questions of the recently released slaves such as clothing, food, water, health, communicating with the family members and finding work, undertook the tasks of the legal lawyer for the Afro-Americans both at local and national courts especially in the cases concerning family matters. The Bureau tried to make the largest lands cultivate and called the liberated slaves to turn back to their works. In

---

<sup>23</sup> Rodriguez, *Slavery in the United States: A Social, Political, and Historical Encyclopedia*; Peter Zavadnyik, *The Rise of the Federal Colossus: The Growth of Federal Power from Lincoln to FDR: The Growth of Federal Power from Lincoln to FDR* (ABC-CLIO, 2011).

<sup>24</sup> Melvin Oliver - Thomas Shapiro, *Black Wealth/White Wealth: A New Perspective on Racial Inequality* (Routledge, 2013), 14-15.

<sup>25</sup> Eric Foner, *Free Labor, Free Soil, Free Men: The Ideology of the Republican Party before the Civil War* (New York: Oxford University Press, 1970).



this period, by following the processes, it also made the contracts between the new free laborers and the landowners.<sup>26</sup> The attempts of the Bureau in the subject of health, one of the most crucial problem areas of the era, remained insufficient. Doctors and nurses, mostly white southerners, did not treat patients. The infrastructure problems created by the war continued. Additionally, the blacks were not allowed to train their own medical staff. Cholera epidemics, yellow fever and typhus were several of the most common diseases.<sup>27</sup>

The black women emancipated in the reconstruction era rejected to take part in employment contract, working and entering into the labor market. The Bureau attempted to make these women with their husbands a part of the labor force in the cotton industry. With the attempts of the Bureau, some privileges were granted for the wives of workers, widows, left women, and the large family women obliged to look after small children.<sup>28</sup> In this period, the Bureau sought to help those who wanted to prevent informal marriages and to marry. It pioneered in uniting the separated families and undertook the duty of communicating between the families members that lost each other during the war.<sup>29</sup> Even the free women who wanted to divorce could apply to the Bureau. The informal marriages increased in the war process and this circumstance led to big problems particularly for slaves. The Bureau also tried to produce solutions to the problems such as marriage and divorce.<sup>30</sup> Liberated Afro- Americans and poor whites received food aid worth of 5 million dollars and pregnancy aid worth of 15 million dollars between 1865 and 1869. A credit system was established for necessary provisions to feed the self-employed persons who employed workers in the fields. 350 thousand dollars were devoted to this service.<sup>31</sup> However, in spite

<sup>26</sup> Robert C. Lieberman, "The Freedmen's Bureau and the Politics of Institutional Structure", *Social Science History* 18/3 (1994): 407.

<sup>27</sup> Jim Downs, *Sick from Freedom: African-American Illness and Suffering during the Civil War and Reconstruction* (Oxford University Press, 2012), 65-67.

<sup>28</sup> Richard Fleischman and oth. "The US Freedmen's Bureau in post-Civil War reconstruction", *Accounting Historians Journal* 41/2 (2014): 85-86.

<sup>29</sup> Fleischman and oth., "The US Freedmen's Bureau in post-Civil War reconstruction", 101; see also Lara Vapnek, *the Politics of Women's Work in the United States, 1865-1909* (Columbia University, 2000).

<sup>30</sup> Mary Farmer-Kaiser, *Freedwomen and the Freedmen's Bureau: Race, Gender, and Public Policy in the Age of Emancipation* (Fordham Univ Press, 2010), 14-27.

<sup>31</sup> Robert Harrison, "New Representations of a 'Misrepresented Bureau': Reflections on Recent Scholarship on the Freedmen's Bureau", *American Nineteenth Century History* 8/2 (2007): 210-212; For a statistical statement, see, Lieberman, "The Freedmen's Bureau and the Politics of Institutional Structure", 416-417 See also, Congressional Globe, 40th Congress, 2nd Session (hereafter cited in the form CG, 40.2): 1814; Report of the Commissioner

of all good purposes and efforts, accomplishment remained limited and the problems of the emancipated slaves continued to exist.

## 5. THE END OF THE RECONSTRUCTION ERA

The Reconstruction Era is one of the most essential turning points in the history of the US civil rights. This era ended unsuccessfully according to numerous researchers in spite of the annulment of slavery, gaining in civil rights, some gained rights concerning property, and the steps related to public duty and political participation. We can state that the end of the Reconstruction Era started in 1874 and completed in 1877. The economic crisis arisen in 1874 made the South poorer. Infrastructure constructions almost stopped. The Democratic Party got control of the House of Representatives for the first time since the Civil War. Racism and violence augmented both in the south and in the north, and the federal government was not directly getting involved in these events. The Republican states were slowly altering their policies and losing their powers in the House. Ulysses S. Grant rejected to send a federal unit against the violence campaign started by the Democrats in Mississippi in 1875. He also menaced to cease federal support for the Reconstruction administrations in the South. The whites did not accept the emancipated blacks to have the right to vote and the egalitarian policies followed by the governments. This attitude became gradually prevalent and at the end of the day, violence became the biggest impact on ending the period. Numerous liberated slaves still did not know how to read and write. Job opportunities were restricted. These slaves could only do farming and use hand labor, and did not technically know how to do the farming. This situation made them the worker slaves of the farmers. Their monies, clothes and shelters were also limited. Most of the slaves became the partners of the landowners in the lands in place of their labors but landowners could not pay their salaries. In conclusion, the White Southerners excluded others by means of violence, oppression and racism and kept them out of politics.<sup>32</sup>

---

of the Bureau of Refugees, Freedmen and Abandoned Lands for the Year 1867 (Washington, 1867), 5-39; Paul Alan Cimbala - Randall M. Miller, *The Freedmen's Bureau and Reconstruction: Reconsiderations* (Fordham Univ Press, 1999), 4: 40-47; Reggie L. Pearson, "'There Are Many Sick, Feeble, and Suffering Freedmen': The Freedmen's Bureau's Health-Care Activities during Reconstruction in North Carolina, 1865-1868", *The North Carolina Historical Review* 79/2 (2002): 141-181.

<sup>32</sup> Nicolas Barreyre, "The Politics of Economic Crises: The Panic of 1873, the End of Reconstruction, and the Realignment of American Politics", *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era* 10/4 (2011): 403-423.

Consequently, the Democrats took control of the whole South except Florida, Louisiana and South Carolina. In the election campaign, Republican candidate Rutherford B. Hayes pledged control of the whole South to the Democrats in the Congress in place of acceptance of his election. Black Codes were enacted in the Southern states to take control of or re-implement the old social structure. The Southern states enacted some laws limiting the citizenship rights of the former emancipated slaves. Some states even abolished the right of women to vote. The whites who were still powerful compelled the free slaves to obey to the rigid laws known as the Black Codes. In the South Carolina, blacks were obliged to pay a special tax if they were not farmers or servants. In some regions, the blacks were not allowed even to hunt or fish. The blacks had no right to arm and even those having a dog had to pay tax. Orphanages, parks, schools and other public facilities were also prohibited for them. The Freedmen Bureau, a federal institution established to manage the process of transition from slavery to freedom, was blocked to take steps for the prosperity of the newly liberated slaves. These steps compelled the majority of the free slave to re-work at farms and farming lands. Jim Crow laws were applied to limit the rights of Afro-Americans in some states after 1876. By 1877, the Southern Democrats started a campaign against the reconstruction policies containing severe measures against racism. This was the final point at the end of the Reconstruction Era.

## 6. THE WAY TO TANZIMAT REFORMS

One of the most significant turning points regarding both the Ottoman political thought and the idea of justice is undeniably the reforms of the Tanzimat Period, stamped on the second half of the 19<sup>th</sup> century.<sup>33</sup> It is possible to say that an era of improvement similar to the process of improvement experienced in the US Reconstruction Era took place in the Ottoman Empire approximately in the same period. Although both processes developed depending on different political and social factors, it is observed that the suitable outcomes that could be evaluated in accordance with the transitional justice were produced in both processes.

The degenerations in the state and social structures of the Ottoman Empire that strained to keep pace with the political and social changes in the West, the increasing pressure of the strengthening West, the common needs of the society, and the apparent injustices in the political and legal

---

<sup>33</sup> İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2008).

fields forced the Ottoman political and legal system to change.<sup>34</sup> In order to provide solutions, the idea that existing laws had to be revised and new laws had to be enacted in place of the laws representing the thought of classical justice, and administrative, financial and judicial reforms had to be implemented started to be widely accepted. In the Tanzimat Era, numerous reforms were performed, various laws were enacted, and the structures of political, judicial and legal organizations were transformed. At the end of the day, these performed steps took their place in the history as milestones for a regime change.<sup>35</sup>

If we consider the process leading to the Tanzimat reforms, we can say that the origins of these reforms started to constitute beginning from the 18<sup>th</sup> century. The main objective of the reforms stamped on the second half of the 18<sup>th</sup> century, especially Selim III (1789-1807) and Mahmut II (1808-1839) periods was not to be far behind the industrializing Europe. The reforms realized in agreement with this aim were mostly related to military and political issues.<sup>36</sup> Unlike the previous reforms performed, the reforms of the Tanzimat Era were based on the idea of reviving the empire on new grounds. These reforms comprised the idea of a new European-style state model. The pledged rights, the targets of administrative, financial and military measures in the Tanzimat Edict were shaped in conformity with Western models.<sup>37</sup> In the name of regarding justice, Muslims and non-Muslims, all Ottoman subjects, were promised to have these rights. However, the idea of equality in the Western sense was heavily stressed as opposed to the Shari'a, the basis of the Ottoman law. This was why justice and equality became the strongest slogan of the Tanzimat reforms. Ideally, welfare and contentment of all subjects regardless of their religions and nationalities were taken into account.<sup>38</sup> It was believed that the idea of justice and equality would unite all the subjects and ensure the survival of the empire.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Dora Glidewell Nadolski, "Ottoman and Secular Civil Law" *International Journal of Middle East Studies* 8/4 (1977): 517-543.

<sup>35</sup> M. Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010).

<sup>36</sup> Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal [Québec]: McGill-Queen's Press-MQUP, 1964).

<sup>37</sup> Shirine Hamadeh, "Ottoman Expressions of Early Modernity and the «Inevitable» Question of Westernization," *Journal of the Society of Architectural Historians* 63/1 (2004): 32-51.

<sup>38</sup> In the 1840 dated criminal regulations, this issue was stated as follow: "ber-muktezay-ı hürriyet-i şer'iyye huzur-ı şer' ve kanunda ve mevadd-ı hukukiyyede herkesin yeksan ve seyyan olması umur-ı tabiiyyeden...".

<sup>39</sup> Hamiyet Sezer Feyzioglu - Selda Kılıç, "Tanzimat Arifesinde Kadılık-Naiplik Kurumu",

The legal system and the questions concerning judicial organizations in the process leading to Tanzimat reforms, especially spread of bribery and favoritism and increasing number of unqualified *kadis* and regents were the most significant factors devastating justice. This was why enactments and reforms of legal organization contained the steps mostly related to transitional justice.<sup>40</sup> In conclusion, the rebellions of diverse ethnic groups and the Ottoman non-Muslims subjects, the lost wars and economic problems, and the pressure of justice and powerful states raised the need for a new reform grounded on the concept of equality to the highest level.<sup>41</sup>

The enactments of the Tanzimat Era were put into practice in order to reach the general targets stated in the Tanzimat and Islahat edicts. However, activities of enactments were the results of needing practical justice.<sup>42</sup> The first reason of these enactments was the internal questions accumulated for more than 150 years as also stated in the edicts. The second reason was external interferences. Most of both internal and external problems were related to justice. This was the basic reason of why the Tanzimat regulations gave great importance to the justice. The steps taken and the legal regulations were to overcome these issues. In other words, the edicts in which the reform goals were stated formed the basis of the enactments. The insufficiency of the reforms of the Tanzimat Era, mostly premeditated as transitional steps, led to emergence of the need for regime change.<sup>43</sup> It is probable to evaluate the proclamation of the Ottoman Constitution of 1876 (Kanun-i Esasi) and the constitutional monarchy as the result of this need.

## 7. THE FIRST STEPS OF TRANSITION PERIOD: THEORIES

The most significant and first pillar of the transition process in the Tanzimat Era was the Tanzimat Edict.<sup>44</sup> This edict was similar to the justice decrees (adaletnâmes) proclaimed by the previous sultans but it was different be-

*Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 24/38 (2005): 31-53.

<sup>40</sup> Jun Akiba, "Kadılık Teşkilatında Tanzimat'ın Uygulanması: 1840 Tarihli Ta'limname-i Hükkam," *Osmanlı Araştırmaları* 29 (2007): 11.

<sup>41</sup> Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 84-85.

<sup>42</sup> Ali Akyıldız, "Tanzimat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 1-2.

<sup>43</sup> Bülent Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* 1 (1985): 13.

<sup>44</sup> Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", *Die Welt des Islams* 34/2 (1994): 173-203.

cause it included fundamental changes in the sense of political thought.<sup>45</sup> The chief determined purpose of the Edict was to take and implement decisions to keep the peoples intending to separate from the Ottoman Empire under the influence of nationalism under the roof of Ottomanism. The Edict also revealed the conviction that the present state structure became the source of the problem and that the idea of justice lost its influence.<sup>46</sup> It is probable to evaluate this Edict, proclaimed because of the conviction of higher officials, as the effort of accepting the mistakes made and facing the facts. The following steps taken and edicts issued were the continuum of this first step.

The most significant matter in the sense of justice in the text of the Tanzimat Edict was the emphasis on the law. In the text, it was expressed that “the rules of the Qur’an and the laws of the Shari’a had been obeyed” since the establishment of the state until the last 150 years. This was the re-statement of the fact that the basis of the law in the state was Islamic Jurisprudence (fıkıh) and that this idea was not abandoned.<sup>47</sup> The emphasis in the Edict that the downward trend had continued for 150 years indicated the present mental background about the source of problems. According to this, the problems concerning development, public security and welfare were originated in the disobedience to the rules of law. Besides, according to the articles offering solutions, most of the problems were related to justice.<sup>48</sup> The solution was to enact new laws. The judgments on life safety, chastity and honor, protection of property, principles of taxation, and military service and its duration constituted the key elements of these laws.<sup>49</sup>

The fact that the commitments on the equality given in the Tanzimat Edict were not subsequently fulfilled produced wide public pressure. Further, non-Muslim subjects attempted to put pressure on the government by expressing their demands. These pressures panned out and the Islahat

<sup>45</sup> Murteza Bedir, “Fikih to Law: Secularization Through Curriculum,” *Islamic Law and Society* 11/3 (2004): 381.

<sup>46</sup> Gürsoy Akça - Himmet Hülür, “Tanzimattan Cumhuriyete Siyasal ve Hukuksal Yapının Modernleşmesi”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 21 (2007): 244-245.

<sup>47</sup> M. Akif Aydın, “Kanunnameler ve Osmanlı Hukuku’nun İşleyişindeki Yeri”, *Osmanlı Araştırmaları* 24/24 (2004): 40.

<sup>48</sup> Bülent Tahiroğlu, “Tanzimat’tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi* 3 (1985): 588-589.

<sup>49</sup> The statements in the Edict are as follow: “...bundan böyle Devlet-i Aliye ve Memâlik-i Mahrûsemiz’in hüsn-i idâresi zımında bazı kavânîn-i cedîde vaz’ ve te’sîsi lâzım ü mühim görünerek işbu kavânîn-i mukteziyyenin mevâdd-ı esâsiyyesi dahi emniyet-i can ve mahfûziyyet-i ırz u nâmûs u mal ve tayîn-i vergi ve asâkir-i mukteziyyenin sûret-i celb ve müddet-i istihdâmı kazıyyelerinden ibâret olup şöyle ki...”

Edict was declared in 1856.<sup>50</sup> In the introduction of the Edict, the demand of ensuring the permanence of the arrangements made until now and extending these arrangements to promote the state's position at the international level was expressed. Thus, both the state would be fortified and the citizens' allegiances would increase.<sup>51</sup> In addition to the regulations about the general wants of Ottoman subjects, it is probable to state that the needs of non-Muslims were also considered in the Edict.

The large segments of the society, especially the Muslim subjects, did not welcome these commitments made in the Edict in a theoretical manner and even in some regions it was complained that these commitment were not put into practice.<sup>52</sup> Because of these complaints, the foreign states sent a memorandum concerning the subject to the Ottoman state in 1859. An inspection committee was sent to the Rumelian districts due to this. However, the inspector reports did not resolve the complaints. Although justice and reform were promised in relation to the subject, these steps did not overcome the objections. The fact that the Tanzimat Edict established equality not only between the Christian sects but also between the Muslims and non-Muslim bothered the Orthodox subjects, more powerful and privileged than the other sects. In the outside world, the United Kingdom and France appreciated the Tanzimat while Russia disapproved of the Edict by thinking that this would increase the Western impact on the Ottoman state. While Prince Metternich, adherent of absolutism in power in Austria, welcomed the Edict, Kavalalı Mehmet Ali Pasha maintained that the goal of the edict was to undermine his authority. The New Ottomans in the era of Sultan Abdulaziz objected to some applications of the Tanzimat and lots of them were banished or obliged to escape to abroad.

## 8. LEGISLATIVE ACTIVITIES AND PRACTICES

The enactment activities that meant the implementation of the targets mentioned in the Tanzimat and Islahat Edicts and legislative processes and that offered concrete data in the sense of transitional justice were the most crucial pillar about the practice of the thought of justice of the Tanzimat Era.<sup>53</sup> The enactments of the Tanzimat Era had noteworthy features regard-

<sup>50</sup> For detailed information concerning Islahat Edict, see: Ufuk Gülsoy, "Islahat Fermanı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

<sup>51</sup> Musa Gümüüş, "Anayasal Meşrûti Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi", *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 47 (2008): 215-240.

<sup>52</sup> Kasım Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri* (İstanbul: Rağbet, 2015), 130.

<sup>53</sup> Bedri Gencer, "Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 15 (2008): 123-147.



ing the transitional justice because they contained the legal regulations related to the issues stated in the Tanzimat Edict.<sup>54</sup> Above all, they were the most concrete strides indicating the Ottoman attempts for reformation, modernization and reform.<sup>55</sup> In addition to the enactments, the other concrete outcome of the reform volition was the reforms in the organizations. The most significant organizational reforms directly related to the idea of justice were the judicial and commercial-financial reforms. The organizational reforms put into practice in line with the intentions declared in the Edicts were radically changing the Ottoman political structure with other organizational reforms.<sup>56</sup>

These legalizations were sought to be implemented within the framework of the principles predicted by the Islamic law and appropriated by the Ottoman Empire.<sup>57</sup> According to this, the decisions were given within the frame of the legislative power of the sultan as in the Ottoman tradition. Some rules of the Islamic Jurisprudence (fıkıh) became the codes of law in the enactment activities, a significant pillar of the structural reforms after the Tanzimat Edict, however; some laws were imported from the West, especially from France, and structural reforms were carried out based on these laws. In a general sense, it is probable to say that personal right and security and legal justice were in the background of the structural reforms of the Tanzimat Era. The state had interpreted personal right and security and legal justice in the classical period based on Islamic Jurisprudence (fıkıh) but these took a positivist form in Europe.

The criminal codes constituted the most crucial stride of the Tanzimat Era enactments. The first of the criminal codes of this Era intended to fill the gaps in criminal law and to introduce reforms was enacted in 1840. In this code, the penalties for crimes committed public officials were regulated. The second one was the 1851 dated New Penal Code (Kanun-ı Cedid). There were no changes in this law other than those in the first one. It annulled numerous fines. In this respect, it was significant in terms of transitional justice. The most vital change made by this code was that

<sup>54</sup> Tahiroğlu, "Tanzimat'tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri" For literature on activities of enactment, see: Mustafa Şentop, "Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005): 647-672.

<sup>55</sup> Şerif Mardin, *Religion, Society and Modernity in Turkey* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2006).

<sup>56</sup> Stanford J. Shaw - Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Volume 2, Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808-1975* (Cambridge U. K.: Cambridge University Press, 1977), 77-78.

<sup>57</sup> Aydın, M. A. (2010), *Türk Hukuk Tarihi* (İstanbul: Beta, 2010), 420-423.



public prosecution understanding was introduced.<sup>58</sup> The main aim of these criminal codes was to build a state of law. For this purpose, many steps promised in Tanzimat were made with this law. The third one was the 1858 dated Imperial Criminal Code (Ceza Kanunname-i Hümayunu).<sup>59</sup> This code prepared by a commission had a composite structure. The 1810 dated French Criminal Code influenced it. It was wide and comprehensive in comparison with the preceding ones. Outside of these criminal codes, new commercial codes inspired by the French Commercial Code were made in 1840 and 1850. The obligations, verdicts partly related to property and personal laws, were enacted by the name of the Ottoman Code of Civil Law (Mecelle-i Ahkam-i Adliyye) prepared between 1868-1876. Afterwards, the verdicts of the family law were enacted by the name of Decree of Family Law (Hukuk-ı Âile Karamnâmesi) in 1917. With these two codes, the issue-based principles of Islamic law were enacted in the modern form for the first time. Furthermore, in 1864 and 1871, the Provincial Regulation (Vilayet Nizamnamesi), imitating the administrative structure of the French system, was published to put the provincial administration in order. With these regulations, the governors of the provinces were equipped with numerous powers and the sanjak, district and the village system was imported. Councils were formed to administer these centers. Representatives of Muslim and non-Muslim subjects took their places among the members of these councils. These representatives, containing two persons outside of administrators and community leaders, were determined by election. Municipalities had also be formed, as per this regulation. In 1847, that boys and girls would receive equal share from their father's inheritance was accepted in the Title-Deed Regulation (Tapu Nizamnamesi) prepared with the decree of the sultan. In 1864, based on the French Press Code, the Press Regulation (Matbuat Nizamnamesi) was declared; however, these regulations were issued in order to track the increasing publications of magazines and newspapers.

In the edicts of Tanzimat era and all judicial reforms, the concept of modern citizenship and the rights stemming from citizenship took part for the first time, it was particularly expressed that all Ottoman subjects were assured to have their rights without discriminating between religions and races, and some privileges were removed.<sup>60</sup> In 1853, non-Muslims were giv-

<sup>58</sup> Akyıldız, "Tanzimat", 40: 7-10.

<sup>59</sup> Gabriel Baer, "The Transition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt," *Studia Islamica*, 45 (1977): 142.

<sup>60</sup> Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (London: Oxford University Press, 1965).

en different privileges and opportunities of witnessing and becoming member in the courts. It was decided to apply the principle that the tax was collected in comparison with the power of everyone and no one was demanded to pay extra. Injustices regarding military service were accepted and it was pledged to make regulation. Since, it had been grumbled about the uncertain length of the military service and randomly recruiting soldiers. It was emphasized that this application had a negative influence on agriculture, trade and population growth and that length of military service had to be determined as four or five years. Death penalty without judgment was abolished. Confiscation was also annulled. Salaries of officers were ameliorated to some extent. It was decided that the military regulations would be negotiated and determined in the Military Council.<sup>61</sup> In February 1861, it was declared that the justice and tax system would be reformed. In 1858, homosexuality was no longer taken into account as a crime. The most essential concrete stride regarding non-Muslims was taken after the events happened between the Maronites and the Druzes living in Lebanon. After these incidents, a special regulation was published for Lebanon due to the pressure of European states and a Christian governor was assigned to this district for the first time. This governor having the title of pasha held a degree of vizier. Community regulations were prepared for the Greeks in 1860, for the Armenians in 1863 and for the Jewish in 1865. Hence, each community had the power to form a council to do their administrative works. With this stride, it was intended to achieve unity between communities and religious groups and to increase loyalties of these communities and groups to the state. Special attention was paid in order not to clash new laws and regulations with the old ones. When new institutions were opened, old institutions were not closed and both institutions were run together for a while. The new laws were first tested in regions such as Bursa and Edirne in which the central authority was powerful.

## **9. STRUCTURAL REFORMS IN THE TANZIMAT ERA**

The essential reform needs concerning the judicial system came thoroughly to light before the Tanzimat era.<sup>62</sup> In order to fulfill this purpose, sequences of complementary steps were taken. The most significant of these steps was the creation of the Supreme Council of Judicial Ordinances

---

<sup>61</sup> Akyıldız, "Tanzimat", 40: 7-10.

<sup>62</sup> Bogaç A. Ergene, "On Ottoman Justice: Interpretations in Conflict (1600-1800)", *Islamic Law and Society* 8/1 (2001): 52-87.

(Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye) on March 23, 1837.<sup>63</sup> The duty of this council was to make new laws and to audit the practice of the articles of Tanzimat after the declaration of the Tanzimat Edict. This council was also able to judge.<sup>64</sup> The council, serving as an administrative jurisdiction, had the duty of judging civil servants and solving disputes between the state and the individuals. The General Supreme Council (Meclis-i Âlî-i Umûmi) was formed immediately after the announcement of the Tanzimat. Leading statesmen and the members of the Supreme Council (Meclis-i Vâlâ) took place in this assembly, chaired by the Grand Vizier. This council was a high consultative and decisional organ.

The councils that could be regarded as the foundation of the Nizamiye Courts were established in 1840; both Muslim and non-Muslim judges were assigned to these courts.<sup>65</sup> Additionally, the Council of Accounting (Meclis-i Muhasebe) was established in 1840 under the Ministry of Finance. The duty of this council was to control the goldsmiths and to solve disputes. In 1847, various provincial councils were founded to resolve the commercial problems of people living in the provinces. Further, in 1847, hybrid criminal courts composed of Muslims and non-Muslims were formed to rule cases of all Ottoman subjects. These courts heard all criminal cases except the death penalty of all Ottoman citizens and foreign nationals. Approval of the sultan was required only in the death penalty. In the cases regarding foreigners, the consulate officer of the foreign country would be present at the court. Embassy or consulate officers were among the members of this council.<sup>66</sup>

The other significant step concerning organizations was the Council of Investigation (Meclis-i Tahkik), formed in 1854 in Istanbul. The duty of this council was to hear criminal proceedings. Its provisions outside of death penalty were irrevocable and had to be applied immediately. Proceedings requiring heavy punishments such as death penalty were sent to the Supreme Council of Judicial Ordinances (Meclis-i Ahkâm-ı Adliye) and if the death sentence became definite, this punishment would be applied with the approval of the sultan. Afterwards, the power to prepare the law was trans-

<sup>63</sup> Zafer Toprak, "From Plurality to Unity: Codification and Jurisprudence in the Late Ottoman Empire," *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters With Europe, 1850-1950*, (2007): 32.

<sup>64</sup> Iris Agmon, "Social Biography of a Late Ottoman Shari'a Judge", *New Perspectives on Turkey* 30 (ed 2004): 83-113.

<sup>65</sup> Ertaş, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*, 182.

<sup>66</sup> Ekrem Buğra Ekinci, "Tanzimat Devri Osmanlı Mahkemeleri", *Yeni Türkiye* 31 (2000): 764-773.

ferred to the High Council of Tanzîmât (Meclis-i Âlî-i Tanzîmât) in 1854. Two councils were united in 1861. The High Council of Tanzîmât (Meclis-i Âlî-i Tanzîmât) with the Supreme Council (Meclis-i Vâlâ) was united under the title of the Supreme Council of Judicial Ordinances (Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye). In 1868, the Supreme Council (Meclis-i Vâlâ) was split in two. Instead of this, the Council of State (Şura-yı Devlet) and the Supreme Court of Appeal (Divan-ı Ahkâm-ı Adliye) were formed to hear the suits brought against the state officials. In both councils, there were representatives from all classes and subjects among their members and this council functioned as a court of appeals. Then, the Ministry of Justice was established in place of the Supreme Court of Appeal (Divan-ı Ahkâm-ı Adliye).

## 10. CONCLUSION AND EVALUATION

Taking the Ottoman Tanzimat and US Reconstruction Eras into consideration as cases in the context of transitional justice, we examined what the Ottoman Empire and the USA took legal steps for the sake of the practice of justice and carried out organizational reforms. By taking the legislative steps taken and organizational reforms in the reconstruction era resulted in failure into account, it is possible to evaluate the period as a missed chance for the US society. In spite of this situation, it can be said that the steps taken for the sake of justice in this process today are an inspirer for similar legal debates. In fact, American society carried on facing numerous discussed and unsolvable problems of the period for approximately a hundred years and reforms of the Reconstruction Era became the basis of the laws of equality in civil rights discussions in the 1950s and 1960s. With the Civil Rights Movement, the Americans were compelled to find solutions to these problems again.

If we come to the reasons of why the process failed, we can say that the rising opposition to the reforms in the Reconstruction Era and the economic crisis were the main factors of this failure. That numerous white Americans could not endure equally sharing power and being equally treated with the former slaves in the business disputes was the reason behind this opposition. That assertive economic development and school construction programs augmented taxes and state debt and economic recession led to corruption was also the reasons of why the process failed.

Another reason for the above-mentioned failure was the Southern Republicans' attitude towards the protection of the rights retained. Some of the Northern Republicans thought that that former slaves and Afro-

Americans gained the right to vote and to take state office was the violation of republicanism. These Republicans' attitudes towards the decisions taken about blacks and towards the pressures of organizations supporting violence were also among the reasons for the failure of the process. Additionally, the fact that the federal government did not take sufficient military measures against the violence committed by the Southern whites was among the reasons of the failure of the process. According to some historians, the fact that the Republican coalition did not contain the Southern states was a reason for the failure. Additionally, the fact that the problems of former slaves to have property could not be solved and the required legal regulations for this were delayed was among the reasons of the failure.

As in the Reconstruction Era, the chief target of the Tanzimat Era reforms was to fortify the state, to sustain stability and to get the society united by overcoming the existing questions by means of law. Even if wide-ranging reforms brought about with the influence of foreign interventions and internal incentives remained inconclusive, the steps taken for the sake of transitional justice became an inspirer for the reforms in the period of the Constitutional Monarchy, the proclamation of the Ottoman Constitution of 1876 (Kanun-i Esasî), and even for the reforms of the Republican period. The primary aim of the reforms of the Tanzimat Era was to ensure survival of the state and to unite the society. To realize this purpose, diverse segments of the society were included in different administrative councils and thus gained an opportunity to have a say in the government. Nevertheless, even though different steps were taken to curb the authority of the sultan, it is necessary say that the Ottoman state carried on to be governed by the absolute monarchy grounded on the authority of the sultan. However, it is probable to say that a powerful bureaucratic structure constituted against the Sultan. Different regulations in the field of freedom and law, the decrease of arbitrary implementations, the restriction of the slave trade, and the dissemination of the idea of equality were some of the positive outcomes.

It can be said that that the institutional infrastructure required in the road to reform had not constituted was effective upon why the reforms in the Tanzimat period resulted in failure. From angle of the period, Ottoman society did not yet have a sense of political community, political party structure, and civil society organization. The organization of reforms outside of the sultan's government was depended on the personal endeav-

ors of bureaucrats. One of the most significant problems encountered by the state in the sense of reforms was the separations induced by the idea of nationalism. To apply the Tanzimat reforms realized to prevent the disintegration of the Ottoman nation and to keep the nation together was extremely difficult because it, first of all, necessitated an Ottoman belonging.

Finally, it is possible to reach the conclusion that an attempt was made in both periods in order to face and remove the traumas of the past, which was one of the most crucial parameters of the transitional justice. The strides taken in both eras became a part of cardinal political changes. Diverse legal, administrative and political changes, all of which were mentioned above, were made and in spite of their various forms, it was made efforts to prevent violations of the rights experienced in the past and to indemnify the unjust treatments. This was why various reform strategies were determined for the future. It is also seen that the concept of human rights and the determination practices of unjustly treated people to compensate their losses, both of which were at the center the applications of the transitional justice, were attempted to be realized in terms of practices even if these practices were not systematic. Even if this period resulted in failure, referring to the period in numerous constitutional and legal reforms undoubtedly indicates the significance of the strides taken. Both cases demonstrate that searches for justice are not restricted to modern and democratic regimes and indicate that it is not necessary to be limited to modern regimes in order to benefit from the implementations of the transitional justice.

## **BIBLIOGRAPHY**

- Abu-Manneh, Butrus. "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript". *Die Welt des Islams* 34/2 (1994): 173-203. <https://doi.org/10.2307/1570929>.
- Agmon, Iris. "Social Biography of a Late Ottoman Shari'a Judge". *New Perspectives on Turkey* 30 (ed 2004): 83-113. <https://doi.org/10.1017/S0896634600003927>.
- Akça, Gürsoy - Hülür, Himmet. "Tanzimattan Cumhuriyete Siyasal ve Hukuksal Yapının Modernleşmesi". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 21 (2007): 235-269.
- Akiba, Jun. "Kadılık Teşkilatında Tanzimat'ın Uygulanması: 1840 Tarihli Ta'limname-i Hükkam". *Osmanlı Araştırmaları* 29/29 (2007).
- Akyıldız, Ali. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Akyıldız, Ali. "Tanzimat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 1-10. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Aoláin, Fionnuala Ní - Campbell, Colm. "The Paradox of Transition in Conflicted Democracies". *Human Rights Quarterly*. 2005. 172-213.
- Aydın, M. A. (2010). *Türk Hukuk Tarihi*. İstanbul: Beta, 2010.
- Aydın, M. Akif. "Kanunnameler ve Osmanlı Hukuku'nun İşleyişindeki Yeri". *Osmanlı Araştırmaları* 24/24 (2004).
- Baer, Gabriel. "The Transition from Traditional to Western Criminal Law in Turkey and Egypt". *Studia Islamica* 45 (1977): 139-158.
- Bales, Kevin. *Buying Freedom: the Ethics and Economics of Slave Redemption*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2007.
- Barreyre, Nicolas. "The Politics of Economic Crises: The Panic of 1873, the End of Reconstruction, and the Realignment of American Politics". *The Journal of the Gilded Age and Progressive Era* 10/4 (2011): 403-423.
- Bedir, Murteza. "Fikih to Law: Secularization Through Curriculum". *Islamic Law and Society* 11/3 (2004): 378-401.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal [Québec]: McGill-Queen's Press-MQUP, 1964.
- Burton, Orville Vernon. *The Age of Lincoln: A History*. Hill and Wang, 2008.
- Castel, Albert E. "Andrew Johnson". *The Presidents: A Reference History*. Ed. Henry Franklin Graff. 7. Bs. 225-239. New York-USA: Charles Scribner's Sons: Thomson/Gale, 2002.
- Cimbala, Paul Alan - Miller, Randall M. *The Freedmen's Bureau and Reconstruction: Reconsiderations*. Fordham Univ Press, 1999.
- Collins, Cath. *Post-transitional Justice: Human Rights Trials in Chile and El Salvador*. Penn State Press, 2010.
- Downs, Jim. *Sick from Freedom: African-American Illness and Suffering During the Civil War and Reconstruction*. New York-USA: Oxford University Press, 2012.
- Duthie, Roger. "Transitional Justice and Displacement". *International Journal of Transitional Justice* 5/2 (2011): 241-261.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Tanzimat Devri Osmanlı Mahkemeleri". *Yeni Türkiye* 31 (2000): 764-773.
- Elster, Jon. *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective*. Cambridge U. K.: Cambridge University Press, 2004.
- Ergene, Bogaç A. "On Ottoman Justice: Interpretations in Conflict (1600-1800)". *Islamic Law and Society* 8/1 (2001): 52-87.
- Ertaş, Kasım. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Diyarbakır Ermenileri*. İstanbul: Rağbet, 2015.
- Farmer-Kaiser, Mary. *Freedwomen and the Freedmen's Bureau: Race, Gender, and Public Policy in the Age of Emancipation*. New York-USA: Fordham Univ Press, 2010.
- Feyzioğlu, Hamiyet Sezer - Kılıç, Selda. "Tanzimat Arifesinde Kadılık-Naiplik Kurumu". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 24/38 (2005): 31-53.
- Fitzgerald, Michael W. *Splendid Failure: Postwar Reconstruction in the American South*. Ivan R Dee, 2007.
- Fleischman, Richard - Tyson, Thomas - Oldroyd, David. "The US Freedmen's Bu-



- reau in post-Civil War reconstruction". *Accounting Historians Journal* 41/2 (2014): 75-109.
- Fleming, Walter Lynwood. *Documentary History of Reconstruction, Political, Military, Social, Religious, Educational & Industrial, 1865 to the Present Time*. Cleveland, Ohio: AH Clark Company, 1907.
- Foner, Eric. *Free Labor, Free Soil, Free Men: The Ideology of the Republican Party Before the Civil War*. New York: Oxford University Press, 1970.
- Gencer, Bedri. "Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. 15 (2008): 123-147.
- Gülener, Serdar. "Çatışmacı Bir Geçmişten Uzlaşmacı Bir Geleceğe Geçişte Adalet Arayışı: Geçiş Dönemi Adaleti ve Mekanizmalarına Genel Bir Bakış". *Uluslararası Hukuk ve Politika* 8/32 (2012): 43-76.
- Gülsoy, Ufuk. "Islahat Fermanı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 185-190. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Gümüş, Musa. "Anayasal Meşrûti Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi". *Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 47 (2008): 215-240.
- Gürsakal, Gürsu Galip. "Osmanlı ve Büyük Güçlerin Askeri Harcamalarına Karşılaştırmalı Bir Bakış (1840-1900)". *Gazi Akademik Bakış* 4/7 (2010): 115-131.
- Hamadeh, Shirine. "Ottoman Expressions of Early Modernity and the 'Inevitable' Question of Westernization". *Journal of the Society of Architectural Historians* 63/1 (2004): 32-51.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.
- Hansen, Thomas Obel. "Transitional Justice: Toward a Differentiated Theory". *Or. Rev. Int'l L.* 13 (2011): 1.
- Harrison, Robert. "New Representations of a 'Misrepresented Bureau': Reflections on Recent Scholarship on the Freedmen's Bureau". *American Nineteenth Century History* 8/2 (2007): 205-229.
- Kolchin, Peter. "Scalawags, Carpetbaggers, and Reconstruction: A Quantitative Look at Southern Congressional Politics, 1868-1872". *The Journal of Southern History* 45/1 (1979): 63-76.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press, 1965.
- Lieberman, Robert C. "The Freedmen's Bureau and the Politics of Institutional Structure". *Social Science History* 18/3 (1994): 405-437.
- MacDonald, William. *Select Charters and Other Documents Illustrative of American History, 1606-1775*. Macmillan, 1910.
- Mardin, Şerif. *Religion, Society and Modernity in Turkey*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2006.
- Masur, Louis P. *Lincoln's Hundred Days: The Emancipation Proclamation and the War for the Union*. Harvard University Press, 2012.
- McAdams, A. James. "Transitional Justice: The Issue That Won't Go Away". *International Journal of Transitional Justice* 5/2 (2011): 304-312.



- Nadolski, Dora Glidewell. "Ottoman and Secular Civil Law". *International Journal of Middle East Studies* 8/4 (1977): 517-543.
- Oliver, Melvin - Shapiro, Thomas. *Black Wealth/White Wealth: A New Perspective on Racial Inequality*. Routledge, 2013.
- Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Pablo De Griff. "'Theorising Transitional Justice'". *Transitional Justice*. Ed. Elster J, Nagy R, Williams M. New York: NYU Press, 2012.
- Pearson, Reggie L. "'There Are Many Sick, Feeble, and Suffering Freedmen': The Freedmen's Bureau's Health-Care Activities during Reconstruction in North Carolina, 1865-1868". *The North Carolina Historical Review* 79/2 (2002): 141-181.
- Perman, Michael. *The Road to Redemption: Southern Politics, 1869-1879*. Univ of North Carolina Press, 1985.
- Ranney, Joseph A. *In the Wake of Slavery: Civil War, Civil Rights, and the Reconstruction of Southern Law*. Greenwood Publishing Group, 2006.
- Rodriguez, Junius P. *Slavery in the United States: A Social, Political, and Historical Encyclopedia*. Abc-clio, 2007.
- Salzman, Lawrence. "Civil Rights Act of 1866". *Encyclopedia of American Civil Liberties*. Ed. Paul Finkelman. 1. CRC Press, 2006.
- Shaw, Stanford J. - Shaw, Ezel Kural. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey: Volume 2, Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808-1975*. Cambridge U. K.: Cambridge University Press, 1977.
- Striner, Richard. *Father Abraham: Lincoln's Relentless Struggle to End Slavery*. Oxford University Press, 2007.
- Şentop, Mustafa. "Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005): 647-672.
- Tahiroğlu, Bülent. "Tanzimat'tan Sonra Kanunlaştırma Hareketleri". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* 3 (1985).
- Tanör, Bülent. "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış". *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* 1 (1985): 1789-1980.
- Teitel, Ruti G. *Transitional Justice*. Oxford University Press, 2000.
- Toprak, Zafer. "From Plurality to Unity: Codification and Jurisprudence in the Late Ottoman Empire". *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters With Europe, 1850-1950*. 2007.
- Vapnek, Lara. *The Politics of Women's Work in the United States, 1865-1909*. Columbia University, 2000.
- Webber, Jeremy. "Forms of Transitional Justice". *Nomos* 51 (2012): 98-128.
- Zavodnyik, Peter. *The Rise of the Federal Colossus: The Growth of Federal Power from Lincoln to FDR: The Growth of Federal Power from Lincoln to FDR*. ABC-CLIO, 2011.



**Fıkıh Usulünde Te'vilin Mahiyeti**  
*The Concept of Ta'wil in the Methodology of Fiqh*

**Abdulkaki DENİZ**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

PhD, Republic of Turkey Ministry of National Education

Mardin, Turkey

abdentr@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9315-6690>

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Temmuz / July 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12 Kasım / November 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 10 **Sayı / Issue:** 23 **Sayfa / Pages:** 422-450

**Atıf / Cite as:** Deniz, Abdulkaki. "Fıkıh Usulünde Te'vilin Mahiyeti [The Concept of Ta'wil in the Methodology of Fiqh]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 422-450.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.595414>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## Öz

Te'vil, genel olarak İslâm düşüncesinin oluşum süreçlerinde en etkili olan kavramlardan biridir. Dillerde yaşanan semantik değişim ve kaymalar kapsamında terim anlam kazanan ve fıkıh usulü içerisinde ictihâdın akli bir yöntemi olarak değerlendirilen te'vilin fûrû-i fikhın şekillenmesinde önemli bir rol oynadığı hususunda şüphe yoktur. Sözlük anlamı itibarıyla "dönmek, döndürmek, akıbet ve mahiyet" gibi anlamlar içeren te'vilden terimsel olarak "bir delilden dolayı lafzın zâhir anlamının terkedilerek muhtemel olduğu başka bir anlamda anlaşılması ve yeni anlama göre fikhî neticelere varılması" kastedilmektedir. Bu anlamda ilke ve prensipleri usulcüler tarafından konan sahih te'vilin mâhiyeti, gerektirici unsurları, şartları ve çeşitlerinin bilinmesi önem arz etmektedir. Bu çalışmada te'vil bir fıkıh usulü kavramı olarak ele alınmış, te'vilin mâhiyeti ile sıhhat ve butlan açısından çeşitleri ve müctehidlerin te'vil vasıtasıyla fûrû-i fıkha dâir ortaya koydukları örnekler üzerinde durulmuştur. Ancak yapılan te'villerin tamamının sahih kabul edilmemesi sebebiyle süreç içerisinde usul eserlerinde "doğru, yanlış ve orta düzey" anlamında "yakın, uzak ve mutavassıt" nitelikleriyle anılan te'vil çeşitleri ortaya çıkmıştır. Bu durumda yapılacak olan te'vilde, Arap dilinin manâya delâlet özelliklerinin ihlâl edilmemesi, varılan neticenin zaruriyât-ı diniyyeye muhâlif olmaması ve ümmetin maslahatı çerçevesinde gerçekleşmesine dikkat edilmesi gerekmektedir. Neticede te'vilin günümüzde de fikhî bir istinbât aracı olarak istifade edilebilecek bir kavram olduğu hususuna vurgu yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Te'vil, Müevvel, Müteşâbih, Delâlet.

## Abstract

Ta'wil is one of the most influential concepts in the formation process of Islamic thought in general. There is no doubt that the term ta'wil, which has gained meaning in the context of semantic changes and shifts in languages and is considered as a rational method of ijtehad in fiqh method, plays an important role in shaping the fûrû-i fiqh. Ta'wil contains "turning, rotating, fate and nature" in terms of lexical meaning and it is meant "understanding the meaning of the word in a sense that it is possible to abandon the apparent meaning of a letter and reach fiqh conclusions according to the new meaning". In this sense, it is important to know the nature, necessity, conditions and types of the authentic ta'wil which are laid down by the processors. In this study, ta'wil is considered a concept of fiqh and it is focused on some examples of ta'wil's nature and quality and health and its kinds in terms of butlân (butlân is a violation of a mandatory provision relating to the subject of a transaction), sıhhat (sıhhat is a validity of a worship or a legal process) and some examples of mujtahids by means of fiqh. However, due to the fact that not all of the ta'wils are accepted as authentic, in the process, the types of ta'wils referred to as "close, distant and mutavassıt" in terms of "right, wrong and medium". In this case, it should be paid attention that the characteristics of the meaning of the Arabic language should not be violated, the obtained result should not be contrary to the necessity of religion and that it should be realized within the framework of the Um-mah's good affairs. As a result, today it is emphasized that ta'wil is a concept that can be exploited as an instrument of fiqh today.

**Keywords:** Islamic Law, Ta'wil, Muawwal, Mutashabih, Proof.

## Extended Abstract

Ta'wil is one of the most influential concepts in the formation process of Islamic thought in general and is closely related to many scientific disciplines, especially theology, commentary and fiqh. The main point the sentence is the apparent meaning of the word, ta'wil is accepted as a temporal situation except for the real meaning of the word. Ta'wil contains "turning, rotating, fate and nature" in terms of lexical meaning and it is meant "understanding the meaning of the word in a sense that it is possible to abandon the apparent meaning of a letter and reach fiqh conclusions according to the new meaning". The indication of words to the meaning, and relationship of reason-transfer and transfer-transfer and conflict situation of these and meaning dimension of polysemic prepositions have let to a divergency among scholars throughout the history of Islam and also have caused different ta'wil theories. In this context, it is possible to come across different conceptions of the ta'wil between the majority and Hanafi jurisprudents. Ta'wil, which is considered as a rational method of ictihad in fiqh method, has an important role in shaping fürû-i fiqh. In this context, the jurisprudents considered the ta'wil as the allocation of the general word (takhsîs al-'âmm), the restriction of the absolute word (taqyîd al-mutlaq), and the understanding of the word in a metaphorical (majâzî) sense instead of using its literal (hakîkî) meaning due to a presumption and using the command (amr) as a irshad (guiding) instead of fardh, and using the proscription (nahy) as a abhorrence (kerahet) instead of prohibition (tahrîm). Based on this, it is possible to come across numerous examples in the fiqh complex throughout Islamic history. However, due to its open nature of abuse, the conditions to be followed were attributed importance and all or some of these conditions were mentioned in all jurisprudential books. In this sense, it is important to know the meaning, principles, requisite elements, conditions and types of it which are laid down by the jurisprudents. Therefore, for the emergence of a healthy ta'wil, those engaged in taw'il activities, the word that is subject to the ta'wil and the conditions to be sought in the evidence of the ta'wil were evaluated.

Besides the rich meaning dimensions of divine provisions (nass), new meanings loaded into words with the change of time and place; meaning shifts in the word may make ta'wil obligatory. In this context, as there is no contradiction (tearuz) between the discourse of the legislator who is the creator of the reason and the sender of the transfer, reasons such as eliminating the contradiction that appears among some divine provisions (nass) have prepared a way for ta'wil. As it is a rational method of ijhtihad, the conditions that should be present in the person performing the ta'wil (muewil) are parallel to the conditions in the mujtahid. It is possible to summarize these conditions as a having a detailed knowledge in Arabic and the Qur'an and Sunnah sciences, as well as the dominance of the points of agreement (icma) and divergency (ihtilaf) and also healthy thinking ability.

The obtained meaning of the world should be among the possible meanings within the Arabic language rules. Thus, words that do not have

a possibility of another meaning or express their meaning clearly as mufesser and muhkem exit fields of ta'wil. In addition, according to the majority jurisprudents, the word clearly shows its meaning (zahir), and according to Hanafi jurisprudents, it should be clear (zahir) and more clear meanings (nas). Therefore, ta'wil gains meaning in nasses with these words such as private(has), general (amm), common, truth, metaphor, zahir, nas, secret meaning(hafi), difficult to understand (müşkil), understanding depends on legislator (mücmel) and open to comment(muteshâbih). At first glance, it is not clear to understand what the legislator means. Ta'wil's evidence must be strong enough to translate the word from its clear meaning to a possible meaning. This is because there is an inverse relationship between the evidence of ta'wil and the possibility of another meaning. As the probability of another meaning increases, while a normal evidence is sufficient, it is required a strong evidence when the probability decreases. The reason, nas, icma, comparison (kıyas), traditions and general aims of religion can be evidences of ta'wil. In addition, contiguous (muttasıl) signs such as the context, exceptions, and discrete signs such as the cause of verses and the cause of hadiths are able to be also evidence. Because all of this is very important in terms of showing which meaning is meant by word.

After distinguishing the healthy one from the problematic one, it must be pointed out that there is a general agreement that the term is a concept that can still be used as a method of fiqh. However, due to the fact that not all of the ta'wils are accepted as authentic, in the process, the types of ta'wils referred to as "close, distant and mutavassıt" in terms of "right, wrong and medium". It is possible to come across different expressions such as "authentic, acceptable, wrong, belonging to the people of the bid', invalid (fasid), void (batıl) and problematic (muteazzir ) in order to express these varieties. In this context, it is necessary to pay attention to the fact that the Arabic language's characteristics of meaning are not violated, that the result should not be contrary to the necessity of religion and that should be realized within the framework of the interests of the Ummah.

In this study, the ta'wil is considered as a concept of methodology of fiqh. The character and varieties in terms of validity and some examples of fiqh which the mujtahids put forward through, are focused in this study. There are not too many examples that are required and the ta'wil dispute among the common denominations (mazhabs) is generally mentioned. In addition, classical and modern works written by scholars throughout Islamic history were scanned and different approaches about ta'wil were evaluated. It is possible to say that the concept of ta'wil, which is generally contacted or evaluated under a topic, is in fact related to all fiqh istidlâl methods. This is because comparative, interpret favourably (istihsân), remains the same condition (istishâb), customary and all other evidences are the proofs of ta'wil at the same time. In our country, scientific studies on ta'wil as a concept of fiqh and its effect to the fûrû are not in the desired depth. Comparatively and chronologically relevant resources have not been searched, that is why this situation make this study required.

## GİRİŞ

İnsanlar tarih boyunca kutsal metinlerin anlaşılması ve uygulanması için fikir yürütmüş ve onları yorumlamaya çalışmışlardır. Bu ihtiyaca binaen tarihî süreç içerisinde muhtelif kavramlar, anlama ve yorumlama yöntemleri ortaya çıkmıştır. Naslardan muhtelif istidlâl yollarıyla hüküm çıkarma metodu olan fıkıh usulü geleneğinde lafızların anlaşılması ve güncel sorunlara çözüm sağlaması noktasında usulcülerce bazı yöntemler geliştirilmiştir. Lafzî (literal) yöntemler yanında nastan hedeflenen gâye ve manâya ağırlık vermek suretiyle metni, lafızların tahakkümünden kurtaran ve yorumcunun özgürlük alanını genişleten yaklaşımlar da söz konusudur. Bu tür yaklaşımlara günümüzde de rastlanmaktadır. İnsanlık tarihinde yaşanan sosyal, siyasî ve ekonomik gelişim ve değişimler söz konusu yaklaşımları haklı çıkarabilecek dinamikler içerse de, esasen İslâm hukukunun esnek yapısının da buna müsait olduğu ifade edilebilir. İslâm hukukunun teşekkül sürecinde te'vilin, naslardan hüküm çıkarmaya yarayan aklî istidlâl yöntemlerinden biri olarak ortaya çıktığı kabul edilir. Te'vil, daha çok lafızların manâ boyutuyla ilgili olsa da manânın lafızdan ayrı düşünülmemeyeceği açıktır. Lafız-manâ ilişkisine dayalı olarak usulde yer bulan te'vil, İslam hukuk tarihi boyunca fakihlere yardımcı olmuş, fıkıhın güncel sorunlara çözüm sağlaması noktasında da başvurulan bir yöntem olagelmiştir. Bu gerçeklere dayanarak makbul ve sahih bir te'vilin niteliği çevresinde tartışmalar yaşanmış ve usulcülerce bir takım şartlar ileri sürülmüştür. Ayrıca te'vilin alan ve kapsamı belirlenmiş, ahkâma kat'î surette delâlet eden nasların te'vil edilemeyeceği hükme bağlanmıştır.

Herhangi bir metnin anlaşılması için hitâb (dil, metin), muhâtib (hitâbın sahibi, şâri') ve muhatap (hitapta hedef kitle, mükellef) ile son ikisinin içinde bulunduğu durum ve şartlar gibi hususlar temel belirleyici unsurlardır. Hitapta dilin sadeliği, duruluğu, seçilen kelimeler ve üslup, dilin beyân



özellikleri ve kelimelerin ihtimal barındırma düzeyi önemlidir. Hitapta lafzın manâya delâleti ne kadar açık ve net ise maksadın beyânı o oranda güçlü olur. Ancak bir hikmete mebni olarak bazen hitapta anlaşılması zor, imkânsız yahut farklı manâlara muhtemel lafızlar bulunabilmektedir. Delâlet konusunda hitap sahibinin iradesini yansıtan lafızlar, en önemli araç konumunda olduklarından süreçte nas, zâhir, hafî, müşkil, muhkem ve müteşâbih gibi farklı kavram ve terimler oluşmuştur. Bunların yanında, dinamik hayat şartlarında mükellefe bir takım yükümlülükler yükleyen ve evrensel mesajlar içeren nasların dayandığı dil ve lafızlar sınırlıdır. Ayrıca muhatap kitle, içinde bulunduğu kültürel, sosyal, siyasi ve ekonomik ortamdan etkilenmektedir. Bu durum hitabın algılanması ve anlaşılmasına da zaman zaman yansımaktadır.

Fikhî hükümlerin büyük bir kısmının, lafızların manâya delâlet ilişkisine dayalı olarak ortaya çıktığını düşündüğümüzde, te'vil kavramının fıkıh usulü içindeki ağırlığı anlaşılmalıdır. Âm bir lafzı tahsis ve mutlak bir lafzı takyit gibi değişik şekillerde gerçekleşen te'vil,<sup>1</sup> İslâm tarihi boyunca başta tefsir, kelâm ve fıkıh usulü olmak üzere birçok ilmî disipline konu olmuş ve onların şekillenmesine yardımcı olmuştur. Te'vil ile ilgili olarak Cüveynî (ö. 478/1085), "*Usul ve fûru talibi için şeriat (fıkıh) ilmi içerisinde ondan (te'vilden) daha faydalı bir konu görmüyorum*"<sup>2</sup> ifadesini kullanırken İbn Berhân (ö. 518/1124)<sup>3</sup> da "*şerî hüküm gerektiren âyet ve haberlerin te'vilinin cevâzı hususunda âlimlerin ittîfakına*"<sup>4</sup> vurgu yapmaktadır. Dinî metinlerin anlaşılmasında asıl olan lafzın-kelâmın ilk akla gelen zâhir anlamı olmakla birlikte, şer'î lafızların sadece zâhirlerine göre değerlendirilmemesi gerektiği ve tamamını da te'vil etmenin yanlış sonuçlara sebebiyet vereceği hususunda Müslümanların icmâ'ı vardır. Burhanın gerektirdiği ancak şer'in zâhirine aykırı olan bütün nasların Arap dili kurallarına göre te'vili kabul ettiği hususunda ise hiçbir Müslüma-

<sup>1</sup> Muhammed Ebû Zehra, *Usûlü'l-fıkh*, (Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, 1957), 134.

<sup>2</sup> Ebû'l-Me'âli Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb (Kâhire: Dârü'l-Vefa, 2012.) 1: 244.

<sup>3</sup> İbn Berhân, Ebû'l-Vefâ İbn Akîl'den (ö. 513/1119) Hanbelî fıkıh tahsil ettikten sonra, nasların te'vil edilebileceği görüşünü benimsemesi, istinbât hususunda esnek davranıp nasların zâhirine fazla bağlı kalmaması ve mezhep taassubuna karşı çıkması gibi sebeplerle Hanbelî âlimleri tarafından yöneltilen şiddetli eleştirilere tahammül edemeyerek Şâfiî mezhebine geçti. Bağdat'ta Gazzâlî, Kaffâl eş-Şâşi ve Kiyâ el-Herrâsî gibi Şâfiî âlimlerden fıkıh tahsil eden İbn Berhân özellikle fıkıh, fıkıh usulü ve hilâfiyât konularında derin ilim sahibiydi. Günümüze ulaştığı bilinen tek eseri de *el-Vüsûl ile'l-usûl*'dür. (H. Yunus Apaydın, "İbn Berhân", *Türkiye Dinanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 370.

<sup>4</sup> Ahmed b. Ali b. Berhân el-Bağdâdî (ö. 518/1124), *el-Vüsûl ilâ'l-usûl*, thk. Abdulhamid Ali Ebu Zunejd (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1983), 1: 375.

nün şüphesi yoktur.<sup>5</sup> Bununla birlikte istismâra açık yapısından dolayı İslâm hukukçuları te'vilin sınırlarını belirlemede son derece hassâs davranmışlardır. İsnevî (ö.772/1370), "Te'vil kapısının açılması Allah ve Resûlü'nün sözlerine olan itimâdi sarsabilir. Çünkü zâhiri kastedilmemiş olma ihtimali olmayan hiçbir şer'î hitâb yoktur"<sup>6</sup> demek suretiyle te'vilde keyfilik tehlikesine dikkat çekmiştir. Bu hususta son dönem usulcülerinden Hallâf da, "Zâhîrilerin yaptığı gibi dâima lafzın zâhirine göre hareket etmek teşri'in ruhundan uzaklaştırılabilir. Te'vil kapısını sorumsuzca açık tutmak da nasların ciddiyetiyle bağdaşmaz ve hevâ eseri görürlere sebep olabilir. Bundan dolayı şartlarını hâiz sahih te'vil gereklidir"<sup>7</sup> demektedir. Nasların hakikat, mecaz, iştirâk, umûm-husûs ve mutlak-mukayyed gibi farklı açılardan değerlendirilebilen lafızlar içermesi yanında emir ve nehiy gibi teklifi hükümlere aracılık eden ifadelerin değişik mânâlara açık olması te'vili gerektiren unsurlar bağlamında vurgulanmaktadır. Bu arada naslar arasında gözüken teâruz hâli ile me'ânî edatlarının zengin manâ boyutlarının te'vil faaliyetindeki önemine işaret etmekte fayda vardır.

Araştırmamız, arşiv araştırmasına dayanan tümevarım (istikrâî, endüksiyon) yöntemi ile şekillenmiştir. Ayrıca analiz ve karşılaştırma teknikleri kullanılmıştır. Bu kapsamda te'vil kavramı ile ilgili klasik ve mu'asır usul eserleri incelenmiş ve geçirdiği evrelere temas edilmiştir. Bu arada te'vili değişik açılardan ele alan bazı makalelere değinilmiştir. Bu alanda yapılan çalışmalardan farklı olarak bir istinbât yöntemi olması yönüyle te'vilin cumhur ve Hanefî usulcülerin eserlerinde nasıl değerlendirildiği araştırılmış, iki ekol arasındaki farklılıklara dikkat çekilmiş, te'vilin şartlarına ve çeşitlerine değinilmiştir. Neticede te'vilin günümüzde de fıkha açılım sağlayabilecek bir kavram olduğuna vurgu yapılmıştır.

## 1. TE'VİLİN MAHİYETİ

### 1.1. Sözlük Anlamı

"آل (أول) بئول" kökünden türeyen ve bir "و" ilavesiyle sülâsî mezîd hâlini alan بئول أول (mâzî ve müzâri) fiilinin mastarı olan (تأويل) ve türevlerinin sözlük itibariyle muhtemel olduğu birçok anlamının en belirginini "dönmek, döndürmek ve dönüşmek"tir. أول الحكمم الي اهله ifadesinde, "hüküm sahibine döndürmek, işi ehline teslim etmek" anlamında kullanılmıştır. Söz konu-

<sup>5</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd el-Kurtubî, *Faslu'l-makâl fi takrîri mâ beyne's-şer'iati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988), 32.

<sup>6</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasan b. Alî el-Ümevî el-İsnevî, *Nihâyetü's-sûl şerhu minhâcî'l-usûl li'l-Beydâvî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2: 194.

<sup>7</sup> Abdulvehhâb Hallâf, *İlmu usûli'l-fıkıh* (Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 2002), 166.



su anlamda kullanıldığında te'vil, "bir şeyi ilk illet ve sebebine döndürmek", "söz veya eylem olarak kendisinden kastedilen manâya çevirmek"<sup>8</sup> anlamlarına gelir. Sözü/kelâmın te'vili, sözü mütekellimin (konuşan/şâri') kastettiği asıl manâya döndürmeyi ifade eder.

Önceki anlamın bir uzantısı olarak "sonuç" ve "âkîbet" yönüyle te'vil, "işin âkîbeti ve varacağı yer" anlamına gelir.<sup>9</sup> Nitekim تَوَلَّى الْآيَةَ ifadesi "âyetin döndürülebileceği manâları inceledi" anlamında kullanılır.<sup>10</sup> Dolayısıyla kelâmın te'vili yahut teevvülü, akîbeti ve dolaşıp döndüğü durum ve sonucu ifade eder.<sup>11</sup>

Te'vilin "haberini gerçeğe mutâbık hâli/mahiyeti" şeklindeki anlamı kelimenin ilk, doğal ve gerçek anlamıdır.<sup>12</sup> Nitekim Kur'an'da te'vilin bu anlamda kullanıldığına dâir açık âyetler vardır (Bk. A'râf, 7/53; Yunus, 10/39; Yusuf, 12/36-41,100). "Rüya tabiri" anlamında kullanılan te'vil de "işin gerçeğe mutabık hâli" şeklindeki sözlük anlamıyla yakından ilişkilidir.<sup>13</sup> Bazı modern kaynaklarda te'vil, "kelâmın uzak ve gizli manâlarını ortaya çıkarmak, tefsir" manâsında ele alınmaktadır.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1300), 1: 171; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisü'l-lügâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1979), 1: 62; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, thk. M. Seyyid Kilânî (Kahire: 1961), 30.

<sup>9</sup> İbn Fâris, *Mu'cem*, 1: 162; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lügâ ve sihâhu'l-arabiyye*, thk. Muhammed Tamir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2009), 64; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 20: 36; Mecduddîn Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Muhammed Na'im el-Arkesusî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 963; Râgıb, *el-Müfredât*, 30; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferac (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965), 28: 31; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehtîbu'l-lügâ*, thk. Muhammed 'Avd Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsü'l-Arabî, 2001) 15: 437; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*. thk. Mustafa Saîd el-Hin, Muhyiddin Dib Mestû (Dımaşk: Dârü'l-Kelîmî't-Tayyib, 2009, 471.

<sup>10</sup> Muhammed b. Uzeyr (Uzeyr) es-Sicistânî - Ebû Bekir el-Uzeyrî, *Garîbu'l-Kur'an / Nüzhetü'l-Kulûb*, thk. Muhammed Edîb Abdolvâhit Cemrân (Dımaşk: Dâru Kutube, 1995), 137.

<sup>11</sup> Cahiliyye şâiri Meymûn b. Kayş el-A'sâ (ö. 7/629), bu anlamıyla te'vili şöyle kullanmıştır:

تَوَلَّى رِعَى السَّقَابِ فَاصْحَبَا عَلِيَّ أَمَا كَانَتْ تَوَلَّى حَبِيهَا

*Sanki onun sevgisinin teevvülü, Yavru devenin annesine arkadaşlık edişinin teevvülü.* Burada "teevvül" ifadesi dönüşümle birlikte gelişim manâsı da içermektedir. Zira âşğın kalindeki sevginin giderek büyümesi yavru devenin zamanla büyüyüp annesine eşlik etmesine benzetilmiştir. Bk. Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381), 1: 87; Cevherî, *es-Sihâh*, 1: 64; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 20: 36; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 3: 331; Râgıb, *el-Müfredât*, 30.

<sup>12</sup> Zemaşşerî, *Esâsü'l-belâğâ*, 1: 39; Yusuf İşıcık, *Kur'an'ı Anlamada Temel Bir Problem (Te'vil)*, 23.

<sup>13</sup> Ebû Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'an*, 1: 86; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 910/923), *Câmi'u'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecer, 2001), 3: 183; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 3: 331; Râgıb, *el-Müfredât*, 30.

<sup>14</sup> Abdurrahman b. Yahya b. Ali b. Muhammed el-Ma'lemî el-Âtmî el-Yemânî, *Risâletün fi*

Te'vilin sonraki dönemlerde kazandığı istilâhî anlam, sözlüklere de yansımıştır. Nitekim dördüncü asırdan sonra yazılan bazı sözlüklerde te'vil, “müteşâbihin anlamını belirleme, bir şeyi kendisinden kastedilen manâya çevirme ve bir delil ile lafzı zâhirinin gerektirdiği manâdan muhtemel olduğu diğer manâlara döndürme” şeklinde ele alınmış,<sup>15</sup> aynı anlayış modern birçok sözlükte de kendini göstermiştir.<sup>16</sup>

## 1.2. Terim Anlamı

Te'vil, fıkıh usulü eserlerinde birbirlerine yakın olmakla birlikte değişik ifadelerle tanımlanmıştır. Söz konusu tanımları, cumhur ve Hanefîlerin görüşlerini yansıtan iki temel kategoride değerlendirip ortak ve ayrıldıkları noktaları vurguladıktan sonra genel bir te'vil tanımına yer vermeye çalışacağız.

### 1.2.1. Cumhur Usulcülere Göre

Hanefîler dışındaki cumhur usulcüler genel olarak te'vili, “*kelâmın zâhirinden muhtemel olduğu bir yöne (manâya) sarf edilmesi*”<sup>17</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Buna göre, kelâm iki veya daha fazla anlama muhtemel olabilir. Ancak kelâm vaz', isti'mâl (kullanım) veya örf sebebiyle söz konusu anlamlardan birinde daha açıktır. Örneğin, *وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* “Boşanan kadınlar kendi başlarına üç kur' beklerler.” (Bakara, 2/228) âyetinde geçen “*يَتَرَبَّصْنَ* (beklerler)” lafzının zâhiri haber olmakla birlikte emir olma ihtimali de vardır. Haber olarak alırsak, boşandığı hâlde beklemeyen kadınların varlığı “haberini doğru olmaması” gibi bir sonuç ortaya çıkaracaktır. Dolayısıyla, bu ifadenin haber değil, emir olarak değerlendirilmesi suretiyle te'vil edilmesi gerekmektedir.<sup>18</sup> Cüveynî'nin, “*müevviline iddiasına uygun olarak zâhir lafzı varacağı yere döndürmek*”<sup>19</sup> şeklindeki tanımında lafızdan kastedilen

*hakikati't-te'vil*, thk. Cerir İbnü'l-Arabî Ebî Mâlik el-Cezâirî (Riyâd: Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 2005), 41; Ömer Ahmed Muhtâr, *Mu'cemu'l-luğa el-mu'âsıra* (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 2008), 1: 139; Cübrân Mes'ûd, *er-Râid* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1992), 156.

<sup>15</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 20: 33; Râgıb, *el-Müfredât*, 30; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 28: 33; Seyyid Muhammed 'Amîm el-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî, *et-Ta'rifâtü'l-fikhiyye* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003), 50.

<sup>16</sup> Mahmud Muhammed et-Tenâhî, *Min esrâri'l-lüga fi'l-Kitâbi ve's-sünne* (Mekke: el-Mektebetü'l-Mekîyye, 2008), 111; Bereketî, *et-Ta'rifât*, 50.

<sup>17</sup> *صرفُ الكلام عن ظاهره الى وجه بجملة*. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbûrî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Muhammed es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 146.

<sup>18</sup> Ebû'l-Velid el-Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl fi ahkâmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1949), 172; Ebû'l-Velid el-Bâcî, *el-Hudûd fi'l-usûl*, thk. Nezih Hammâd (Beyrut: Müessesetü'l-Mer'ânî, 1973), 48.

<sup>19</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 300.

manânın aslında müevvilin zihninde önceden şekillendiğinin vurgulanması dikkat çekicidir. Genel olarak lafızların zâhir yönünü “hakikî manâ” olarak değerlendiren Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) göre, lafızların hakikî manâsı dışında bir manâya hamledilmesi bir nevi mecaza başvurmaktır.<sup>20</sup> Gazzâlî’nin “bir delil ile zâhirin delâlet ettiği anlama gâlib gelen ihtimâl”<sup>21</sup> şeklindeki te’vil tanımı, “ihtimâl” vurgusundan dolayı Âmidî (ö. 631/1233) ve İbnü’l-Hâcib (ö. 646/1249) gibi bazı usulcülerin tenkitlerine sebep olmuştur. Özellikle te’vil yöntemi hususunda Gazzâlî’den etkilendiği ifade edilen İbn Rüşd (ö. 595/1199),<sup>22</sup> lafızların hakikat ve mecaz ilişkisine vurgu yaparak te’vili, “bir sözü hakikî delâlet ve manâsından çıkararak, mecazî delâlet ve manâsına götürmek”<sup>23</sup> şeklinde tanımlamakta ve Arap dili ve geleneğinde geçerli olan mecaz türlerinin dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir.<sup>24</sup>

Gazzâlî’nin tanımını eksik bulan Âmidî’ye göre, te’vilin ihtimal olarak değerlendirilmesi yanlıştır. Zira te’vil; ihtimalin kendisi değil, lafzın ihtimale hamledilmesi işlemidir. Ayrıca tanımda “zannî delil” vurgulanmakta, kat’îsinden bahsedilmemektedir. Âmidî, te’vili, mutlak ve sahih olmak üzere iki farklı değerlendirmeye tabi tutarak “mutlak te’vil, lafzı zâhir manâsının dışında muhtemel bir manâya hamletmektir. Sahih te’vil ise, bir delilin desteklemesinden dolayı lafzı zâhir manâsının dışında muhtemel bir manâya hamletmektir”<sup>25</sup> demektedir. Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1209) ile İbnü’l-Hâcib’in “zâhir lafzın, onu râcih kılacak zannî yahut kat’î bir delil ile muhtemel mercûha hamledilmesi” ifadelerinde geçen “zâhir” kaydıyla nas ve müşterek lafızlar dışında bırakılmıştır. Zira nassın manâsına hamledilmesi ile müşterek lafzın anlamlarından birinin tercih edilmesi te’vil olarak değerlendirilmez. Çünkü müşterek lafzın manâlarına delâleti eşit olup biri râcih diğeri mercûh değildir. “Muhtemel” kaydı ile lafzın muhtemel olmadığı anlamlar, “mercûh” kaydıyla da, zâhir lafzın râcih anlamına hamledilmesi dışında bırakılmıştır. “Zannî veya kat’î delil” kaydıyla da delilsiz yapılan te’viller, “onu râcih kılacak” ifadesiyle de, te’vil neticesinde “mercûh tarafı râcih kılmayan deliller” kapsam dışı kalmıştır.<sup>26</sup>

<sup>20</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ‘ilmi’l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Medine: 1413), 1: 195.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 387.

<sup>22</sup> Mesut Okumuş, “Gazzâlî’nin Te’vil Yönteminin İbn Rüşd Üzerindeki Etkileri”, *İslâmi İlimler Dergisi* 5/1 (Bahar, 2010): 107-132.

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 95.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 97.

<sup>25</sup> Ebû’l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Ebî Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm* (Beirut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1981), 2: 44-45.

<sup>26</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl fi ‘ilmi’l-usûl*, thk. Tahâ Cabir Fayyâz el-‘Ülvânî (Beirut: Müessesetü’r-Risale, 1997), 1: 314;

İbn Kudâme (ö. 620/1223), İbn Muflih (ö. 763/1362) ve Merdâvî (ö. 885/1480) gibi usulcülere göre te'vil, "zann-ı gâlibi gerektiren bir delille desteklenmesinden dolayı, lafzın zâhir ihtimalden mercûh ihtimale sarfedilmesidir."<sup>27</sup> Bu tanımda delilin zannîliğine vurgu yapılması dikkat çekmektedir. İbn Teymiyye'nin, (ö. 728/1328) usulcülerin kullandığı bir terim olarak te'vili "mukârin (nasla birlikte gelen) bir delilden dolayı lafzı râcih ihtimalden mercûh ihtimale sarfetmek"<sup>28</sup> şeklindeki tanımında vurgulanan ve "nasla eş zamanlılık" kastedilen "mukârin" ifadesi, delil ile ilgili olup bu hususta usulcüler arasında ciddi bir ihtilaf zemini oluşmadığı görülmektedir. Nitekim Zekeriyya el-Ensârî (ö. 1225/1810) ve İbn Bedrân (ö. 1346/1927), delili mukârenetle kayıtlamadan mutlak olarak te'vili, "mercûhu râcihe çeviren bir delilden ötürü lafzı zâhir anlamından sarfetmek" olarak değerlendirmişlerdir.<sup>29</sup> İbn Cüzey'e (ö. 741/1340) göre cumhurun temel görüşünü de yansıtan te'vilin en uygun tanımı: "kelâmı, gerektirici bir unsurdan dolayı zâhirinden anlaşılman manâ dışında bir manâyâ hamletmektir."<sup>30</sup> Bu tanımda delilin zannî yahut kat'î ayırımına tabi tutulmadığı görülmektedir. Zâhiriyye mezhebini sistemleştirdiği bilinen İbn Hazm'a (ö. 456/1064) göre te'vil, "lafzı, zâhirinin gerektirdiği ve sözlükte vaz'olunduğu manâdan başka bir manâyâ nakletmek" olup aslında bütün naslar, te'vile açık olmayan "müfesser" hükmündedir. Te'vile başvurulacaksa delilin mutlaka başka bir nas yahut icmâ olması gerekmektedir.<sup>31</sup> Şevkânî'ye (ö. 1250/1834) göre te'vil tanımı, "zâhir lafzın

Şemsuddîn Ebû's-Senâ Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed ei-İsfahânî, *Beyânu'l-muhtasar şerhu muhtasari İbn Hâcib* (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1986), 417.

<sup>27</sup> Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Ravdatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*, nşr. Seyfuddîn el-Kâtib (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981), 157; Şemsuddîn Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkh*, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedeihân (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1999), 3: 1045; Alâuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Merdâvî el-Hanbelî, *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cübreyin (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 1: 126.

<sup>28</sup> Ebû'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'ul-fetâvâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed el-'Âsimî ve oğlu Muhammed (Riyâd: Matbaâtü Riyâd, 1995), 17: 359.

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. el-Hadîr b. Muhammed el-Harrânî - Ebû'l-Berekât Meccuddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. Hadîr el-Harrânî - Ebû'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *el-Müsevvede fi usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed ez-Zerevî (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1422), 1: 129; Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyya el-Ensârî, *Gâyetü'l-vusûl fi şerhi lübbi'l-usûl* (Dârü'l-Kütübî'l-'Arabiyyeti'l-Kübrâ), 87; Abdülkadir b. Bedrân ed-Dimaşkî, *el-Medhal ilâ mezhebi Ahmed b. Hanbel*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beirut: 1985), 188.

<sup>30</sup> (حمل الكلام علي معني غير المعني الذي يقتضيه بموجب اقتضي أن يحمل علي ذلك ويخرج عن ظاهره). Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî el-Girnâtî el-Mâlikî, *et-Teshîl fi 'ulûmi't-tenzîl* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1: 10.

<sup>31</sup> Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1403), 1: 42.

*muhtemel mercûha (manâya) hamledilmesi*<sup>32</sup> şeklinde olup ana hatlarıyla cumhur usulcülerinin de görüşünü yansıtmaktadır.

Cumhur usulcülere göre sadece zâhir lafızlar te'vile açıktır. Bu kapsamda: umûmun tahsisi, mutlakın takyidi, lafzın mecaz yönünün kasdedilmesi, emrin vücûb, nehyin de tahrir dışında bir manâya hamledilmesi ile meânî harflerinin zâhir oldukları anlamlar dışında kullanılmaları ve naslar arasında gözükten teâruzün giderilmesi gibi konuları fikhî örnekleriyle işledikleri görülmektedir. Cüveynî'ye göre, mutlak lafız, ihtiva ettiği fertlere delâlet açısından umumun istiğrâktaki zuhûruna benzer. Dolayısıyla umumun tahsisi gibi mutlakın takyidi de te'vil kapsamında'dır.<sup>33</sup>

### 1.2.2. Hanefî Usulcülere Göre

Hanefî usulcülere göre zâhir lafızlar yanında nas lafızlar da te'vile elverişlidir. Ayrıca iki eşit manâ arasındaki tercihi de te'vil kapsamında değerlendirildiklerinden "müevveli" "müşterek" kapsamında ele aldıkları görülmektedir. Onlara göre kapalı lafızların kat'î delil ile açıklanması onları "müfesser", zannî bir delil ile açıklanması durumunda ise "müevvel" yapar. İmam Kerhî'ye atıfta bulunan ilk dönem Hanefî usulcülerinden Cessâs (ö. 370/981), değişik te'villere muhtemel lafzın, delil olması durumunda "nas" olarak nitelendirilebileceğini ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in beyan ettiği Kur'an lafızları böyledir.<sup>34</sup> Pezdevî (ö. 482/1090) müevveli, "manâlarından biri gâlib zan ile tercih edilen müşterek"<sup>35</sup> şeklinde tanımlarken, Serahsî (ö. 483/1091), aynı tanıma bağlı kalarak "müşterek" ifadesine vurgu yapmıştır.<sup>36</sup> Şâşî (ö. 7. y.y.) de, müşterekin tanımını yaptıktan sonra "müşterekin bazı manâları zann-ı gâiple tercih edildikten sonra lafız müevvele döner"<sup>37</sup> şeklinde beyanda bulunmaktadır. Sadruşşeria'ya (ö. 747/1346) göre, müevvel, vaz' yoluyla değil, müctehidin re'yiyle belirli bir anlam ifade ettiğinden müstakil bir başlık altında değil, "müşterek" kapsamında değerlendiril-

<sup>32</sup> Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 154.

<sup>33</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 337.

<sup>34</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî (Kuveyt: 1985), 1: 61.

<sup>35</sup> Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl* (Dersââdet: 1890), 1: 68; Abdul'ula Muhammed b. Nizâmuddîn el-Ensârî, *Fevâtilhu'r-rahâmût şerhu müsellemi's-sübût fi usûli'l-fikh*, Zapt ve Tashih Abdullah Mahmut Muhammed Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1: 317.

<sup>36</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1: 127.

<sup>37</sup> Ebû Ali el-Hanefî eş-Şâşî, *Usûlü's-Şâşî* (Beyrut: Dârü'l-Kitab, 1982), 39.

mesi gerekmektedir.<sup>38</sup> Sadruşşeria'dan sonra Hanefî müelliflerin müevveli müşterek içerisinde ele aldıkları, böylece müevvel kavramının Hanefî usul eserlerinde sınırlı ve teknik bir çerçevede kaldığı anlaşılmaktadır. Ancak bu noktada "müevvel" kavramı ile "te'vil" kavramının karıştırılmaması gerekmektedir. Zira te'vil, her ne şekilde olursa olsun, meşru bir delil sebebiyle zâhir ve racih anlamının dışında başka bir manâya çekilen âmm, has, müşterek, hafi, müşkil ve mücmel gibi bütün lafızları içine almaktadır.<sup>39</sup> Nitekim Abdulaziz el-Buhârî (ö. 730/1329), te'vilin tanımında geçen "müşterek" kaydının zorunlu olmadığını, hafi ve müşkil gibi kapalılık içeren bütün lafızların bir delil ile tercih edilmesinin lafzı "müevvel" hâle getireceğini belirtmektedir.<sup>40</sup> Emir Padişah da (ö. 987/1579) "ilâhî murâdî keşfetmeye yönelik bir zan" olarak değerlendirdiği te'vili, "(muhtemel bir manânın) zâhir manâya galip gelmesini sağlayan bir delilin dikkate alınması (اعتبار)" yahut "kesinlik atfetmeden (بلا حزم) kelâmın zâhiri dışında bir manâya hamedilmesi" şeklinde açıklayarak te'vil tanımında müşterekten bahsetmemiştir.<sup>41</sup> Dolayısıyla Hanefîlerin terminolojisinde, "lafzın zâhir manâsının terk edilerek muhtemel bir manâya sarf edilmesi" şeklindeki diğer usulcüler ile ortak te'vil tanımı yanında Hanefîlere mahsus ve daha çok ilk dönem usulcülerce vurgulanan "müşterek lafzın anlamlarından birini zannî bir delil ile beyân ve tayini" manâsında farklı bir te'vil anlayışından söz etmek mümkündür.<sup>42</sup>

Cumhur usulcülerin eserlerinde, te'vile elverişli kabul ettikleri zâhirden hemen sonra "te'vil" yahut "müevvel" kavramlarını açıklayarak tutarlı bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Bu kapsamda te'vilin delillerine, şartlarına ve geçerlilik açısından çeşitlerine yer vererek detaylı değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Cumhura göre müşterek, manâlarına eşit oranda delâlet ettiğinden, manâlarından birinin bir delil ile tercihi te'vil kapsamında değerlendirilmemektedir. Hanefî usulcülerin eserlerinde ise daha çok nas-zâhir kapsamına giren lafızlar ile tefsir-te'vil farkı vurgulanmaktadır. Bu açıdan te'ville ilgili kapsamlı ve sistemli değerlendirmeleri daha çok cumhur usulcülerin eserlerinde bulmak mümkündür.

<sup>38</sup> Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Mahmûd Sadruşşeria (ö. 747/1346), *et-Ta'vîh li Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957), 1: 34.

<sup>39</sup> Ferhât Koca, "Fıkıh Usulünde Te'vil", *Kur'an'ın Bâtinî ve İştârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018), 253.

<sup>40</sup> Abdulaziz Ahmed b. Muhammed Alauddin el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr 'an Usulî'l-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Ömer (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 79.

<sup>41</sup> Emir Padişah Muhammed Emin b. Mahmud el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî, *Teysîru't-tahrîr li İbni'l-Hümâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 137.

<sup>42</sup> Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî el-Hanefî, *et-Tahrîr fi usûli'l-fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 143; Ensârî, *Fevâitihu'r-rahâmât*, 2: 26.



### 1.2.3. Muasır Usulcülere Göre

Muasır usulcülerce te'vil, "hâsın mecaza hamledilmesi ve âmun tahsisi gibi lafzın zâhir olan manâsında anlaşılmaktan engellenmesi ve bir delile binaen zâhir olmayan başka bir manânın kastedildiğine hükümlenmesi"<sup>43</sup> şeklinde tanımlanmakta olup ilim ehlinin başvurduğu bir istinbât yöntemi olarak kabul edilmektedir.<sup>44</sup>

Bazı usulcüler mutlak te'vil ile sahih te'vili ayrı ayrı tanımlamayı tercih etmişlerdir.<sup>45</sup> Birincisi; mutlak manâda lafzın zâhir anlamının terk edilerek başka bir manâya gidilmesi olarak değerlendirilirken ikincisinde mutlaka şer'î bir delile dayanması gerektiğine vurgu yapılmaktadır. Genel hatlarıyla te'vil; nas, kıyas, teşri' esasları ve şeriatın ruhu gibi şer'î bir delil ile lafzı, zâhir manâsından başka bir manâya çevirmektir. وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا "Allah alış-verişi helâl kıldı." (Bakara, 2/275) âyetindeki alış-verişin umumî oluşunun, garar satışını, insanın yanında olmayan şeyi (ma'dûm) satmasını ve meyvenin olgunlaşmadan önce satışını nehyeden hadislerle tahsis edilmesi bir te'vildir. حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ "Size meyve (leş) ve kan haram kılındı." (En'am, 5/3, Bakara, 2/173) âyetinde mutlak olarak gelen "kan" sözcüğünün "أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا" "yahut akıtılmış kan." (En'am, 6/145) âyetindeki "akıtılmış" ifadesiyle takyidi de te'vil olarak değerlendirilmektedir.<sup>46</sup> Neticede hem cumhur hem de Hanefî usulcülere göre en belirgin te'vil tanımı; şer'î, lügavî veya aklî, zannî bir delil ile lafzın ilk akla gelen açık anlamının terk edilerek muhtemel olduğu başka bir manâya döndürülmesidir. Te'vil işleminden sonra müevvel hâle gelen lafzın manâsına delâleti de râcih ve açık olmaktadır. Ancak söz konusu manâya delâleti, başka bir delilden kaynaklandığı için yine de zâhir manâ gibi değerlendirilemez.<sup>47</sup>

Naslardan hüküm istinbâtında muhkem, müfesser, nas ve zâhir lafızların manâya delâletlerinin açık olduğu kabul edilmektedir. Bunlardan ilk ikisi başka ihtimal barındırmadıklarından, diğer ikisi ise delile dayalı bir ihtimal olmaması sebebiyle te'vile kapalıdır. İhtimal olması durumunda nas ve zâhir lafızlar te'vile açık olmaktadır. Fıkıh usulü âlimleri

<sup>43</sup> Zekiyyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 377.

<sup>44</sup> Yusuf el-Karadâvî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, trc. Mehmet Nurullah Aktaş (İstanbul: Nida Yayınları, 2015), 338-339; H. Yunus Apaydın, *İslâm Hukuk Usulü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 302.

<sup>45</sup> Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi usûli'l-fikh* (Beyrut: Müessesetü Kurtubâ, 1987), 159; Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 174.

<sup>46</sup> Hallâf, *Usûl*, 132; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 156.

<sup>47</sup> Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî et-Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû'i 'alâ'l-usûl*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (Kahire: Mektebetü'r-Reşâd, ts.), 68.



muteber bir te'vil için lafzın te'vile elverişli olması, sarf edildiği manâya muhtemel olması ve bir delile dayanması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu şartları hâiz te'vil usul eserlerinde genişçe yer bulmuştur.<sup>48</sup> Günümüzde te'ville ilgili yapılan çalışmalarda, genel olarak nasları anlama ve onlardan hüküm istinbâtı faaliyetinde te'vilin Arap dili imkânları çerçevesinde fukahâyâ açılım sağladığı ve İslam hukukuna dinamizm kazandırdığı hususu vurgulanmaktadır.<sup>49</sup> Bunun yanında nasların nesnel anlamlarının ortaya çıkması ve sübjektifliğe zemin hazırlanmaması için dilin vaz'olunduğu anlamda kullanılmasının önemine vurgu yapan ve lafız farklı bir anlamda kullanılacaksa mutlaka aklî yahut naklî bir delile dayanması gerektiğini savunan Zâhirî te'vil geleneğine işaret edilmelidir. Belli ölçülerde nesnelliğe sahip dili temel referanslardan kabul eden söz konusu anlayışa göre lafızlar; müştereki de kapsayacak şekilde umûm, husus ve istisna olmak üzere üçe ayrılmakta olup her biri vaz'olunduğu manâda bütün fertlere eşit olarak delâlet etmektedir. "Salât" ve "zekât" gibi sonradan yeni anlamlar kazanmış kavramlar ile lafzın mecaz yönü de dilin vaz' özelliklerine uygun olarak telakki edilmelidir.<sup>50</sup> Dolayısıyla statik bir dil algısı üzerinden nesnel bilgiye ulaşmaya çalışan Zâhirî te'vil anlayışa göre de te'vil, istinbât faaliyetinde bir ictihâd yöntemi olup mutlaka aklî yahut naklî bir delile dayanması gerekmektedir.

## 2. TE'VİLİN ŞARTLARI

Te'vil, naslardan hükümlerin istinbâtında, esas olana aykırı ve arizî bir durumla ilişkili olduğundan bazı şartlarla sınırlandırılmıştır. Bu, mükelleflerin dinî ve sosyal hayatını doğrudan ilgilendiren makbûl bir te'vilin ortaya çıkması için gereklidir. Aksi hâlde hevâ eseri birçok düşünce, te'vil adıyla ortaya çıkacak ve dinî metinlerin yorumlanmasında keyfilik ve anarşi hâkim olacaktır. Dolayısıyla te'vil işleminin hem dünya hem de ahiret boyutu olduğundan ciddî sorumluluk gerektirdiği ortadadır. Usul eserlerinde temas edilen söz konusu şartlar; te'vili yapan kişi (müevvil), te'vil delili ve te'vilin gerçekleştiği lafızla ilgilidir.

<sup>48</sup> Koca, "Fıkıh Usulünde Te'vil", 250.

<sup>49</sup> Hadi Sağlam, "İslâm Hukuk Metodolojisindeki Te'vilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Değerlendirme (Yorumbilim Tekniği)" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013): 95-129.

<sup>50</sup> Ali Parlak, "Zâhirî Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013): 201.

## 2.1. Müevvil İle İlgili Şartlar

Müevvilin Müslüman, bâliğ, akıllı ve âdil, düzgün bir zekâ ve kavrayış melekesine sahip olması yanında iyi niyet, düzgün itikât ve güzel ahlak gibi niteliklerle donanmış olması, te'vilinde kendisine güvenilmesi ve itibâr edilmesi için önemlidir. Bunlar, Âmidî'nin te'vili yapan kişide ilk şart olarak koştığı "nazar ehliyeti"nin ön koşullarıdır.<sup>51</sup> Başka bir ifadeyle te'vil faaliyeti içinde olan kişinin ictihâd, nazar ve istidlâl ehliyetini hâiz olması gerekir.<sup>52</sup>

Bütün usulcüler, te'vilin dilin vaz' özelliklerine, kullanım örfüne yahut şâriin âdetine muvâfık olmasına vurgu yapmışlardır.<sup>53</sup> Te'vili ilkesel tarzda akli bir metodoloji olarak kullanan Mu'tezile'nin önemli teorisyenlerinden Kâdî Abdülcebbâr'a (ö. 425/1025) göre müevvilde bulunması gereken en önemli nitelik dil (Arapça) yeterliliğidir. Müevvil, nazar (düşünme) ve istidlâl (akıl yürütme) yetisiyle murâd-ı ilahîye odaklanmalıdır.<sup>54</sup> Lafızların delâlet yol ve yöntemlerine vâkıf olmak da dil yeterliliği kapsamındadır.<sup>55</sup>

Müevvil, nâsih-mensûh, hakikat-mecaz gibi Kur'ân ilimlerine vakıf olmalıdır. Kur'an'ın sübûtu kat'îdir. Ancak hükümlere delâleti bazen kat'î, bazen zannî olabilir. Miras ve hadlerle ilgili âyetlerde (Nisâ, 4/11; Nûr, 24/2-4) geçen نصف (yarı), ثلث (üçte bir), مائة (yüz), ثمانين (seksen) gibi lafızların taşıdığı manâya delâlet kat'îdir. Bu tür has lafızların delâleti hususunda, ictihâda ve farklı te'villere yer yoktur. Kur'ân'da yer alan lafız birden fazla manâya muhtemel ise, hükme delâleti zannî olur ve taşıdığı ihtimalden dolayı da te'vile açık hâle gelir.<sup>56</sup>

Fiilî, kavli ve takrîrî sünnet yanında Hz. Peygamber'e özel bazı fiil ve uygulamalardan hangilerinin vücûb hangilerinin nedb ve diğer hususlara

<sup>51</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 90.

<sup>52</sup> Ebû'l-Munzir Mahmud b. Muhammed b. Mustafa b. Abdullatîf el-Minyâvî, *el-Mu'tasar min şerhi muhtasari'l-usûl min 'ilmi'l-usûl* (Mısır: el-Mektebetü'ş-Şâmîle, 2011), 328; Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *İthâfû zevî'l-besâir bi şerhi Ravdati'n-nâzir li İbn Kudâme* (Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1996), 90; Abdulvehhâb Abdüsselâm Tavîle, *Eserü'l-lüğa fi ihtilâfi'l-müctehidîn* (Dârü's-Selâm, 2000), 261; Abdülmecîd Muhammed es-Süsve, "Davâbitü't-te'vil inde'l-usûliyyîn", *Havliyyetü külliyyeti'd-dirâsâti'ş-şerî'a ve'l-kânûn ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 22 (2004): 148; Muhammed Fethî Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 139.

<sup>53</sup> Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992), 3: 443; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 368; Muhammed Edip Salih, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beirut: 1993), 1: 372.

<sup>54</sup> Ebû'l-Hasan Kâdî'l-Kudât Abdulcabbâr Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman (Kahire: 1965), 604.

<sup>55</sup> Muhammed Ebû'n-Nûr Zühayr, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, ts.), 2: 77; Tavîle, *Eserü'l-lüğa*, 60.

<sup>56</sup> Tavîle, *Eserü'l-lüğa*, 62; Şaban, *Hukuk İliminin Esasları*, 80.

delâlet ettiği gibi meseleler usulcülerin fikir beyân ettikleri alanların başında gelmektedir. Ayrıca bazı hadislerde geçen müşkil, hafî ve garîp gibi lafızların nasıl anlaşılması gerektiği ihtilâf sebeplerinden sayılmaktadır. Sünnetin hükümlere delâleti, Hz. Peygamberin devalerin zekâtı ile ilgili hadiste ifade ettiği sayısal verilerde<sup>57</sup> olduğu gibi bazen kat'îdir; zira hadiste geçen beş, yirmi dört ve yirmi beş lafızları, manâlarına kesin olarak delâlet etmektedir ve te'vile kâbil değildir. Sünnetin hükme delâleti bazen de zannî olmaktadır. "Fâtîha suresini okumayanın namazı yoktur."<sup>58</sup> hadisi ile olumsuzlanan durum, cumhurun ifade ettiği gibi "namazın sıhhat ve geçerliliği" olabileceği gibi, Hanefîlerin görüşünü yansıtan "namazın kemâli" de olabilir. Dolayısıyla te'vile açık bir yapı söz konusudur.<sup>59</sup>

Müevvilin icmâ ve ihtilâf edilen noktalara vâkıf olması gerekmektedir. Zira bir konuda icmâ olması durumunda, ona aykırı icthâd ve te'villerin ileri sürülemeyeceği bilinmektedir.<sup>60</sup>

Müevvilin, te'vili kendi mezhebinin doğrularını temellendirme aracı olarak görmemesi ve taassuptan uzak durması gerekmektedir.<sup>61</sup> Bu anlamda müevvil, sorumluluk gerektiren bir alanda fikir beyanında bulunduğundan te'vilinde sürekli ihtiyatlı olmalıdır. Söz konusu hassasiyete sahip olmayanların lafızları, zâhirleri üzerinde bırakması gerekmektedir. Zira ehil olmayanların te'vile yeltenmesi küfre götürücü tehlikeli bir teşebbüs olabilir.<sup>62</sup> İbn Rüşd'e göre insanların bir kısmı burhân (kesin delil) ile tasdike ulaşırken bazıları cedel (diyalektik) ile bu noktaya ulaşır. Bundan dolayı şerîat, insanların tasdik düzeylerine göre zâhir ve bâtın şeklinde gönderilmiştir. Zâhirler arasında bazı çelişkilerin bulunması, ilimde derinleşenlerin uzlaştırma görevlerini hatırlatmak içindir."<sup>63</sup> İlimde derinleşenlerden maksat ise icthâd ehliyetine sahip olanlar olmalıdır.

<sup>57</sup> Tirmizî, *Sünen*, "Zekât", 5/621, 3: 8.

<sup>58</sup> Tirmizî, *Sünen*, "Salât", 2/247, 2: 25.

<sup>59</sup> Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Hanefî el-Bâberfî, *er-Rüdûd ve'n-Nükûd Şerhu Muhtasarı İbn Hâcib*, thk. Dayfullâh b. Salih b. Avn el-Ömerî (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 1: 433, 640; Şa'bân, *Hukuk İliminin Esasları*, 78-79.

<sup>60</sup> Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmu'l-edile fi usûli'l-fikh* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 19; Ali b. Ahmed b. Hazm, *en-Nübez fi usûli'l-fikh'z-zâhirî* (Beirut: Mektebetü'l-Hancî, 1989), 38; Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Abdillâh en-Nisâbüri el-Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân li's-Şâfiî*, thk. Muhammed b. Zâhid b. Huseyn el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), 1: 308; Alâuddîn Şemsu'n-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: y.y., 1984), 15.

<sup>61</sup> Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz b. Abdisselâm, *Kavâidu'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 2: 153.

<sup>62</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 123.

<sup>63</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl*, 125.

Müctehidin şartları kapsamında Gazzâlî sadece “şer’in idrâk yollarını ihâta ve adalet”<sup>64</sup> prensiplerine vurgu yaparken Şatibî “istinbât gücüyle birlikte şer’atın maksatlarını kavrama”<sup>65</sup> niteliği üzerinde durmuştur. Beydâvî (ö. 685/1286) ve Âmidî ise müctehidin şer’î ahkâmın kaynakları ile lafızların manâya delâlet yöntemleri hususunda bilgi sahibi olması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>66</sup> Günümüz usulcileri de bu hususta genel olarak fıkıh usulünün, kıyasın, özellikle ahkâm naslarının, nâsih-mensûhun, icmâ ve ihtilaf noktalarıyla şer’in genel maksatlarının bilinmesi<sup>67</sup> gibi hususları vurgulamaktadırlar.

## 2.2. Lafızla İlgili Şartlar

Cumhura göre lafzın te’vile elverişli zâhir olması şarttır. Cumhur, genel olarak zâhir kapsamına âmm, mutlak lafızlar ile emir ve nehyin delâletini almışlardır. Hanefilere göre ise, te’vile konu olan lafızlar zâhir ve nass ile bunların kapsamına giren âmm, has, müşterek, hafi, müşkil ve mücmel gibi lafızlardan olması gerekir.<sup>68</sup> Bu durumda Hanefilere göre müfesser ve muhkem<sup>69</sup>, cumhura göre nas ve muhkem lafızlar te’vil kapsamından çıkar. Aynı şekilde, zâhir veya mücmel lafızları beyân eden ve muhkem derecesine ulaştıran başka bir karine/delil söz konusu ise, bu da te’vil kapsamında değerlendirilmez.<sup>70</sup> Kelâmda esas olan lafzın zâhiriyle amel etmektir ve sadece ihtimal tek başına te’vile gitmek için yeterli bir sebep değildir.<sup>71</sup> Ayrıca zâhirin muhtemel olduğu manânın zihnin algılamasında mercûh (tâlî, tercih edilmeyen) olması da şarttır. Zira mercûh manâ diğerine eşit ise, lafız “zâhir” olmaktan çıkmaktadır. Bu kapsamda âmm lafzın tahsise, mutlak lafzın takyide ve hakîkatin mecaza muhtemel olduğu bilinmektedir. Bu tür lafızlar uygun bir delil ile te’vile konu olabilmektedir.<sup>72</sup> Zâhir lafız, dilde çokça kullanılan bir manâya, fazla kullanılmayan bir manâya ve hiç kullanılmayan bir manâya te’vil edilebilir. Bunlardan ilk ikisi makbul olmakla birlikte sonuncusu kabul edilemez.<sup>73</sup>

<sup>64</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 4: 5.

<sup>65</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî eş-Şatibî, *el-Muvâfakât fi Usûli’s-Şer’i’a*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan (b.y.: Dâru İbn Affân, 1997), 5: 41-46.

<sup>66</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 3: 140; İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl*, 4: 548.

<sup>67</sup> Ebu Zehra, *Usûlü’l-fıkh*, 380-388; Zuhaylî, *Usûlü’l-fıkhî’l-İslâmî*, 1043; Zeydân, *el-Vecîz*, 402.

<sup>68</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 72.

<sup>69</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1: 77.

<sup>70</sup> Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 3: 336; Nemle, *el-Mühezzeb*, 3: 1209.

<sup>71</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 203.

<sup>72</sup> Edîb Sâlih, *Tefsîru’n-nusûs*, 1: 381.

<sup>73</sup> Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şirâzî, *el-Lüma’ fi usûli’l-fıkh*, thk. Muhyiddin Dib Mestu, Yusuf Ali Bedivî (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008), 221; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît*, 3: 336; Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl*, 155.

### 2.3. Delil İle İlgili Şartlar

Te'vile açık lafzı muhtemel olduğu manâya sarf edecek delili "beyan etmek" müevvilin temel görevidir. Zira te'vil, delil ile anlam kazanan icthadî bir faaliyettir.<sup>74</sup> Bu bağlamda İbn Hazm, "Te'vilde burhân varsa dikkate alınır ve gereği yapılır. Aksi hâlde bâtlı olarak değerlendirilir."<sup>75</sup> demektedir. Delilin, lafzın barındırdığı ihtimalin kuvvetine göre yeterli ve uygun olması da şarttır. Zira delil olarak sunulan her şeyin delil olma özelliği olmayabilir. İbn Hâcib, te'vilin tanımında, "zâhirin muhtemel mercûha, onu râcih kılabacak bir delil ile hamledilmesi"<sup>76</sup> şeklinde söz konusu hususa değinmiş, İbn Kudâme de yakın ifadelerle delilin önemini vurgulamıştır.<sup>77</sup> Aynı hususa değinen Âmidî, sarf edilen anlamın zâhiri ile müsâvî (eşit) olması durumunda te'vilden bahsedilemeyeceğini,<sup>78</sup> Cüveynî de bu durumda muhtemel manâ ile zâhir manâ arasında teâruz gerçekleşeceğini ifade etmiştir.<sup>79</sup> Ayrıca itikâdî konularda te'vil delilinin sıhhati için kat'î olması, ameli hükümlerde ise kat'î ve zannî olabileceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla fıkî ahkâmın istinbâtında zannî olan teşrî' hikmeti, âhâd haber ve kıyas gibi deliller yeterli görülmüştür.<sup>80</sup>

Usulcülere göre te'vilin dayanması gereken deliller genel olarak Kitap ve sünnet nasları, icma, kıyas ve şeriatın genel ilkeleridir.<sup>81</sup> Ayrıca muttasıl (bitişik) ve munfasıl (ayrık) karine/ler toplamı da te'vile delil olabilir.<sup>82</sup> Munfasıl karineler, âyetin nüzûl ve hadisin vurûd sebepleri gibi te'vile konu olan hususun dışında gösterilen delilleri ifade ederken, muttasıl karine ise sözle bitişik gelen istisnâdır.<sup>83</sup> Sözüün siyâk ve sibâkı (öncesi, sonrası ve bağlamı) da karine olma özelliğine sahiptir. Zekâtın verileceği kimseleri sıralayan âyetin<sup>84</sup> siyâk ve sibâkından "zekâtın verileceği yerleri

<sup>74</sup> Muzafferuddîn Ahmed b. Ali İbnü's-Sââtî, *Bedî'u'n-nizâm ev Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, thk. S'ad b. Garir b. Mehdi es-Selmî (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1985), 1: 296; Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 4: 298.

<sup>75</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 42.

<sup>76</sup> (حل الظاهر على المعنى المحتمل المرجوح بدليل نصير راجح). Osman b Cemâluddîn Ömer b. Hâcib el-Mâlikî, *Muhtasarü'l-muntehâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 2: 203.

<sup>77</sup> İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, 110.

<sup>78</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 67.

<sup>79</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 365.

<sup>80</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 322; Tavîle, *Eserü'l-lüğa*, 260; Düreynî, *el-Menâhicu'l-usûliyye*, 173.

<sup>81</sup> Debûsî, *Takoîmu'l-edille*, 19; Semarkandî, *Mizânu'l-usûl*, 15; Nemle, *İthâf*, 5, 88; Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 1: 384.

<sup>82</sup> Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl*, 47; Nemle, *İthâf*, 5, 90; Tavîle, *Eserü'l-lüğa*, 260.

<sup>83</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 328; Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl*, 78; Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 1: 384; Tavîle, *Eserü'l-lüğa*, 260.

<sup>84</sup> Tevbe 9/60.

beyân" için geldiğinin anlaşılması gibi.<sup>85</sup> Delil olarak maslahat ve şer'in küllî kaidelerini öne süren usulcüler de vardır. Hanefîlerin, zekâta muhtaçların maslahatını gözeterek şât (koyun) lafzını "kıymet" olarak te'vil etmiş olmaları bu kapsamdadır.<sup>86</sup>

### 3. TE'VİLİN ÇEŞİTLERİ

Usulcülerin bir kısmı te'vili, "bir delile dayalı ise makbûl, herhangi bir delile dayanmıyorsa merdûd ve te'vil edilen lafzın zâhiri ile te'vil delili eşit derecede ise te'aruz durumu"<sup>87</sup> şeklinde taksim ederken diğer bazıları, ednâ (anlaşılması zor olmayan, basit) müreccih (tercih edici delil) ile gerçekleşirse yakın te'vil (التأويل القريب), daha uzak (ve araştırmaya dayalı) bir müreccihle gerçekleşirse uzak te'vil (التأويل البعيد), delilin niteliği sorunlu ise de müte'azzir te'vil (التأويل المتعذر) şeklinde taksim etmeyi uygun görmüşlerdir.<sup>88</sup> İbn Rüşd, Âmidî, İbn Kudâme ve İbn Bedrân gibi usulcüler, bunlara te'vil ihtimâlinin tavassutuna (orta düzey) göre mütavassıt te'vili (التأويل المتوسط) de ilave etmişlerdir.<sup>89</sup> Bu durum terazinin iki kefesini arasındaki dengeye benzemektedir. Yani lafzın zâhiri dışındaki anlam (mercûh, tâlî) konuşanın (mütekellim, şâri) iradesine yakın, uzak yahut ikisinin ortasında olmasına bağlı olarak değişiklik arz etmektedir. Şâriin mercûh manâyı kastetmiş olma ihtimali uzak ise aradaki mesafeyi kapatabilecek güçlü bir delil aranacaktır. Söz konusu ihtimal yakın ise daha düşük seviyede, uzak ve yakın arasında bir yerde ise orta seviyede bir delil yeterli olabilir. Bu durum terazinin bir kefesinde on, diğerinde üç kg. varsa aradaki farkın kapanması için en az yedi kg.lık bir ağırlığa ihtiyaç duyulması gibi somutlaştırılabilir.<sup>90</sup> Meseleye zâhir lafzın zuhûr derecesi açısından yaklaşan usulcüler ise, zâhir lafzın açıklık derecesi yükseldikçe te'vil delilinin en güçlü olanının aranacağını, lafzın zuhûr derecesi azaldıkça te'vil delilinde de en basitinin ileri sürülebileceğini belirterek söz konusu derece-

<sup>85</sup> Şâşi, *Usûl*, 77.

<sup>86</sup> Bâbertî, *er-Rüdüd ve'n-nükûd*, 3: 332; Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 1: 388; Hallâf, *Usûl*, 132; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 156.

<sup>87</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 324.

<sup>88</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Muflih el-Makdisî el-Hanbelî, *Usûlü'l-Fikh*, thk. Fahd b. Muhammed es-Sedeihân (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1999), 3: 1045; İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 418; Zerkeşi, *el-Bahrü'l-muhîr*, 3: 336; Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 178.

<sup>89</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 29; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, 156; İbn Bedrân, *el-Medhal*, 180; Huseyn b. Emîrî'l-Mü'minîn İbn Muhammed el-Mansûrillâh Kâsım, *Hidâyetü'l-'ukûl ilâ gâyeti's-sûl fi 'ilmi'l-usûl* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1401), 2: 373; Nemle, *İthâf*, 5: 87; Tavîle, *Eserü'l-lüğa*, 263.

<sup>90</sup> Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkâvî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî et-Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1987), 1: 563.



leri üçe ayırmaktadır. Bu durumda da orta mertebeye söz konusudur.<sup>91</sup> Bu tak-  
simin ilk ikisi konusunda cumhur ile aynı görüşü paylaşan Hanefî usulcüle-  
re göre sarfedilen manâya muhtemel olmadığından müteazzir te'vilin te'vil  
kapsamında değerlendirilmemesi gerekmektedir.<sup>92</sup> Dolayısıyla herhangi bir  
delile dayanmayan te'viller genel olarak “*fasit/bâtıl veya müteazzir te'vil*” ola-  
rak değerlendirilmektedir.<sup>93</sup> Bu bağlamda te'vil çeşitlerini te'vil ihtimâlinin  
mertebesine göre yakın, mutavassıt, uzak ve müteazzir (fasit/bâtıl) olmak  
üzere dört kısımda değerlendirmek mümkündür. Son kısım ile ilgili farklı ta-  
birler kullanılsa bile genel olarak geçerli bir delile dayanmayan te'viller kas-  
tedilmektedir. Mesela usulcüler arasında, bid'at ehli te'villeri (تاويلات أهل البدع)  
tabiri<sup>94</sup> ile hatalı te'vil (التأويل الخاطى) ifadesi de yaygındır.<sup>95</sup> Cüveynî, “salat” laf-  
zının şer'î anlamı olan bilinen rükünleriyle “namaz” anlamının bırakılarak  
“dua” olan hakîkî anlamına hamledilmesi işlemi için, “te'villerin en zayıf  
olanı” (اضعف التأويلات) ifadesini kullanmıştır.<sup>96</sup> Günümüzde şartlarını hâiz, müs-  
pet te'vil için “sahih”, şartlarını haiz olmayan te'viller için de “fasit/bâtıl”  
ifadeleri kullanılmaktadır.<sup>97</sup> Bu değerlendirmeler ışığında te'vili, ihtimalin  
yakınlık ve uzaklık derecesine göre yakın, mutavassıt, uzak ve bâtil olmak  
üzere dört kısımda değerlendirmeye çalışacağız.

### 3.1. Yakın Te'vil

Te'vil ihtimalinin güçlü olması durumunda, “*yakın te'vil*” söz konusu-  
dur. Bu te'vil, basit bir delil ile ortaya çıkan ve muhatap tarafından gönül  
rızasıyla kabul edilen te'vildir.<sup>98</sup> “Mümin kadınlara de ki, gözlerini harama  
bakmaktan sakınsınlar ve ferçlerini de muhafaza etsinler. Görünen kısımlar  
hâriç zinetlerini açığa vurmasınlar. Başörtülerini yakalarının üstüne salsın-  
lar. Kocaları...hâriç zinet yerlerini kimseye göstermesinler.” (Nûr, 24/31)  
âyetinde geçen “*görünenler hâriç*” (إِلا مَا ظَهَرَ مِنْهَا) ifadesinin “yüz ve ayaklar” şek-  
linde te'vil edilmesi yakın te'vile örnektir.<sup>99</sup> Nitekim Tâbiünden Mucâhid (ö.

<sup>91</sup> Ebû'l-Velid Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *ed-Darûrî fi usûlü'l-fıkıh* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988),108.

<sup>92</sup> İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 1: 144; Ensârî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 2: 26.

<sup>93</sup> Bâbertî, *er-Rüdûd ve'n-nükûd*, 3: 332; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir*, s.83; Celâluddîn es-Süyûtî, *Şerhu'l-Kevebi's-Sâti'*, thk. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî (Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2000), 545.

<sup>94</sup> Fahrüddîn el-Harrânî v.dğr., *el-Müsevede*, 179.

<sup>95</sup> Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3: 48.

<sup>96</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 280.

<sup>97</sup> Karadâvî, *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, 338-342.

<sup>98</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 389; Zerküşî, *el-Bahru'l-muhît*, 3: 338; Suyûtî, *Şerhu'l-kevebi's-sâti'*, 545; Ensârî, *Gâyetü'l-vusûl*, 87.

<sup>99</sup> Ebû'l-Velid Muhammed b. Rüşd el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l muktasid* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988), 1: 115; Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 1: 395.



103/721) söz konusu görüşü Hz. Âişe'ye (ö. 58/678) nispet ederken Mukâtil (ö. 150/767) de aynı görüşü savunmaktadır.<sup>100</sup> Taberî ise söz konusu zînetin "zâhir ve hafî" olmak üzere ikiye ayrıldığını, zâhirle neyin kastedildiği hususunda ihtilâf yaşandığını; İbn Mesûd (ö. 32/652-53) gibi bazılarının kastedilenin "elbise", İbn Abbâs (ö. 68/687-88) gibi diğer bazılarının ise "göz sürmesi, yüzük, bilezikler, yüz ve iki el" olduğu yönünde görüş beyan ettiklerini belirtmektedir. Taberî'ye göre en uygun te'vilin söz konusu ifadenin sürme, yüzük ve bilezikleri de kapsayan "eller ve yüz" şeklindeki te'vil olduğunu açıklamaktadır.<sup>101</sup> "أَوْ لَأَمْسْتُمُ النِّسَاءَ" "Yahut kadınlara dokunduğunuzda." (Nisâ, 4/43; Mâide, 5/6) âyetinin "dokunma" yahut "cinsel ilişki"ye te'vil edilmesi ile yağmur suyuyla yetiştirilen toprak mahsullerinin öşre, taşıma suyla yetiştirilenlerin ise öşrün yarısına tabi olduğunu beyan eden hadisten<sup>102</sup> yola çıkarak "toprak mahsullerinin tamamının zekâta tabi olduğu" neticesine varmak yakın te'vil örnekleri kapsamında değerlendirilebilir.<sup>103</sup>

### 3.2. Mutavassıt Te'vil

İbn Rüşd ve Âmidî gibi usulcülerin, "te'vil, lafzın zuhûr derecesinin kuvvet, zayıflık ve tavassutuna göre şekillenmektedir"<sup>104</sup> ifadelerinden anlaşılan, te'vil ihtimalinin tavassutu söz konusudur.<sup>105</sup> "Biz elçilerimizi açık âyetlerle gönderdik. Onlarla birlikte Kitap ve mizânı indirdik." (Hadîd, 57/25) âyetindeki "mizânı" "adalet" olarak değerlendirmek mutavassıt te'vile örnektir.<sup>106</sup> İbn Rüşd'ün, "Akşamdan azmetmeyene oruç yoktur." hadisinde geçen orucu, bazılarının (Hanefîlerin) "kaza ve nezir orucu" şeklindeki te'villerini de bu kapsamda değerlendirdiği anlaşılmaktadır.<sup>107</sup> Mutavassıt te'vil, sınırlarının tespitinin zorluğu ve nisbî değerlendirmelere açık oluşu gibi sebeplerle genel kabul görmemiş ve mutavassıt te'vilin kapsamına giren örneklere fazla yer verilememiştir. Mutavassıt te'vil, öne sürülen şer'î yahut akli delil açısından değerlendirmeye tabi tutulduktan sonra muteber olup olmadığı ortaya çıkmaktadır.

<sup>100</sup> Ebû'l-Haccâc Mucâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebû'l-Leyl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1989), 491; Ebû'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşîrî'l-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şahâte (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâs, 1423, 3: 196.

<sup>101</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17: 250.

<sup>102</sup> Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zühêyr b. Nasır, (B.y.: Dâru tavkî'n-necat, 1422), "Zekât", 24/55, 2: 159.

<sup>103</sup> İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 109-110.

<sup>104</sup> İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 108, Âmidî, *el-İhkâm*, 2: 25.

<sup>105</sup> İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 157; Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 1: 389.

<sup>106</sup> İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 109.

<sup>107</sup> İbn Rüşd, *ed-Darûrî*, 110.

### 3.3. Uzak Te'vil

Zâhir anlamın güçlü ve başka manâlara ihtimâlin zayıf olduğu durumlarda te'vil delilinin mesafeyi kapatacak güçte olması gerekmektedir.<sup>108</sup> "Uzak te'vil" ifadesi Kur'ân âyetlerinin i'râbı (nahiv/sentaks) bağlamında değişik manâların söz konusu edildiği durumlarla ilgili erken dönemlerden beri kullanılmıştır.<sup>109</sup> Bu te'vil türü, mezhepler arasında ihtilâfı derinleştiren unsurlardan birini teşkil etmektedir. Zira yapılan te'viller neticede bir bakış açısına göre "yakın", bir başka bakış açısına göre "uzak" olarak değerlendirilebilmektedir.<sup>110</sup> Dolayısıyla bu hususta, rölâtif yaklaşımlara sıkça rastlamak mümkündür.

Fîrûz ed-Deylemî (ö. 53/673) müslüman olduğunda, kardeş iki kadınla evliydi. Hz. Peygamber'in, *فَارِقِ الْأُخْرَى* "Onlardan dilediğini tut, diğerinden ayrıl."<sup>111</sup> şeklindeki ifadesi, zâhiren iki kadından birini tercih edip diğerinden ayrılması gerektiğine delâlet etmektedir. Hanefî bilginler ise "eğer ikisi ile evlilik bir akit yapılarak gerçekleşmiş ise, onlardan biri ile yenisinden evlen; şâyet iki ayrı akit yapılmış ise, hangisinin nikâhı önce ise onu nikâhın altında tut" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirterek İslâm'a yeni giren kişinin durumunu, Müslüman iken böyle bir durumla karşılaşan kişiye kıyas etmişlerdir. Cumhura göre yeni Müslüman olmuş birine yönelik hitâbın bu şekilde te'vili yanlıştır. Ayrıca "onlardan dilediğini tut" ifadesi, mutlak bir seçim hakkını tanımaktadır. Kıyas da bu te'vili haklı çıkaracak kadar güçlü bir delil değildir.<sup>112</sup> Daha önce ifade edildiği gibi te'vil delil sayesinde anlam kazanır ve geçerliliğinin en önemli unsuru ihtimali destekleyen güçlü delildir. Bu bağlamda uzak te'vil, icthad alanında açık dini naslar ile dilin temel özelliklerine muhalif olmadığı sürece müevvilin icthadı kapsamında değerlendirilir. Dolayısıyla uzak te'viller başkasının muhalefetine karşın öne süren açısından sahih kabul edilebilir.

<sup>108</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 388; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-nâzir*, 157; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, 3: 338; Suyûtî, *Şerhu'l-keveki's-sâti'*, 545; Ensârî, *Gâyetü'l-vusûl*, 87; Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 1: 389.

<sup>109</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1405), 1: 116; Ebû Ca'fer en-Nahhâr Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus el-Murâdî en-Nahvî, *İ'râbu'l-Kur'ân*, thk. Abdülmurîm Halîl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421), 3: 95.

<sup>110</sup> İsfahânî, *Beyânü'l-muhtasar*, 2: 617.

<sup>111</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâf'î, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400), 275; Tirmizî, *Sünen*, "Nikâh", 9/1129, 3: 428; Cemâlüddîn Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Yusuf el-Hanefî ez-Zeylâi, *Nasbu'r-râye li'l-ehâdîsi'l-hidâye* (Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.), 3: 169.

<sup>112</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 310; İbn Muflih, *Usûlü'l-fikh*, 3: 1045; Suyûtî, *Şerhu'l-keveki's-sâti'*, 545; Ensârî, *Gâyetü'l-vusûl*, 87; Edîb Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, 1: 402; Nemle, *İthâf*, 93.

### 3.4. Bâtl Te'vil

Te'vilin şartlarında ifade edilen hususlardan herhangi birine uymayan te'viller "*bâtl*" olarak değerlendirilmektedir. Bu tür te'viller daha çok muteber olmayan mezhepler/gruplar tarafından kendi doğrularını temellendirmek için ortaya konan te'viller olduğu anlaşılmaktadır. Te'vilin bâtl olmasını gerektiren hususlar arasında, ehil olmayanların te'vile yeltenmeleri, lafzın sarf edilen anlama muhtemel olmaması, bazı te'vil delillerinin değerlendirilmesinde açık hataya düşülmesi ve te'vil vasıtasıyla varılan neticenin zaruriyyât-ı diniyyeye ve genel teşrî' ilkelerine aykırı olması gibi durumlar zikredilebilir.<sup>113</sup> Nikâhlanabilir kadın sayısı hususunda bazıları, *فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ* "İyi gördüğünüz kadınlardan ikişer, üçer ve dörder nikâhlayın." (Nisâ, 4/3) âyetinde geçen *مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ* (iki, üç ve dört) rakamlarını toplamak suretiyle dokuza kadar çıkarmışlardır. Gerekçe ise vâv (و) atif edatının cem' (toplama) özelliğidir. Hâlbuki burada söz konusu edâtın iki, üç veya dört kadınla evlilik hususunda seçim hakkı tanıyan tahyîr (تخيير) manâsına te'vil edilmesi gerekmektedir.<sup>114</sup>

### SONUÇ

Te'vilin ilk ve doğal anlamı itibâriyle asıl manâya dönmek, merci gibi anlamlar yanında haber verilen bir hususun vukûu yahut emredilen bir şeyin tenfizi olduğu, özellikle farklı ilimlerde ihtisaslaşma olgusundan sonra ıstılâhî bir anlam kazandığı, dolayısıyla kelâm, tefsir ve fıkıh usulü gibi disiplinlerde farklı açılardan değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Fıkıh usulünün teşekkül sürecinden önce ve sonra re'y ictihâdi kapsamında birçok manâya muhtemel lafızların manâya delâleti ve naslar arasındaki teâruz durumu gibi hususlar te'vili gerekli kılmıştır. Te'vilin, naslardan hedeflenen gaye ve maksadı gerçekleştirmeye yönelik aklî-ictihâdî bir faaliyet olması hasebiyle lafızların muhtemel manâlarını işlevsel kıldığı ve naslar arasındaki zâhiri teâruzü gidermeye yardımcı olduğu âşikârdır. Daha çok lafız-manâ ilişkisine dayalı olarak yaşanan ihtilâflar te'vilin canlı kalmasını sağlayan en önemli unsurlardan kabul edilir. İslâm düşünce tarihi boyunca te'vil kavramını tanım, kapsam ve alanı itibâriyle munzabit hâle getirmeye çalışan kesimin daha çok usulcüler olduğu gözlemlenmektedir. Bu bağlamda usulcüler, eserlerinde te'vili gerektiren unsurlara, şartlarına

<sup>113</sup> Sa'duddin Mes'ud b. Ömer et-Teftâzânî (ö.792/1390), *Şerhu't-Teloîh 'ala't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetü Subayh, ts.), 2: 26; Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî el-Hanefî, *Fethu'l-Kadîr* ( Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.) 6: 107; Düreynî, *el-Menâhicü'l-usûliyye*, 173.

<sup>114</sup> Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 4: 668.

ve çeşitlerine genişçe yer vermişlerdir. Ayrıca umûm-husus, itlâk-takyit, emir-nehîy ve delâletleri, hakikat-mecaz gibi lafızların manâ ile olan ilişkilerine dayanan ictihâd ve istinbât faaliyetlerinde birçok fikhî meseleyi te'vil ile çözümlenmeye çalıştıkları görülmektedir.

Cumhur ve Hanefî ekolleri arasında dönemsel bazı ayrıntıları dikkate almazsak, genel olarak te'vilin, "kastedilen anlam açısından açık olmayan, maksadın belirlenmesi için ictihâd ve tefekküre ihtiyaç duyulan lafızların bir delil marifetiyle uygun bir manâya çevrilmesi" şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Müevvilin ehil olması, ihlâs ve takva sâikiyle hareket etmesi önemlidir. Ayrıca müevvilin müçtehitte bulunması gereken şartları hâiz olması da gerekmektedir. Te'vile konu olan lafzın başka manâlara muhtemel olması ve mutlaka uygun bir delile dayanması gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla şer'î yahut aklî bir delile dayanan te'viller sahih/makbûl, aksi ise fâsit/bâtıl te'vil olarak değerlendirilmektedir.

## KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Ebî Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981.
- Apaydın, H. Yunus. *İslâm Hukuk Usulü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017.
- Bâcî, Ebû'l-Velid. *el-Hudûd fi'l-usûl*. Thk. Nezih Hammâd. Beyrut: Müessesetü'l-Mer'ânî, 1973.
- Bâcî, Ebû'l-Velid. *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1949.
- Bereketî, Seyyid Muhammed Amîm el-İhsân el-Müceddidî. *et-Ta'rîfâtü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Abdillâh en-Nisâbü'rî. *Ahkâmü'l-Kur'ân li'ş-Şâfiî*. Thk. Muhammed b. Zâhid b. Huseyn el-Kevserî. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1414/1994.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nasır. 9 cilt. B.y.: Dâru Tavki'n-Necat, 1422.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1405.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşmî. 3 cilt. Kuveyt: y.y.,1985.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhu'l-'arabiyye*. Thk. Muhammed Tamir. Kahire: Dârü'l-Hadis, 2009.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Thk. Abdulazîm Mahmud ed-Dîb. 2 cilt. Kâhire: Dârü'l-Vefa, 2012.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Düreynî, Muhammed Fethî. *el-Menâhicü'l-usûliyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 4 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.
- Ebu Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. Thk. Fuâd Sezgin. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l-fıkh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1957.
- Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Thk. M. Seyyid Kilânî. Kahire: y.y., 1961.
- Eđip Salih, Muhammed. *Tefsîru'n-nusûs fî'l-fıkhî'l-İslâmî*. 2 cilt. Beyrut: y.y., 1993.
- Emir Padişah, Muhammed Emin b. Mahmud el-Huseynî el-Buhârî el-Mekkî. *Tefsîru't-tahrîr li İbni'l-Hümâm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ensârî, Abdul'ula Muhammed b. Nizâmuddîn. *Fevâtilü'r-rahamût şerhu Müsellemi's-sübût fî usûli'l-fıkh li Abdîşşekûr el-Bihârî*. Zapt ve tsh. Abdullah Mahmut Muhammed Ömer. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekeriyya. *Gâyetü'l-vusûl fî şerhi lübbi'l-usûl*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabîyyeti'l-Kübrâ, ts.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Lüğa*. Thk. Muhammed 'Avd Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2001.
- Fahrüddîn el-Harrânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hadır b. Muhammed - Mecduddîn el-Harrânî, Ebû'l-Berekât Abdüsselâm b. Abdillâh b. Hadır - Takiyuddîn el-Harrânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*. Thk. Ahmed ez-Zerevî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Thk. Muhammed Na'im el-Arkesusî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 cilt. Medine: y.y., 1413.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Şifâu'l-galîl fî beyâni's-şebehe ve'l-muhil ve mesâliki't-ta'lîl*. Thk. Hamd el-Kubeyşî. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1971.
- Hallâf, Abdulvehhâb. *İlmu usûli'l-fıkh*. Kahire: Mektebetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzeddin Abdülaziz. *Kavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- İbn Bedrân, Abdülkadir ed-Dımaşkî. *el-Medhal ilâ mezhebi Ahmed b. Hanbel*. Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: y.y., 1985.
- İbn Berhân, Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *el-Vusûl ilâ'l-usûl*. Thk. Abdulhamid Ali Ebu Zunejd. 2 cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1983.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed el-Kelâmbî el-Gırnâtî el-Mâlikî. *et-Teshîl fî 'ulûmi't-tenzîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya. *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Hâcib, Osman b Cemâlüddîn Ömer. *Muhtasarü'l-muntehâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed, *Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 cilt. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1990.

- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1403.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *en-Nübez fî usûli'l-fıkh'z-zâhirî*. Beyrut: Mektebetü'l-Hancî, 1989.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1986.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Ravdatu'n-nâzir ve cünnetü'l-münâzir*. Nşr. Seyfuddîn el-Kâtib. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1981.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-Arab*. 20 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1300.
- İbn Muflih, Şemsuddîn Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî. *Usûlü'l-Fıkh*. Thk. Fahd b. Muhammed es-Sede'hân. 4 cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1999.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasid*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî. *ed-Darûrî fî usûlü'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî. *Faslu'l-makâl fî takrîri mâ Beyne's-şer'ati ve'l-hikmeti mine'l-ittisâl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1988.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'ul-fetâvâ*. Nşr. Abdurrahman b. Muhammed el-Âsimî ve oğlu Muhammed. 35 cilt. Riyâd: Matbaatü Riyâd, 1995.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-Hanefî. *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî el-Hanefî. *Fethu'l-Kadîr*, 10 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali. *Bed'ü'n-nizâm ev Nihâyetü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*. Thk. S'ad b. Garir b. Mehdi es-Selmî. 2 cilt. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 1985.
- İsfahânî, Şemsuddîn Ebû's-Senâ Mahmud b. Abdurrahman b. Ahmed. *Beyânü'l-muhtasar şerhu muhtasarî İbn Hâcib*. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1986.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasan b. Alî el-Ümevî. *Nihâyetü's-sûl şerhu Minhâci'l-usûl li'l-Beydâvî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Kâdî Abdulcabbâr, Ebû'l-Hasan Kâdî'l-Kudât Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Nşr. Abdülkerîm Osman. Kahire: y.y., 1965.
- Karadâvî, Yusuf. *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*. Trc. Mehmet Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayınları, 2015.
- Koca, Ferhât. "Fıkıh Usulünde Te'vil". *Kur'an'ın Bâtinî ve İşârî Yorumu*. Ed. Mustafa Öztürk, 250-279. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2018.
- Mansûrbillâh Kâsım, Huseyn b. Emîri'l-Mü'minîn İbn Muhammed. *Hidâyetü'l-ukûl ilâ gâyeti's-sûl fî 'ilmi'l-usûl*. 2 cilt. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1401.
- Merdâvî, Alâuddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman el-Hanbelî. *et-Tahbîr şerhu't-tahrîr fî usûli'l-fıkh*. Thk. Abdurrahman b. Abdullah el-Cübreyn. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.



- Mes'ûd, Cübrân. *er-Râid*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1992.
- Minyâvî, Ebû'l-Munzir Mahmud b. Muhammed b. Mustafa b. Abdullatîf. *Mu'tasar min şerhi Muhtasari'l-usûl min 'ilmi'l-usûl*. Mısır: el-Mektebetü's-Şâmîle, 2011.
- Mucâhid, Ebû'l-Haccâc b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mucâhid*. Thk. Muhammed Abdusselâm Ebû'l-Leyl. Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1989.
- Muhtâr, Ömer Ahmed. *Mu'cemu'l-Luğa el-mu'âsıra*. 4 cilt. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 2008.
- Mukâtil, Ebû'l-Hasan b. Süleyman b. Beşîri'l-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmûd Şahâte. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs, 1423.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezid. *el-Kâmil fi'l-lüğa ve'l-edeb*. Thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 cilt. Suûdî Arabistan: Dârü's-Şuûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf ve'd-Da' ve ve'l-İrşâd, 1998.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail b. Yunus el-Murâdî en-Nahvî. *İ'râbu'l-Kur'ân*. Thk. Abdulmun'im Halîl İbrahim. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *el-Câmi' li mesâili usûlü'l-fıkh ve tatbikâtihâ 'ala'l-mezhebi'r-râcih*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- Nemle, Abdülkerim b. Ali b. Muhammed, *İthâfû zevî'l-besâir bi şerhi ravdati'n-nâzir li İbn Kudâme*. Riyâd: Dârü'l-Âsime, 1996.
- Nisâbûrî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek el-İsfahânî. *el-Hudûd fi'l-usûl*. Thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- Okumuş, Mesut. "Gazzâlî'nin Te'vil Yönteminin İbn Rüşd Üzerindeki Etkileri". *İslâmi İlimler Dergisi*, 5/1 (Bahar, 2010): 107-132.
- Parlak, Ali. *Zâhiri Te'vil Geleneği ve Dil Tasavvuru*. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13/2 (2013): 189-215.
- Pezdevî, Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. 4 cilt. Dersâdet: y.y., 1890.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Huseyn et-Taberistânî. *el-Mahsûl fi 'ilmi'l-usûl*. Thk. Tahâ Cabir Fayyâz el-Ülvânî. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- Sağlam, Hadi. "İslâm Hukuk Metodolojisindeki Te'vilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Değerlendirme (Yorumbilim Tekniği)" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013): 95-129.
- Semerkandî, Alâuddîn Şemsu'n-nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. Thk. Muhammed Zeki Abdülber. Katar: y.y., 1984.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Sicistânî, Muhammed b. Uzeyz/Ebû Bekir el-Uzeyrî. *Garîbu'l-Kur'ân/Nüzhetü'l-Kulûb*. Thk. Muhammed Edîb Abdolvâhit Cemrân. Suriye: Dârü Kuteybe, 1995.
- Süyûtî, Celâluddîn. *Şerhu'l-kevkebi's-sâti'*. Thk. Muhammed İbrahim el-Hifnâvî. Kahire: Mektebetü'l-İmân, 2000.
- Süsve, Abdülme'cîd Muhammed. "Davâbitü't-te'vil 'inde'l-usûliyyîn". *Haqliyyetü Külliyyeti'd-Dirâsâti's-Şeria ve'l-Kânûn ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 22 (2004).



- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Şâfiû, Muhammed b. İdrîs. *el-Müsned*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400.
- Şâşî, Ebû Ali el-Hanefî. *Usûlü'ş-Şâşî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâb, 1982.
- Şâtibî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâtî. *el-Muvâfakât fi Usûli'ş-Şerî'a*. Thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan. 7 cilt. Dâru İbn Affân, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl*. Thk. Mustafa Saîd el-Hin, Muhyiddin Dib Mestû. Dimaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 2009.
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Thk. Muhyiddin Dib Mestu, Yusuf Ali Bedivî. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 2008.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an tevli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Kahire: Dârü Hecer, 2001.
- Tavîle, Abdulvehhâb Abdüsselâm. *Eserü'l-lüğa fi ihtilâfi'l-müctehidîn*. B.y.: Dârü's-Selâm, 2000.
- Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ud b.Ömer. *Şerhu't-Telvîh 'ala't-Tavdîh*. 10 cilt. Mısır: Mektebetü Subayh, ts.
- Tenâhî, Mahmud Muhammed. *Min esrâri'l-lüğa fi'l-Kitâbi ve's-sünne*. el-Mektebetü'l-Mekkiye, 2008.
- Tilimsânî, Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Mâlikî. *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû'i 'alâ'l-usûl*. Thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. Kahire: Mektebetü'r-Reşâd, ts.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed es-Sülemî. *Sünen*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Fuâd Abdalbâkî, İbrahim Atve. 4 cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Yemânî, Abdurrahman b. Yahya b. Ali b. Muhammed el-Ma'lemî el-Âtmî. *Risâletün fi hakikati't-te'vil*. Thk. Cerîr İbnü'l-Arabî Ebî Mâlik el-Cezâirî. Riyâd: Dâru Atlasi'l-Hadrâ, 2005.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el-Murtaza. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Thk. Abdüsettar Ahmed Ferac. 40 cilt. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1965.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-belâğa*. Kahire: y.y., 1960.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdullâh. *el-Bahru'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Nşr. Abdülkadir Abdullâh el-Ânî. 6 cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zeydân, Abdulkerîm. *el-Vecîz fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü Kurtubâ, 1987.
- Zeylaî, Cemâluddîn Ebû Muhammed b. Abdillâh b. Yusuf el-Hanefî. Kahire: *Nasbu'r-Râye li'l-ehâdisi'l-hidâye*. B.y.: Dârü'l-Hadis, ts.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.
- Züheyr, Muhammed Ebû'n-Nûr. *Usûlü'l-fikh*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyeti li't-Türâs, ts.

**Haber Naklinin Aklen Temellendirilmesi Bağlamında İcmâ' Rivayetleri  
Üzerine Bir İnceleme**  
*An Investigation on İcmâ Rumors Narratives in the Context of Reasoning of  
Khaber Transplantation*

**Abdulvasıf ERASLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
*Assistant Professor Dr, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Hadith*  
Şırnak, Turkey

abdulvasiferaslan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5061-1112>

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 20 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 10 **Sayı / Issue:** 23 **Sayfa / Pages:** 451-468

**Atıf / Cite as:** Eraslan, Abdulvasıf. "Haber Naklinin Aklen Temellendirilmesi Bağlamında İcmâ' Rivayetleri Üzerine Bir İnceleme [An Investigation on İcmâ Rumors Narratives in the Context of Reasoning of Khaber Transplantation]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 451-468.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.607880>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## Öz

Hadis rivayetlerini de içine alan haberlerin aynı düzeyde nakledilmediği bir gerçektir. Bazı haberler, kaynağından çıktığı an itibariyle yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan kitleler tarafından nakledilirken bazıları da daha az kişi tarafından aktarılmıştır. Bununla birlikte belirli dönemlerde yaygın bir şekilde kullanılan ve mütevâtir derecesine ulaşan kimi haberler, sonraki dönemlerde daha az nakledilip âhâd seviyesine düşebilmekte veya bunun aksi durumu söz konusu olabilmektedir.

Haberlerin nakli hususunda ittifak edilen görüş ise ameli konularda âhâd haberlerin geçerli olması, itikad ve usûl konularında ise sadece mütevâtir haberlerin itibara alınmasıdır. Bir usûl konusu olan icmâ' rivayetlerinin nakil durumu ve bilgi değeri alimler tarafından tartışılmıştır. İlk dönemden itibaren farklı mezheplere müntesip alimler tarafından tartışılan icmâ' rivayetleri, haberlerin nakli konusunda farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Zira kesin bilgi ifade etmesi gereken bir konu olan icmâ'ın günümüze ulaşan hadis eserlerindeki dayanağını âhâd rivayetler oluşturmaktadır. İcmâ' ile ilgili rivayetleri akli açıdan ele alıp tartışan alimlerden biri de akli istidlal metoduyla ön plana çıkan Mu'tezile Mezhebi'ne mensup olan Kādî Abdülcebbâr'dır (ö. 415/1025). O, konuyla ilgili rivayetleri ve bunların ifade ettiği veya edeceği bilgi değeri hakkında açıklamalarda bulunmuştur.

Bu çalışmamızda Kādî Abdülcebbâr'ın icmâ' rivayetlerinin nakline yönelik yaklaşımını ele almaya çalışacağız. Bu yaklaşım, bir dönem mütevâtir derecesinde nakledilen ancak daha sonraları bu niteliği kaybeden usûl ile ilgili bir konunun ifade edeceği bilgi değerine ışık tutacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Mu'tezile, Haberin Nakli, İcmâ', Mütevâtir, Âhâd.

## Abstract

It is a fact that the news that includes the hadith narrations are not transmitted at the same level. Some announcement were transmitted by the masses at the time they came from the source, while others were transmitted by fewer people. However, some narration, which is widely used in certain periods and reaches a mutawatir level, may be less transmitted in later periods and fall to the level of ahad habar. Therefore, some changes occur in the value of information which expressed by such narration.

İcmâ, which is a subject that should express certain information, is transmitted via ahad narrations. On the other hand, the allied opinion regarding the transmission of ahad habar was accepted as valid way in the practic, but only mutawatir habar in terms of belief and methodological matters. However, the status and knowledge value of the narratives of icmâ in terms of quotation have been discussed by scholars. Therefore, from the first period, the narrations of icmâ have been discussed by different scholars from different denominations, which led to different approaches to the transmission of habar. One of the prominent approaches belongs to Kadi Abdulcabbar. He evaluated the narrations about icmâ in view of reasoning. Kadi Abdulcabbar handled the narratives in the historical process and made statements about the value of the information are expressed. In this study, we will try to examine the approach of Kādî Abdülcebbâr in the light of his methodology for the evaluation of icma narrations.

**Keywords:** Hadith, Mu'tezile, Transfer of Khaber, İcmâ', Mutawatir, Âhâd.

## Extended Abstract

After the Qur'an and Sunnah, İcmâ ranks third among the main sources of Islam. The basis of this evidence evaluated in the habar category. The value of knowledge that will be expressed in the following generations have been the subject of the studies of scholars. One of the people who tried to ground this issue on a reasonable basis is Qadi Abdul Jabbar, one of the last representatives of the Mu'tezile sect.

According to Kadi, the truth of the habar is based on the transmission of a person who does not lie. That person is the Prophet. According to the wisdom principle, it is not possible for Allah to lie, and his messenger who preferred by God cannot lie. Therefore, Hz. Muhammad said that "the ummah will not unite for error" principle constitutes the main basis of icmâ. According to Kādî, the accuracy of these narrations is known as theoretical, not essential.

According to Kādî, icmâ is among the community testifies and conveys habar. He bases the transmission of this kind of habars source on the concepts of el "al-ade" and "ed-dâ'î" Kādî bases the foundation of al-Âde on the innocence of the ummah. According to him, the proof that the provisions are protected by icmâ, it is not permissible for the ummah to make mistakes. The other one is the ummah cannot be separated from the right.

From the point of view of reconciliation according to Kādî, it is customarily possible for large community to agree on a correct issue. This is also proof that icmâ can occur. What makes people gather in a common denominator in this direction is the existing dâ'î. Thanks to Devâî, it is possible for people to unite around the same action in the same time. In terms of Muslims, when we think about going to Friday Pray, making standing pray in Arafat and so on. It can be mentioned that people come together at the same time and place. According to Kādî, this also shows that people can unite around a single view. Therefore, it is also possible to carry on a promise.

Kādî made his defense for the possibility of icmâ against the Imâmiyya Shi'a, who advocated the idea that icmâ would not be proof for truth. According to Imâmiyya, when they are alone, they can make mistakes or collectively make mistakes. Because the action of the community is the action of each individual who makes it up. Therefore, it is a contradiction between the those who can make mistakes on their own and they do not merge to collectively make mistakes. In addition, the right to say the whole community requires the title of innocence. When we accept this, each individual constituting the community will have to be innocent.

This idea of Imamiyye was criticized by Kādî. According to him, the opinion of the individual may be different from the opinion of the community in which he or she is. For example, each of ten people can choose the wrong when they are alone. But when he/she is with his/her friend, he/she has no choice but to choose the truth. Therefore, while the consensus reached by the community becomes the truth, it can also be opposed to individual views.

The basis of icmâ, which is Sharia evidence, has been discussed from

the first period. Some scholars have based this on verses. Others have tried to justify the hadith narrations on the grounds that the sign of the verse is not clear. Some scholars have investigated the mental basis of this as well.

According to Kādî, it is not possible to justify the accuracy of icmâ by reason. Because there is no evidence that a community will not make a false mistake about what they know and do. Likewise, there is no evidence that each of the responsibility holders will not make mistakes. On the contrary, it is possible for such a community to unite to lie through reason or independence. Therefore, it should be referred to sem'î evidence, not reason.

Although Kādî states that the fact that icmâ' is hüccet / evidence can be based on the 115th verse of Surat an-Nisa, the meaning of this verse is not directly related to icmâ,, but rather tends to prove the subject through relevant rumors.

According to the Qadi, which considers the narratives about İcmâ in terms of deed and text to be unnecessary, knowing the aims has priority over the examination and knowing of the words. Indeed, what is required in the words is to know the aims. When mana is known, the examination of words has no meaning. Therefore, according to him, if the transmitted meaning is known, there is no need to examine the narrative words that convey the relevant meaning.

Kādî says that the icmâ', which accepted by all, cannot be determined by the single person notification (SPA), it should be conveyed as a trust. However, it is possible to reduce the transfer of scholars about the SPN, adding that it can be benefited by the habar. The detection of such announcement should be based on the assumption. According to Kādî, the status of icmâ' is like the circumcision determined by single person announcement (SPA) called "ahad habar".

According to Qadi, although it is ahad habar, it is basically needed approved with habars. A habar that is modest in its originality in terms of value of information remains as it is. According to him, the transfer of these rumors to us does not prevent the access to the community.

According to Kādî, who points out that there may be differences in the transmission of habar over time in terms of transmitting, the modest news mi be transformed into âhâd nak in terms of transport. However, the opposite is not true. Because later, even if it becomes widespread, its transplant will be based on its initial condition. Therefore, it is not true that a news that is not a hüccet transport in the first place can be a huccah/ evidence. However, the opposite was possible.

According to the degree of evidence strenght, Qādî divided the first common notification (CN) into two parts: First; the transmission something that must be forever is at the humble level. Latter; they are modest level that do not need to remain until the end. This kind of announcement can later turn into single person announcement (SPA) which called ahad habar. The transmitting may even be completely interrupted.

## GİRİŞ<sup>1</sup>

İcmâ', alimler tarafından İslam'ın temel kaynakları Kur'ân ve Sünnet'ten sonra üçüncü sırada zikredilmiştir. İcmâ'ın delili, imkanı ve tespiti gibi konular alimlerce tartışılmıştır. Nakli deliller, hadis rivayeti olan haberlerden meydana geldiğinden bunların bilgi değeriyle ilgili hususlar tartışmalardaki yerini almıştır. İlgili rivayetleri tarihsel süreçte nakil açısından ele alanlardan biri de Kādî Abdülcebbar'dır. Ona göre icmâ' ile ilgili haberlerin doğruluğu; yalan söylemesi câiz olmayan bir kimsenin haberine dayanması sebebiyledir. O kişi de Hz. Peygamber'dir. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in ümmetinin haberiyle ilgili buyruğu; icmâ'ın temel dayanağını oluşturmaktadır.<sup>2</sup> Hz. Peygamber'in yalan söylemesi câiz olmadığına göre, ümmetin ittifak ettiği hususların yalan olmayacağına dair sözleri icmâ'ın hüccet olduğunun bir göstergesi sayılmıştır.<sup>3</sup> Kādî bu rivayetleri, doğruluğu nazarı olarak bilinen haberler kategorisinde zikretmiştir.<sup>4</sup>

Kādî, icmâ' ve ona dair haberleri aklen temellendirme yoluna gitmiştir. Haber ve nakli bağlamında bu konu üzerinde durulması gereken husus; Hz. Peygamber'in icmâ'a dair buyruğunun tespiti ve uygulama konusunda ümmetin bu konuda fikir birliğine varmış olup olmadığının tespiti

<sup>1</sup> Bu çalışma 08/07/2019 tarihinde tamamladığımız Kādî Abdülcebbar'da Haber Nazariyesi başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Kādî Abdülcebbar'da Haber Nazariyesi", (PhD Dissertation, Dicle University, Diyarbakır/Turkey, 2019).

<sup>2</sup> Kādî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Muhammed Hadr Nebhâ, Muhakkikin sözü (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 15: 338.

<sup>3</sup> Kādî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Fazlü'l-i'tizâl ve İbâkâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuâd Seyyid (Tûnus: Dârü'l-Kütübi't-Tûnusiyye, 1974), 139.

<sup>4</sup> Gazâlî bu haberlerin (ümmetin hata üzere birleşmeyeceğine dair haberler) ilm-i zaruri değil de ilm-i istidali şeklinde de icmân hücciyetine delil teşkil edebileceklerini söylemektedir. Bk. Şule Eraslan, *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar* (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011), 42.

ve imkanıdır. Dolayısıyla bu çalışmada Kādî Abdülcebbar'a göre icmâ'ın imkanına, nakli delillerine ve tespitine yer verilecektir.

## 1. İCMÂ'IN İMKANI

Kādî, icmâ'ın imkanını topluluğun haberi olması açısından ele almış ve bunu aklen temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre ümmetin herhangi bir konuda görüş birliğine varmış olması, hüccet olması için yeterlidir. Ümmet ittifak ettiği hususlarda hüccet olduğuna göre, onu meydana getiren bireylerin yalan haber üzere birleşmeleri caiz değildir. Dolayısıyla Kādî'ya göre herhangi bir konuda icmâ'ın varlığı, insanların o konuyla ilgili hata ve sapkınlık üzere birleşmediklerinin bir kanıtıdır.<sup>5</sup>

Kādî'ya göre icmâ', topluluğun tanıklık ettiği ve aktardığı haberler arasında yer almaktadır. Topluluğun kaynaklık ettiği bu tür haberin naklini el-âde ve ed-dâ'î kavramları üzerine temellendiren Kādî, el-âde'nin temellendirilmesini de ümmetin masumluluğuna dayandırmaktadır.<sup>6</sup> Ona göre hükümlerin icmâ' ile korunmuş olmasının delili, ümmetin bu konuda hata etmesinin caiz olmaması ve ümmetin haktan ayrılamayacak olmasıdır. Bu şekilde din, ümmet tarafından korunacak ve bunun sürekliliği sağlanabilecektir.<sup>7</sup>

Kādî'ya göre uzlaşî (tevâtu) açısından bakıldığında, büyük kalabalıkların doğru olan bir konuda görüş birliğine varabilmesi âdeten mümkündür. Bunun doğruluğu, aynı zamanda icmâ'ın meydana gelebildiğinin bir kanıtıdır. Kimilerine göre şüphe, taklid veya itikad (kesin bilgiyle inanama) gibi bazı sebepler, insanları bazı mezhepler etrafında toplanmalarını sağlasa da Kādî icmâ' konusunda bunu kabul etmemektedir. Çünkü o, hüccet olacak bir konuya kaynaklık eden durumun da hüccet olması gerektiğini savunmaktadır. Kişilerin ortak bir paydada toplanmasını sağlayan şey ise, bu yönde var olan dâ'îlerdir. Devâî sayesinde, insanların aynı zaman diliminde aynı eylem etrafında birleşmeleri mümkün olabilmektedir.<sup>8</sup> Müslümanlar açısından düşündüğümüzde Cuma'ya gitmek, Arafat'ta vakfe yapmak vb. konularda insanların aynı zaman ve mekânda bir araya gelmesi,

<sup>5</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 15: 295; İcmâ'ın hücciyeti her asırda yaşayan Müminlerle ilgilidir. Kādî, *el-Muğnî*, 17:152, 156.

<sup>6</sup> Bk. Kādî, *el-Muğnî*, 15: 333.

<sup>7</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 20-1: 95.

<sup>8</sup> Bu konuda hocası Kādî ile aynı görüşte olan el-Basrî, öncelik ve amaçları farklı olan bir topluluğun, bir dâ'î olmadıkça bir fikir etrafında birleşmelerinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Aynı zamanda bu dâ'înin de taklit olmaması gerekmektedir. Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mutemed fî usûli'l-fikh*, thk. Muammed Hamidullâh, Ahmed Bekîr, Hasan Hanefî (Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Frensiyyi li'd-Dirâseti'l-Arabiyyi, 1965), 2: 476.



buna örnek olarak zikredilebilir. Kādî'ya göre bu durum aynı zamanda insanların tek bir görüş etrafında da birleşebildiklerini göstermektedir. Dolayısıyla bir söz üzerine icmâ' etmek de imkân dahilindedir.<sup>9</sup>

Kādî, icmâ'nın imkânı yönündeki savunmasını icmâ'ın hakikat olmayacağı görüşünü savunan İmâmiyye Şîa'sına karşı yapmıştır. Bunlara göre kişiler tek başına olduklarında hataya düşebildikleri gibi toplu olarak hataya düşebilmektedirler. Çünkü topluluğun eylemi, onu meydana getiren her bir ferdin eylemidir. Dolayısıyla tek başına hata edebilenlerin topluca hata üzere birleşmemeleri bir çelişkidir. Ayrıca topluluğun tamamının doğru söylemesi, "ismet" sıfatına sahip olmayı gerektirir. Böyle olduğunu kabul ettiğimizde, topluluğu oluşturan her bir bireyin masum olması gerekecektir.<sup>10</sup>

İmâmiyye'nin bu düşüncesi Kādî tarafından tenkit edilmiştir. Ona göre bireyin görüşü, kendisinin de içinde bulunduğu topluluğun görüşünden farklı olabilmektedir. Örneğin tek başına olduğu zaman on kişinin her biri yanlış tercih edebilir. Ancak hepsi bir arada bulunduğu doğruyu tercih etmekten başka şansı yoktur. Dolayısıyla topluluğun vardığı görüş birliği hakikat olurken, bu görüş aynı zamanda bireysel görüşlere muhalif olabilmektedir. On kişi için bu durum geçerli olduğuna göre yüzlerce kişiden oluşan gruplar için de geçerlidir. Her ne kadar tek başlarına olduklarında hata edebiliyorlarsa da Hz. Peygamber'e inananların hak üzere birleşebilmesi önünde hiçbir engel yoktur.<sup>11</sup> Dolayısıyla Kādî, toplumun oto kontrol mekanizmasını göz önünde bulundurarak insanın psikolojik yönünü ön plana çıkarmış ve bu sayede icmâ'ın mümkün olabileceğini savunmaya çalışmıştır.

## 2. İCMÂ'IN NAKLİ DELİLLERİ

Şer'î bir delil olan icmâ'ın dayanağı, ilk dönemden itibaren tartışılmıştır. Kimi alimler bunu ayetlerle<sup>12</sup> temellendirirken; kimisi de ayet de-

<sup>9</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 130-140; Ayrıca bk. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ el-Bağdâdî el-Halilî, *el-Udde fî usûlî'l-fikh*, thk. Ahmed b. Alî Seyr el-Mubârekî (Riyad: y.y., 1990), 3: 844; İbrâhîm Bayram, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nun Bilgi Teorisi", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9 (2016): 251.

<sup>10</sup> Bk. Kādî, *el-Muğnî*, 17: 141.

<sup>11</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 142.

<sup>12</sup> "Böylece sizi dengeli (seçkin ve adaletli) bir ümmet kıldık ki, insanlara karşı (adaletin örneği ve hakikatin) şahitleri olasınız ve Peygamber de sizin lehinizde şahit olsun." (el-Bakara, 2/143; Hac, 22/78); "Her kim de kendisine doğru yol belli olduktan sonra, Resûle karşı tavır koyar ve (Resûl'ü örnek alan) müminlerin yolundan başkasına uyarsa onu döndüğü (ve seçtiği o sapık) yolda bırakırız. Sonra kendisini cehenneme atarız." (Nisâ, 4/115) "Siz insanların iyiliği için çıkarılmış en hayırlı bir ümmetsiniz. (Çünkü) iyiliği emreder, kötülüğe engel olur ve Allâh'a (hakıyla) inanırsınız..." (Âl-i İmrân 2/110).

laletin açık olmaması gerekçesiyle hadîs rivayetleriyle temellendirmeye çalışmıştır. Bazı alimler de bunun akli dayanaklarını araştırmışlardır.

Kādî'ya göre icmâ' sıhhatinin aklen temellendirilmesi mümkün değildir. Çünkü bir topluluğun, bildikleri ve yaptıkları konusunda aklen hata etmeyeceklerine dair herhangi bir delil yoktur. Aynı şekilde, mükelleflerin her birinin hata yapmayacakları konusunda da herhangi bir delil yoktur.<sup>13</sup> Tam aksine böyle bir topluluğun aklen veya istidlâl yoluyla yalan üzere birleşmesi mümkündür. Dolayısıyla bu konuda akli değil, sem'î delillere müracaat edilmelidir.<sup>14</sup>

Kādî, icmâ'ın hüccet/delil olmasının, Nisa Suresinin 115'inci ayetine<sup>15</sup> dayandırılabilceğini ifade etmektedir.<sup>16</sup> Ancak bu ayetin manasının delaleti, doğrudan icmâ' ile alakalı olmadığından, Ebû Hâşim (ö. 321/933) gibi ilgili rivayetler üzerinden konuyu ispat etmeye yönelmiştir.<sup>17</sup>

Ebû Alî el-Cubbâî (ö. 303/915) ise Bakara Suresi'nin 143'üncü ayetini<sup>18</sup> icmâ'a delil olarak sunmuştur.<sup>19</sup> Kādî, Bakara 143. ayette geçen "şehadet" in ahirette olmayacağını, bununla kast edilenin "hak söz ve doğruyu haber verme" olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bu ayetin icmâ'a dayanak olmayacağı görüşündedir.<sup>20</sup>

İcmâ'a kaynaklık eden rivayetler ise, Ma'mer b. Râşid'in *el-Câmi'*<sup>21</sup>,

<sup>13</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 179.

<sup>14</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 184, 192; Ebû Hâşim'e göre icmâ'ın sıhhatinin tespitinde bulunmaktadır. Birincisi; "Sahabe ve onlardan sonrakiler, icmâ'ın sıhhati konusunda nakledilmiş haberlere dayanmışlardır" görüşüdür. Bunun doğruluğu da iki şekilde bilinebilir. Sahabe bu rivayetleri, doğrudan Hz. Peygamberden işitmiş olabildikleri gibi başkasının sözüyle Hz. Peygamber'in bunu söylediğini zarûrî olarak bilmiş olabilirler. İkincisi, sahabe ve onlardan sonrakilerin yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir çoğunluğun kendilerine bu rivayetleri aktarmasıyla (istidlali bir yolla) bilmiş olabilmeleridir. Kādî, *el-Muğnî*, 17: 184, 192.

<sup>15</sup> "Her kim de kendisine doğru yol belli olduktan sonra, Resûle karşı tavır koyar ve (Resûl'ü örnek alan) müminlerin yolundan başkasına uyarsa onu döndüğü (ve seçtiği o sapık) yolda bırakırız. Sonra kendisini cehenneme atarız." (Nisâ 4/115).

<sup>16</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 144.

<sup>17</sup> Ebû Hâşim, icmâ'ın hüccüyetini Hz. Peygamberden rivayet edilen haberlere dayandırmaktadır. Bk. Kādî, *el-Muğnî*, 17: 161.

<sup>18</sup> "Böylece sizi dengeli (seçkin ve adaletli) bir ümmet kıldık ki, insanlara karşı (adaletin örneği ve hakikatin) şahitleri olasınız ve Peygamber de sizin lehinizde şahit olsun." (el-Bakara, 2/143).

<sup>19</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 154.

<sup>20</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 15: 160.

<sup>21</sup> Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *el-Câmi'*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmi, 1982), 11: 339, 340.

İmam Mâlik'in *Muvattâ'*<sup>22</sup> ve Şâfiî'nin *er-Risâle'* siyle<sup>23</sup> birlikte kaynaklarda yerini almıştır. Elimizdeki kaynaklara göre cemaate sarılmayla ilgili hadîs rivayetlerini icmâ'a delil olarak kullanılan ilk kişi eş-Şâfiî'dir.<sup>24</sup> İmam Mâlik ve Şâfiî'nin delilleri, âhâd haberlere/rivayetlere dayanmaktadır. Şâfiî'nin icmâ'a dair Kur'ân'dan herhangi bir delil zikretmemesi ayrıca dikkat çekmektedir.<sup>25</sup>

Kādî'nın da icmâ'a dair yer verdiği rivayetler, bu konunun ağırlık merkezini oluşturduğundan onları burada zikretmek gerekecektir. Dolayısıyla Kādî'nın *el-Muğnî* adlı eserinde zikrettiği rivayetleri aynı lafızlarla buraya almakta fayda görüyoruz.

1. "Allâh, ümmetimi sapkınlık üzerinde birleştirmez." لا يجمع الله أمتي على ضلال<sup>26</sup>

لا تزال طائفة من أممي ظاهرين على الحق، حتى يأتي أمر الله جل و عز / لن تزال طائفة من أممي على الحق<sup>27</sup>، لا، يضرهم من نأوهم إلى يوم القيامة، و لا يضرهم خلاف من خالفهم، حتى يأتي أمر الله سبحانه<sup>28</sup>

"Allâh'ın emri gelinceye kadar, ümmetinden bir grup hak üzere kalmaya devam edecektir. Ümmetinden bir grup, hak üzere kalmaya devam edecektir. Kıyamet gününe kadar, düşmanlık edenler onlara zarar veremeyecektir. Allâh'ın emri gelinceye kadar, muhalefet edenlerin muhalefeti onlara zarar vermeyecektir." Kādî'ya göre bu rivayetlerin içerisinde ön plana çıkan, "Allâh, benim ümmetimi hata üzere birleştirmez" mefhumudur.<sup>29</sup>

3. Hz. Peygamber'den nakledilen diğer bir rivayet ise şudur: من سرته بحبوحه

<sup>22</sup> Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Medenî, *Muvattâ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Daru't-Turasi'l-Arabiyy, 1985), 2: 347, 382; 3: 433, 706.

<sup>23</sup> Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, thk. Hâlid es-Seb' el-Alemî, Züheyr Şefik el-Kübbî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008), 311.

<sup>24</sup> Ekrem Keleş, İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ' (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1994), 202.

<sup>25</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 309-312, *Cimâu'l-İlm* (b.y., Dâru'l-Âsâr, 2002), 23, 29-30; ayrıca bk. Bilal Aybakan, *Fıkıh İlmînin Oluşum Sürecinde İcmâ* (İstanbul: y.y., 2003), 120 vd.; Mehmet Cengiz, *Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım)* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2007), 69-74.

<sup>26</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arneût başkanlığındaki komisyon (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1999), 45: 200; Muhammed b. İsâ Ebu İsâ es-Sülemî et-Tirmizî, *el-Camiu's-Sahih Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve dğr. (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, 1975), "Fiten", 7.

<sup>27</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvud b. el-Cârûd el-Basrî et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999), "Fiten", 1.

<sup>28</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28: 94; 46: 32; 32: 83; Müslim b. Haccâc ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *el-Müsnedu's-Sahihu'l-Muhtasar*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.), "el-İmâre", 175; İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), "İftitâhu'l-Kitâb" 1; "Fiten", 9; Tirmizî, *Sünen*, "Fiten", 51.

<sup>29</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 162.

الجنة فليزوم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، و هو من الاثنين أبعد<sup>30</sup> kimin hoşuna gidiyorsa cemaate yapışsın. Şeytan bir kişiyle beraber, iki kişiden daha uzaktır.) Hz. Peygamber gibi Hz. Ömer ve diğer bazı sahabe de bunu zikretmiştir. Bunun yanında zikredilen diğer rivayetler de şunlardır:

ثلاث لا يغل عليهم قلب المؤمنين: إخلاص العمل لله، والنصح لأئمة المسلمين، و لزوم الجماعة فإن دعوتهم تحيط<sup>4</sup> من ورائهم<sup>31</sup>

“Müminin kalbi üç şey hakkında aldanmaz: Allâh için yapılan ihlaslı iş, Müslüman yöneticilere nasihat ve cemaatle beraber hareket etmek. Çünkü bunların çağrısı, etrafındaki kişileri de kuşatır.”

5. <sup>32</sup> “Kim ki itaat etmez ve cemaatten bir karış ayrılırsa, İslam’ın ipini boynundan çıkarmış olur.”

6. <sup>33</sup> “Allâh’ın eli cemaatledir.”

7. <sup>34</sup> “Cemaate yapışınız.”

Kādî, yukarıda geçen konuyla alakalı ayetleri değerlendirdikten sonra, Hz. Peygamber’den rivayet edilen söz konusu hadîslere yer vermiştir. Bu rivayetler de <sup>35</sup> “Ümmetim hata ve sapkınlık üzerinde birleşmez” hadîsine anlamca yakın olan diğer rivayetlerdir. Bunlardan birinin diğerine göre daha yaygın olabildiğine dikkatleri çeken Kādî, bu doğrultudaki hadîslerin çok fazla olduğunu ve bu rivayetlerin herkesçe bilindiğini ifade etmiştir.<sup>36</sup>

Kādî’nun bu rivayetleri aktarmasının sebebi, haberlerin veya taşıdığı mananın tashihi değildir. Onun amacı, konuyla ilgili aktarılan farklı lafızlara sahip haberlerin çokluğunu, bu türden haberlerin sahabe ve tabiince kullanımının meşhur olduğunu ve bunların apaçık bir şekilde icmâ’a kaynaklık ettiğini göstermektir.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Şafî, *er-Risâle*, 311; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 269; benzer rivayetler için bk. Tirmizî, *Sünen*, “Fiten”, 7.

<sup>31</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 27: 318.

<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 28: 406; 29: 336; 37: 543; Tirmizî, *Sünen*, “Emsâl”, 3.

<sup>33</sup> Ahmed b. Şuayb Ebu Abdî’r-Rahman en-Nesâî, *el-Müctebâ Mine’s-Süne*, thk. Abdulfettah Ebu Ğudde (Halep: Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslamiyye, 1986), “Tahrîmu’d-Dem”, 6.

<sup>34</sup> Benzer ifadelerle aktarılan rivayetler için bk. Ma’mer b. Raşîd, *el-Câmi*, 11: 446. Kādî’ya göre bundan maksat icmâ’dır. Böyle kabul etmediğimiz takdirde az olsun çok olsun, her türlü cemaatin bu kapsama girmesi, dolayısıyla hüccet olması gerekecektir. Kādî, *el-Muğnî*, 17: 187.

<sup>35</sup> İbn Mâce, *Sünen*, “Fiten”, 8.

<sup>36</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 161.

<sup>37</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 162; Kādî’ya göre çoğunluk her zaman hak üzere bulunmayabilir. Örneğin; batıda herhangi bir coğrafyada Müslümanların sayısı, bulunduğu yerde yaşayan insanların sayısından az olsa da İslam haktır. Hz. Peygamber’in (عليكم بالسواد الأعظم) (Çoğun-

Kādî'nın zikri geçen icmâ' rivayetlerini değerlendirirken yaptığı şu açıklama, onun icmâ' rivayetlerine bakışını net bir şekilde ortaya koymaktadır. O, konuyla alakalı şunu söylemektedir: "Bizim iddia ettiğimiz şey, bilinen bir husustur. Bu konuda, ümmetin icmâ'ı apaçıktır. Bu icmâ'ın hata ve sapkınlık olmayacağı da ortadadır. Bu rivayetlerin taşımış olduğu anlam, nakledilmiş olup kendisiyle amel edilmiştir. Dolayısıyla konuyla ilgili rivayet lafızlarının incelenmesine ihtiyaç duyulmadan, hüccet meydana gelmektedir."<sup>38</sup>

Kādî'nın bu açıklamasında geçen "bu rivayetlerin taşıdığı anlam" ifadesi son derece önem arz etmektedir. Bu ifade onun "Haber bizatihi hüccet ve delil değildir. Hüccet, haberden meydana gelen ilimdir"<sup>39</sup> ifadesiyle tam bir uyum içerisindedir. Hadîsçiler gibi her bir rivayeti, sened ve metniyle ele alıp inceleme gereği duymayan Kādî, bilgiyi merkeze almıştır. Her hangi bir konuyla alakalı ilim meydana geldikten sonra, birer vasıta olan rivayet lafızlarının incelenmesine gerek duymamaktadır. Dolayısıyla kesin bilgi meydana geldikten sonra onun taşıyıcısı olan lafızların bir önemi kalmamaktadır.

Kādî, bu rivayetlere yönelik yaklaşımını şu örnekle açıklamaya çalışmaktadır: "Bazı şartlar dahilinde ümmetin, nisaba ulaşan bir miktar para ve altının zekâta tabi olacağını söyleyeceklerini biliriz." Kādî'ya göre böyle bir konuda, ravilerin söyledikleri lafızları incelememize gerek yoktur. Namazların sayısı, zekâtın farzları ve namazların usulü (اصول الصلوات) ile ilgili rivayetlerin nakil durumu da böyledir. Bu durumlarda mananın nakledilmiş olması, lafızlarının incelenmesine ve nakledilmesine ihtiyaç bırakmamaktadır. Ona göre, maksatların bilinmesi, lafızların incelenmesinden ve bilinmesinden daha önceliklidir. Nitekim lafızlarda istenen şey, maksatların bilinmesidir. Mana bilindiğinde ise, lafızların incelenmesinin bir anlamı kalmaz. Bu çerçevede bakıldığında Kādî'ya göre اصول الدين (temel/inanç) konularında zarûrî olarak Hz. Peygamber'in maksadıyla bilinen şeylerin, lafzen nakledilmesine gerek yoktur. Kādî, icmâ'ın hüccet olduğunu ispatlamak için ilgili rivayetleri aktaran kişileri "gereksiz şeylerle uğraşan" diye nitelendirmiştir. Dolayısıyla ona göre, nakledilen anlam biliniyorsa, ilgili anlamı aktaran rivayet lafızlarının incelenmesine gerek yoktur.<sup>40</sup>

Kādî'nın icmâ' kaynağına dair rivayetlere yaklaşımını ele aldıktan sonra şimdi de kendi perspektifinden icmâ'ın tespit ve imkanına yer veremeye çalışalım.

lukla birlikte olun) şayet bu rivayet sahihse, bunda maksat icmâ'dır, taklit değildir. Kādî, *el-Muğnî*, 12: 123.

<sup>38</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 162.

<sup>39</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 15: 338, 339; 15: 402.

<sup>40</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17:162-163.

### 3. İCMÂ'IN TESPİTİ

Kādî, icmâ' haberlerini tashih ederken, haberlerin sıhhatini gerektiren âdetleri merkeze almıştır. Bu prensip (âdet) de mütevâtir haberler için söz konusudur.<sup>41</sup> Dolayısıyla bu konuda onun temel dayanağını mütevâtir haberler oluşturmaktadır. Kādî, icmâ'ın tespitini nazârî bilgi kapsamında ele almadığından bu haberleri tashih aracı olarak; insanların onunla amel etmesi, sahabenin bu haberlerle amel ettiğine dair icmâ'ı ve insanların bu tür haberleri inkâr etmemeleri üzerine bina etmemiştir.<sup>42</sup>

Ebû Hâşim'e göre ümmetin icmâ' ettiği bir husus ile ibadet etmek, herkesi ilgilendirir. Biri çıkıp da Hz. Peygamber "Ümmetim hata üzere birleşmez" dediğini söyler de bunu duyan başka bir kimse yoksa, bunun reddedilmesi gerekir. Çünkü bu söz, insanlar için hüccet olabilecek bir durumdur. Böyle bir sözün, doğru söyleyip söylemediği bilinmeyen tek bir kişi tarafından aktarılması doğru değildir. Ancak insanlar bu sözü kabul edip inkâr etmiyorlarsa, söylenen doğrudur. Ebû Hâşim bu durumu şöyle bir örnekle somutlaştırmaktadır: Bir kişinin, büyük bir kalabalığın bulunduğu bir ortam ile ilgili bir nakilde bulunduğu, yalan söylemesi halinde, o mecliste bulunanlar tarafından söyledikleri reddedilir/yalanlanır. Kimsenin yalanlamaması ve inkâr etmemesi, o kişinin haberinin doğru olduğunun bir kanıtıdır.<sup>43</sup> Dolayısıyla Ebû Hâşim'e göre, apaçık ve yaygınlaşmış olmasından dolayı, icmâ' haberlerinin sıhhati zarûrî olarak bilinmektedir.<sup>44</sup>

Kādî'ya göre icmâ', usûlu'd-dîn ile alakalı olup herkesi ilgilendirdiğinden, buna dair haberlerin pek çok dini konudan daha fazla yaygınlaşmış olması gerekmektedir. Dolayısıyla icmâ'ın âhâd haberle tespit edildiğini iddia etmek, âdete (طريق العادة) muhaliftir.<sup>45</sup> Yani, usûlu'd-dîn konuları,

<sup>41</sup> Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî, *el-Müczî fi usulî'l-fıkh*, thk. Abdülkerîm Cedbân (San'â: Meclisü'z-Zeydî el-İslâmî, 2013), 2: 423; el-Bâkîllânî'ye göre de mütevâtir habere yalanın karışmayacağı bilinmesi âdetendir. Çünkü şimdiye kadar müşahedeye dayanan bir haber konusunda insanların yalan üzere birleştiklerine tanıklık edilmemiştir. Bk. Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, tsh. Richerd Yusuf Mekarîjî el-Yesû'î (Beyrût: Mektebet'ş-Şarkîyye, 1957), 383.

<sup>42</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 172. Ayrıca Hz. Peygamberden nakledilen mütevâtir haberlerin icmanın sıhhatini desteklediğine dair bk. Kādî, *el-Muğnî*, 17: 167-173.

<sup>43</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 171. Cessâs'ın yaklaşımı da aynı doğrultudadır. Ona göre icmâ'a dair haberler, mütevâtir konumundadır. Bu haberler iki açıdan söylediklerimizin doğruluğuna işaret etmektedir. Birincisi; bu tür haberler, farklı kalabalık topluluklar tarafında pek çok açıdan rivayet edilmiştir. İkincisi; bu haberlerin tamamı kalabalık topluluklar huzurunda dile getirilmiştir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in huzurunda olduklarını bildirmelerine rağmen hiç kimse onları inkâr etmemiştir. Bk. Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs el-Henefî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf el-Kuveytîyye, 1994), 3: 265-266.

<sup>44</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 173.

<sup>45</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 172. Kādî'ya göre sahabe, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu dinini

İslam'ın rükünleri ve icmâ' gibi konularda âhâd habere dayanmak caiz değildir.<sup>46</sup>

Mu'tezile mezhebinden Şeyhayn'in (Ebû Alî ve Ebû Hâşim el-Cübbâ'nin) bu konudaki görüşü de aynı doğrultudadır. Onlara göre de âhâd haberin kaynaklık ettiği herhangi bir icmâ' yoktur. Çünkü onların âdetine göre insanlar, asılda/temelde bir delilinin bulunması durumu hariç; muhbirin haberiyle amel etmezler.<sup>47</sup>

Kādî, herkes tarafından kabul gören icmâ'ın, haber-i vâhidle tespit edilemeyeceği, bilakis mütevâtir olarak nakledilmiş olması gerektiğini söylemektedir. Ancak alimlerin icmâ'ı konusunda ilgili rivayetlerin naklinde azalma meydana gelebildiğinden âhâd haber cihetiyle bundan istifade edilebileceğini de sözlerine eklemiştir. Bu tür haberlerin tespiti ise zann-ı gâlibe dayanmalıdır. Kādî'ya göre icmâ'ın durumu, âhâd yolla tespit edilen sünnetin durumu gibidir.<sup>48</sup>

Yukarıda zikredilen haberlerin âhâd seviyesinde olduğunu kabul eden Kādî, icmâ'ı daha makul bir zeminde temellendirebilmek için, tarihsel süreç içerisinde bu rivayetlere yönelik teveccühten faydalanmıştır. Şu ifadeler, onun bu yaklaşımını net bir şekilde ortaya koymaktadır: "Her ne kadar şu an âhâd olsa da temelde onunla ihticac edilmiştir."<sup>49</sup> Bu konuda Ebû Alî ve Ebû Hâşim de aynı görüşe sahiptir.<sup>50</sup> Bilgi değeri açısından aslı/kökeni itibarıyla mütevâtir olan bir haber, ifade ettiği bilgi değeri açısından olduğu hal üzere kalmaya devam eder.<sup>51</sup> Kādî'nin icmâ' ve rivayetlerinin aktarılmasına yönelik düşüncesi, nazarî bilgi ifade eden mütevâtir ve manen tevâtürü çağrıştırsa da buna dair açık bir ifadeye yer vermemiştir.<sup>52</sup>

Sahabe ve tabiîn döneminde bu haberlerin mütevâtir olduğu iddiasının ispatlanmaya muhtaç olduğunun farkında olan Ebû Hâşim'e göre sa-

---

hükümlerini yapma ve nakletme konusunda eğer ziyade de bulunmamışsa eksiltmede bulunmamışlardır.

<sup>46</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 170.

<sup>47</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 203.

<sup>48</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 212.

<sup>49</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 163.

<sup>50</sup> Hârûnî, *el-Müccî*, 2: 422.

<sup>51</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 20-2: 128. Cabirî meseleyi tersten ele alarak, icmâ'a epistemolojik değeri veren şeyin mütevâtir değil, beyan bilgi alanında tevâtüre epistemolojik gücü veren otorite icmâ'dır. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: Kitapevi Yay., 2000), 164.

<sup>52</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 20-1: 95. Bu tür rivayetlerin manen mütevâtir olduğuna dair bk. Ekrem Keleş, *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ'*, 213; Manevi mütevâtir hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki yeri)* (Van: Bilge Adamlar Yay., 2008), 103 vd.



habe ve tabiînin icmâ'a dayandıkları hususu, nasıl haberlerle nakledilmişse, onların bu konudaki haberlerle ihticac ettikleri de yine haber vasıtasıyla nakledilmiştir. Çünkü ikisinin de durumu aynıdır. Ebû Abdillâh'a göre de onların icmâ'a dayandıkları sabit olduğuna göre onların bu yöndeki haberlerin gerekliliğini bilmeleri, haberlerin kendisinden dolayıdır.<sup>53</sup>

Kādî'ya göre sahabe ve tabiînin icmâ'ı delil olarak kullandıklarının bilinmesi tevâtür yoluyla. Sahabenin bu durumunu bilmemiz, onların âhâd habere müracaat ettiklerini bilmemiz gibidir. Hatta onların icmâ'a müracaat ettiklerinin bilinmesi âhâd haberin durumundan daha kuvvetlidir. Çünkü icmâ', şer'î hükümlerin tespiti noktasında Kur'ân ve Sünnet'ten hemen sonra gelmektedir. Bu durumdaki bir delilin de sahih olmasından başka bir yolu yoktur.<sup>54</sup>

İcmâ' rivayetleriyle ilgili belki de en önemli konu, sahabe ve tabiînden sonraki dönemde bunların nakil durumuyla ilgili meydana gelen değişikliklerdir. Yani ilk dönemde mütevâtir seviyesinde aktarılan bir konunun sonraki süreçte âhâd seviyesinde aktarılması durumudur. Dolayısıyla Kādî, bu konuyla ilgili değerlendirmelerini biraz daha detaylandırmakta fayda görüyoruz.

Bu haberler Peygamberden mi yoksa sahabeden mi tevâtüren gelmiştir veyahut her yönüyle âhâd mı sorusuna Kādî şöyle cevap vermiştir: "Bu rivayetlerin bize nakli, âhâd haber şeklindedir. Ancak bu durum, haberin sahabe tabiîn ve onlara yakın olan kişilere tevâtüren ulaşmasına engel değildir. Ona göre sahabe ve tabiîn döneminde onunla amel edilmiş olması, sıhhatinden dolayıdır. Bu konunun bu denli yaygınlık kazanmış olması ise usûlû'd-dînle alakalı olmasındandır."<sup>55</sup>

Nakil açısından zaman içerisinde haberlerin naklinde farklılıkların meydana gelebileceğine dikkatleri çeken Kādî'ya göre mütevâtir haber, nakil açısından âhâd'a dönüşebilmektedir. Ancak bu durumun tersi doğru değildir. Çünkü sonradan yaygınlık kazansa dahi onun nakli ilk durumu üzerine bina edilecektir. Dolayısıyla ilk etapta nakli hüccet olmayan bir haberin, sonradan hüccet olabilecek bir mahiyet kazanması doğru değildir. Ancak bunun tersi imkan dahilinde görülmüştür.<sup>56</sup>

Mütevâtir haberin âhâd habere dönüşebileceğinin ihtimal dahilinde olduğunu kabul eden Kādî, kuvvet derecesine göre ilk zamanlarda meydana gelen mütevâtirleri iki kısma ayırmıştır:

<sup>53</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 169.

<sup>54</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 168.

<sup>55</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 163.

<sup>56</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 165.

Birincisi; sonsuza dek hüccet olması gereken bir şeyin mütevâtir seviyesinde nakledilmesidir. Bununla birlikte, ilgili haberin sahih olduğuna işaret eden ikinci bir hüccetin varlığı durumunda, naklinde değişiklik meydana gelebilir. Yani bu delillerden biri diğerinin yerine geçebildiğinden, nakli de değişikliğe uğrayabilir. İcma ve zekâtın nakil durumu buna örnek olarak zikredilebilir. Haberin hüccet olmasını sağlayan ikinci bir etken veya sebep bulunmadığında ise onun nakledilme düzeyinde herhangi bir azalma meydana gelmez.<sup>57</sup>

İkincisi; sonuna dek hüccet olabilecek bir düzeyde kalması gerekmeyen mütevâtir haberlerdir. Bu tür haberler ise daha sonraları nakil açısından âhâd habere dönüşebilir ve hüccet olma sıfatını yitirebilir. Hatta nakli tamamen kesintiye de uğrayabilir. Zamanın geçmesiyle bu tür mütevâtir haberlerin nakil durumunda değişiklik meydana gelerek mütevâtir haber seviyesinin gerisinde düşmektedir. Şayet mütevâtir haberin naklini gerektiren özellik; üzerinden uzun bir zaman geçmesine rağmen devamlılığını koruyabilen bir husus olmuş olsaydı, naklinde azalma değil bilakis artma meydana gelmeliydi. Aynı şekilde dini bir nitelik taşımasından dolayı, nakline yönelik var olan dâ'îler, varlığını korumuş olsaydı, nakledilmesi caiz olmazdı. Örneğin Kur'ân'ın naklini gerektiren dâ'îler, dinin kendisine olan aşırı ihtiyaçtan dolayı zamanın geçmesiyle kuvvet kazanmasa da zayıflamaz. Dolayısıyla bu tür haberlerin nakil durumunda herhangi bir zayıflama meydana gelmez.<sup>58</sup>

Kādî'ya göre birinci kısım (sonsuza dek hüccet olması gereken) mütevâtir haberlerin tamamı da nakil açısından aynı durumda değildir. Örneğin; nakil açısından icmâ'ın durumu, Kur'ân'ın durumundan farklıdır. İlk zamanlarda icmâ'ın hüccet olduğuna yönelik haberler, mütevâtir konumdayken sonraki süreçte hüccet, başka bir şekilde olabilmektedir.<sup>59</sup> Dolayısıyla, zamanla nakline yönelik dâ'îlerin azalması neticesinde, nakledilme düzeyinde değişiklik meydana gelebilmektedir. Namaz ve zekât gibi dinin aslında olan bazı ibadetler de şu anda mütevâtir olmasa da ilim ifade etmektedirler. Çünkü bunlar aslında yani ilk zamanlarda mütevâtir iken sonradan yaygınlık kazandığından nakil durumunda azalma meydana gelmiştir.<sup>60</sup>

Kādî, “Şayet haber hüccet ise nasıl olur da mütevâtir konumdayken nakil işlemi kesintiye uğrar da ahad'a dönüşebilir?” sorusuna; “Haber, beraberin-

<sup>57</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 166.

<sup>58</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 166.

<sup>59</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 166.

<sup>60</sup> Hârûnî, *el-Müczî*, 2: 427.

de sıhhatini bildiren ve onun nakli mesabesinde olan bir etkeni bulundurduğunda, hüccet olarak kabul edilebilir. Bu etken de haberin kendisinden dolayı daha önceleri amele mazhar olmuş olmasıdır,<sup>61</sup> şeklinde cevap vermiştir.

Kādî'ya göre kimse “şayet mütevâtir haber ahad'a dönüşebiliyorsa, âhâd haber de mütevâtire dönüşebilmeli” diyemez. Çünkü mütevâtirin sıhhati bilinmektedir. Bununla beraber, mütevâtir seviyesinde sıhhatine işaret olabilecek başka deliller de bünyesinde bulundurmaktadır. Ancak âhâd olan haber aslında/temelde sıhhati tespit edilmiş değildir. Dolayısıyla mütevâtire dönüşebilmesi doğru değildir. Bir haberin mütevâtir olması onun ilk nakliyle alakalıdır. Mütevâtirin sıhhati bilindiğinden naklinde bir değişiklik meydana gelebilir ve sıhhatine işaret etmek üzere herhangi bir unsur onun yerine geçebilir. Aslı/kökene itibarıyla âhâd olan haberin sıhhati tespit edilmiş değildir. Dolayısıyla tevâtüre dönüşemez.”<sup>62</sup>

Kādî'ya göre bir haber mütevâtir ise, hüccettir. Hüccet olan bu haber kendisiyle amel edilmesine rağmen nakil durumu değişebilmektedir. Çünkü bu durumlardan herhangi biri, delilin tespiti adına diğerinin yerini tutabilmektedir. Bunu kabul etmediğimiz takdirde Hz. Peygamber'in sözünün delaletini de kabul edemeyiz. Dolayısıyla Allâh'ın, icmâ'ı tespitlerine yönelik alimlerin maslahatını bazen mütevâtir habere bazen de öncekilerin amel etmesine veya kabulüne mazhar olmasına bağlaması mümkündür. Yani Kādî'ya göre ulemanın şeri hükümlerin delaleti konusunda şu husus ön plana çıkmaktadır: Ulema, bazen mütevâtir olduğundan bazen de öncekilerin amel etmesinden ve onların kabulüne mazhar olmasından dolayı haberle istidlâlde bulunabilmiştir.<sup>63</sup>

Kādî, “Haber, tevâtüren nakledildiğinde zarûrî bilgi ifade eder. Ancak bu haber ahad'a dönüştüğünde, öncekilerin kendisiyle amelinden dolayı ihticaca mazhar olur. Dolayısıyla onunla amel, istidlâl yoluyla olmuş olur ki bu da zarûrî bilgi ifade eden haberden daha aşağı bir seviyededir” eleştirisine maslahat açısından cevap vermiştir. Delil olma yönünden biri, diğerinin yerine geçebiliyorsa, burada maslahat da değişebilir. Öncekilerde maslahat, sözün Hz. Peygamber'e aidiyetinin zarûrî olarak bilinmesindeyken, sonrakilerde ise istidlâl yoluyla bilinmesindedir. Dolayısıyla Kādî'ya göre sahabe Hz. Peygamber'in şer'î hükümlerle ilgili maksadını **zarûrî** olarak biliyorken; sonraki dönemde yaşayanlar ise **istidlâl** bilmesine cevaz vermektedir.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 164.

<sup>62</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 164.

<sup>63</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 164.

<sup>64</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17: 165.

## SONUÇ

Birleştirici bir sebep bulunduktan sonra herhangi bir konuda insanların görüş birliğine varması Kādî tarafından mümkün görülmüştür. Aralarında anlaşma, uzlaş, yalan söylemelerini gerektiren bir sebep ve ortak bir menfaat bulunmayan yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan bir kalabalık tarafından nakledilmiş olan haber, doğruluğu için bir kriter kabul edilmiştir. Bu noktada haberin doğruluğu, insanların görüş birliğinde bulunması adına birleştirici bir unsur olmuştur.

İcmâ' nakli delillerle tespit edilmiştir. Dolayısıyla Kādî'ya göre, icmâ' konusunda ilim/kesin bilgi meydana gelmiştir. Bilginin meydana gelmesi de icmâ'ın mütevâtiren nakledilmiş olmasındandır. Ancak zaman içerisinde bu tür haberlerin naklinde bir değişim meydana gelmiştir. Naklin yerine geçebilen bazı etkenlerden dolayı ilgili haberlerin naklinde zayıflama meydana gelmiş, dolayısıyla ilgili haberler mütevâtir seviyesinden âhâd seviyesine düşmüştür. Bunun bir neticesi olarak ilgili haberlerle ihticac etme şekli de değişmiştir. Maslahata binaen, ilk dönemde bu haberler zarûrî bilgi ifade ederken sonraki dönemlerde nazarî bilgi ifade etmesi de bunun bir neticesidir.

Kanaatimizce Kādî'nın "temelde kendisiyle ihticac edilmiştir" ifadesinden maksat sahabe ve tabiîn dönemidir. Ancak sahabe ve tabiîn döneminde bu haberlerin mütevâtir olduğunun iddiası da tespite muhtaçtır. Buna rağmen icmâ'a dair haberlerin naklini temellendirmesinin makul ve tutarlı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Thk. Şuayb el-Arneût başkanlığındaki komisyon. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1999.
- Asbehî, Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Âmir el-Medenî. *Muvattâ*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrût: Daru't-Turasi'l-Arabiyy, 1985.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: 2003.
- Bâkîllânî, Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım Ebû Bekir. *Kitâbu't-Temhîd*. Tas. Richerd Yusuf Mekariji el-Yesû'î. Beyrût: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî. *el-Mutemed fi usûli'l-fıkıh*. Thk. Muammed Hamidullâh, Ahmed Bekîr, Hasan Hanefî. Dimeşk: el-Ma'hedü'l-İlmiyyi'l-Frensiyyi li'd-Dirâseti'l-Arabiyyi, 1965.
- Bayram, İbrâhîm. "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın Bilgi Teorisi". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9 (2016): 233-269.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: Kitapevi Yay., 2000.

- Cengiz, Mehmet. *Cüveynî'de İcmâ Teorisi (İlk Ekolleşmeler Dönemi İcmâ Temellendirilmesine Farklı Bir Yaklaşım)*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi. 2007.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî el-Henefî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Eraslan, Abdulvasîf. *Kādî Abdülcebâr'da Haber Nazariyesi*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019.
- Eraslan, Şule. *Klasik İcma Teorisine Modern Yaklaşımlar*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011.
- Halîlî, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ el-Bağdâdî. *el-Udde fi usûli'l-fıkh*. Thk. Ahmed b. Alî Seyr el-Mubârekî. Riyad: y.y.,1990.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber (Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri)*. Van: Bilge Adamlar Yay., 2008.
- Hârûnî, Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin. *el-Müczi fi usuli'l-fıkh*. Thk. Abdülkerîm Cedbân. San'â: Meclisü'z-Zeydî el-İslâmî, 2013.
- Hemedânî, Kādî Abdülcebâr b. Ahmed. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-adl*. Thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Hemedânî, Kādî Abdülcebâr b. Ahmed. *Fazlü'l-i'tizâl ve şabâkâtü'l-Mu'tezile*. Nşr. Fuâd Seyyid. Tûnus: Dâru'l-Kütübi't-Tûnusiyye, 1974.
- Kazvînî, İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Keleş, Ekrem. *İslam Hukukunun Kaynağı Olarak İcmâ'*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1994.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, 1982.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebu Abdî'r-Rahman. *el-Mücteba mine's-sünen*. Thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslamiyye, 1986.
- Neysâbü'rî, Müslim b. Haccâc Ebü'l-Hasan el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *Cimâü'l-İlm*. B.y.: Dâru'l-Âsâr, 2002.
- Şâfi'î, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. Thk. Hâlid es-Seb' el-Alemî, Züheyr Şefîk el-Kübbî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2008.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvud b. el-Cârûd el-Basrî. *Müsned*. Thk. Muhammed b. Abdilmuhsin. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ Ebu İsâ es-Sülemî. *el-Camiu's-Sahih Sünenu't-Tirmizî*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyy, 1975.

## Grek Şârihlerden İbn Rüşd'e Değın Aristoteles'in Theta (Θ) Kitabı'nın Hâricî Tarihi

*The External History of Aristotle's Book of Theta (Θ) From the Greek  
Commentators to Averroes*

**Abdürrezzak SEVİNDİK<sup>1</sup>**

Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı  
Research Assistant, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of History of  
Philosophy  
Şırnak, Turkey  
absevindik@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-1879-991X>

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Eylül / September 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 4 Kasım / November 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 23 Sayfa / Pages:** 469-486

**Atıf / Cite as:** Sevindik, Abdürrezzak. "Grek Şârihlerden İbn Rüşd'e Değın Aristoteles'in Theta (Θ) Kitabı'nın Hâricî Tarihi [The External History of Aristotle's Book of Theta (Θ) From the Greek Commentators to Averroes]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 469-486.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.622401>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

<sup>1</sup> Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

## Öz

Makalenin gâyesi, Aristoteles'in Θ/Theta (Metafizik IX.) Kitabı'nın hâricî tarihini İbn Rüşd'ün *Metafizik* şerhleri bağlamında ortaya koymaktır. İbn Rüşd, *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a'da Theta Kitabı'nı* mana ve mahiyetini temel alarak yorumlamış, *Metafizik*'i oluşturan kitapların özgün dizilimini takip etmemiştir. Buna karşın *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a'da Metafizik*'in özgün dizilimini takip etmiş, Θ/Theta Kitabı'nı da orijinal metnini temel alarak ibâre odaklı yorumlamıştır. İbn Rüşd ibâre odaklı yaklaşımı dolayısıyla bu yorum sürecinde Θ/Theta Kitabı'nın Astat/Ustâz/Eustathius-İshak b. Huneyn (ö. M.S. 910) tarafından yapılmış Arapça çevirilerinden yararlanmışır. Astat ve İshak b. Huneyn, Aristoteles'in eserlerinin doğrudan doğruya Grekçe'den Arapça'ya çevirilerinde ihtisaslaşmış mütercimlerdir. Astat'ın ve İshak b. Huneyn'in çeviri tavırlarına bakıldığında Grekçe metne kelime kelime bağlı kaldıkları görülür. Bu yönden söz konusu çeviriler, İbn Rüşd'ün lafzî yorumunu desteklemiştir. Diğer yandan İbn Rüşd, Θ/Theta Kitabı yorumunda Grek şârih İskender Afrodisî'den etkilenmiştir. İskender Afrodisî ile İbn Rüşd'ün lafzî temel alan şerh etme yöntemleri benzerdir. Bu bakımdan İbn Rüşd'ün *Theta Kitabı Şerhi*, onun saf Aristotelesçi yaklaşımını ortaya koyar.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Aristoteles, Averroes, İbn Rüşd, Grek Şârihler, İskender Afrodisî, Metafizik, Theta

## Abstract

The purpose of the article is to discuss the external history of *the Book of Theta* (*Metaphysics IX*) in the context of Ibn Rushd's commentaries on *Metaphysics*. Ibn Rushd interpreted *the Book of Theta* in *Talkhîs mâ ba'da al-ṭabî'ah* based on its meaning and content. Ibn Rushd did not pursue the original composition of *Metaphysics* in *Talkhîs mâ ba'da al-ṭabî'ah*. However, Ibn Rushd interpreted *the Book of Theta* in *Tafsîr mâ ba'da al-ṭabî'ah* focusing on the expression and based on the original text. Ibn Rushd pursued the original composition of *Metaphysics* in *Tafsîr mâ ba'da al-ṭabî'ah*. Thus, Ibn Rushd took advantage of Astat and Ishâq b. Hunain's arabic translations of *the Book of Theta* in this interpretation process. Astat and Ishâq b. Hunain are experts in the translation of Aristotle's works from Greek into Arabic. When Astat and Ishâq b. Hunain's translation styles are looked at, it is understood that they adhered to the text word by word. In this respect, those translations supported the literary interpretation of Ibn Rushd. On the other hand, Ibn Rushd was influenced by the Greek commentator/Alexander of Aphrodisias in the interpretation of *Theta*. Alexander of Aphrodisias and Ibn Rushd's interpretation methods based on utterance are similar. In this respect, Ibn Rushd's *Commentary of Theta* reveals his Aristotelian approach.

**Keywords:** History of Philosophy, Aristotle, Averroes, Ibn Rushd, Greek Commentators, Alexander of Aphrodisias, *Metaphysics*, *Theta*



## Extended Abstract

Ibn Rushd encouraged the Western World to return to the Greek origin of Aristotle's works. I put forward the effects of commentaries on *Metaphysics* in the view that Ibn Rushd was considered a great commentator by both Eastern and Western philosophical traditions. Ibn Rushd interpreted each of Aristotle's works in a triple order. In respect to this, I have tried to prove that *Tafsîr mâ ba'da al-ṭabî'ah* was more effective than *Talkhîs mâ ba'da al-ṭabî'ah*. *Talkhîs mâ ba'da al-ṭabî'ah* has a different composition in terms of meaning and content. *Talkhîs mâ ba'da al-ṭabî'ah* is divided into five chapters and *Talkhîs mâ ba'da al-ṭabî'ah* does not pursue the original composition of *Metaphysics*, which consists of fourteen chapters. Ibn Rushd was under the intense influence of the philosophers such as Alfarabi and Ibn Bajjah in the early period. In the works of these philosophers, pure Aristotle doctrine is intertwined with Neo Platonic elements.

The purpose of this article is to examine the external history of Aristotle's *Theta* on the basis of *Tafsîr mâ ba'da al-ṭabî'ah*. Unlike other commentaries on *Metaphysics*, *Tafsîr mâ ba'da al-ṭabî'ah* focuses on original expressions. Looking at the *Talkhîs mâ ba'da al-ṭabî'ah* and *Tafsîr mâ ba'da al-ṭabî'ah* that have survived with the Arabic origin, Ibn Rushd did not interpret each of the fourteen books that constituted the *Metaphysics*. Both in *Talkhîs mâ ba'da al-ṭabî'ah* and *Tafsîr mâ ba'da al-ṭabî'ah*; the books of *Kappa*, *Mu* and *Nu* are not interpreted. The reason why those books were not interpreted by Ibn Rushd is that their translations did not reach. Ibn Rushd interpreted the books of *Alpha Meizon*, *Alpha Elatton*, *Beta*, *Gamma*, *Delta*, *Zeta*, *Epsilon*, *Eta*, *Theta*, *Iota* and *Lambda* in *Tafsîr mâ ba'da al-ṭabî'ah*. Ibn Rushd did not interpret the books of *Alpha Meizon*, *Beta*, *Gamma*, *Epsilon*, *Kappa*, *Mu* and *Nu* in *Talkhîs mâ ba'da al-ṭabî'ah*. Ibn Rushd interpreted the books of *Alpha Elatton*, *Delta*, *Zeta*, *Eta*, *Theta*, *Iota* and *Lambda* in *Talkhîs mâ ba'da al-ṭabî'ah*. Thus, both in *Talkhîs mâ ba'da al-ṭabî'ah* and *Tafsîr mâ ba'da al-ṭabî'ah*, the book of *Theta* is interpreted. "HZΘ" is considered the basis of *Metaphysics* by David Ross. Similarly Ibn Rushd thinks that "HZΘ" is connected in terms of philosophical composition. Therefore, it can be said that Ibn Rushd's follow-up of such a systematic has enabled him to acquire the quality of Aristotle's great commentator.

I have referred to the external history of *Theta* in terms of Greek commentators and Arabic translators. I intend to take a look at the Arabic translators of *Theta*. I tried to show how Ibn Rushd interpreted *Theta* by referring to the translation methods of these translators. Dimitri Gutas says that the translation of Astat is ad verbum. In addition, Ishâq b. Hunain's translation is ad sensum. Astat and Ishâq b. Hunain translated the book of *Theta* directly from Greek, not from a different language. Ibn Rushd used the translation of Astat in *Tafsîr mâ ba'da al-ṭabî'ah* substantially. Although his father translated works of medicine, Ishâq b. Hunain specialized in translating Aristotle's works from Greek into Arabic. According to Amos

Bertolacci, Ibn Rushd used Astat's translations in interpreting the books between Beta-Iota. According to Bertolacci, Ibn Rushd often uses another translation in his commentary of Gamma, Theta and Iota, as well as Astat's translation. This another translation probably belongs to Ishâq b. Hunain.

Between the ancient world and the age of Ibn Rushd was written five Greek commentaries by commentators. Ibn Rushd recalled Alexander of Aphrodisias fifty-two times in his *Tafsîr mâ ba'da al-ıabî'ah*. When Ibn Rushd's *Talkhîs mâ ba'da al-ıabî'ah* and *Tafsîr mâ ba'da al-ıabî'ah* is examined, it is seen that the commentary of Alexander reached through the Arabic translation. Although Alfarabi only saw the commentary of *Lambda*, Alexander of Aphrodisias interpreted the entire book of *Metaphysics*. Ibn Rushd approaches Alexander of Aphrodisias, a commentator who wrote Greek commentary, and approaches pure Aristotelianism. There is no doubt that the commentaries of *Alpha Meizon*, *Alpha Elatton*, *Beta*, *Gamma* and *Delta* belong to Alexander of Aphrodisias. Modern philological criticism, the author of *E/Epsilon*, *Z/Zeta*, *H/Eta*, *Θ/Theta*, *I/Iota*, *K/Kappa*, *Λ/Lambda*, *M/Mu*, *N/Nu* named Pseudo-Alexander of Aphrodisias. The author of *E/Epsilon*, *Z/Zeta*, *H/Eta*, *Θ/Theta*, *I/Iota*, *K/Kappa*, *Λ/Lambda*, *M/Mu*, *N/Nu* is Michael of Ephesus. As Richard Sorabji and Robert W. Sharples stated, I.-V. books have survived in their true form. VI.-XIV. books are distinctly different from the others and written by Michael of Ephesus. There is no similarity between *Theta Commentary* of Michael and *Theta Commentary* of Ibn Rushd. Moreover, it can be said that the *Book of Theta (Metaphysics IX.)* was commented by Michael of Ephesus and Ibn Rushd in approximately the same period.

## GİRİŞ<sup>2</sup>

Latin dünyasını Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) eserlerinin Grekçe aslına dönme ve saf Aristoteles'i anlama çabasına yönelten bilimsel merakın tetiklenmesinde "*commentator/şârih*" İbn Rüşd'ün (M.S. 1126-1198), Aristoteles'in her bir eserini üçlü bir tertip ve usûl dâiresinde *Câmi'*/*Compendium/Küçük Şerh*, *Telhîs/Medium/Orta Şerh* ve *Şerh/Magnum/Büyük Şerh* kronolojik bir sıralamayla yorumladığı te'lîfâtının<sup>3</sup> ve *opus magnum'u* olan *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a* adlı yapıtının Latince ve İbranice çevirileri yoluyla oluşturduğu etki yadsınmaz. İskender Afrodisî gibi "*ὁ ἐξηγητής/ho exêgêtês*" bir şârihin dahil olduğu Hellenistik şerh geleneğinin de ötesine erişen bu yöneliş, saf Aristoteles'in anlaşılması bakımından en işlevsel yaklaşımı ortaya koymuştur. *Metafizik*'in yorumlanma tarihine bakıldığında, İbn Rüşd'ün belli ölçülerde beslendiği kendinden önceki şârihler ve şerh geleneklerinden hermenötik bakımdan benzersiz addolunabilecek felsefî bir tavırla ayrıştığı; *câmi'*, *telhîs*, *tefsîr* biçiminde üç farklı anlayışı ortaya koyan ve Aristotelesçiliğinin gittikçe saflaştığı tedricî bir yorum süreci geliştirdiği görülür.

Bu makalenin gâyesi, Aristoteles'in kuvve-fiil/(*δύναμις/dynamis*-

<sup>2</sup> Bu makale Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Felsefe ve Din Bilimleri Bilim Dalı Doktora programında, Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı danışmanlığında, Abdürrezzak Sevindik tarafından hazırlanan "Aristoteles ve İbn Rüşd'de Kuvve ve Fiil Kavramı" adlı doktora tezi kaynak alınarak yazılmıştır. / This article is based on the doctoral thesis "Potentiality and Actuality in Aristotle and Averroes" prepared by Abdürrezzak Sevindik under the supervision of Assoc. Dr. Ferruh Özpilavcı in the PhD program of Philosophy and Religious Sciences, Marmara University, Institute of Social Sciences.

<sup>3</sup> Bu sınıflamaya mantık cevâmîsi bağlamında bakıldığında İbn Rüşd'ün Aristoteles'i Fârâbî dolayısıyla alımladığını gözden kaçırmamak gerektiği açıktır. Öyle ki *Kıyas* ve *Burhan Cevâmî'*si doğrudan Fârâbî'nin metinlerinin özeti durumundadır.

ἐνέργεια/energeia)<sup>4</sup> öğretisinin ortaya konulduğu Θ/Theta (Metafizik IX.) Kitabı'nın<sup>5</sup> hâricî tarihini, İbn Rüşd'ün doğrudan saf Aristoteles'i anlamaya yönelik bir tutum sergilediği olgunluk döneminin ürünü olan ve kendi ifadesiyle lafzî şerhi *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a* adlı yapıtındaki tefsîrini esas alarak ibâreye odaklanan özgün sistematığının yapısı ışığında inceleme konusu yapmaktır. Öyle ki *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da diğer *Metafizik* şerhlerinin aksine olarak, orjinal Θ/Theta metni İbn Rüşd'ün yorumuna bizâtilhî lafzıyla esas teşkil etmiştir. Böylece İbn Rüşd'ün etkilendiği Grek şârihler bağlamını da göz önüne alarak Θ/Theta Kitabı'nın hâricî tarihine bir değini oluşturmayı amaçlıyorum.

Diğer yandan *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da kaynak olarak kullanılan Θ/Theta Kitabı metninin hangi mütercimlerin elinden çıktığına ve söz konusu mütercimlerin çeviri tavırlarına temas etmeyi öngörüyorum. Bu yönüyle makale, Grek şârihlerin lafzî şerhlerini de önceleyerek, İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da kullandığı Θ/Theta Kitabı'nın Astat/Ustâz/Eustathius-İshak b. Huneyn (ö. M.S. 910) tarafından gerçekleştirilen kadîm çevirilerine filolojik bakımdan değinmeyi amaçlıyor.

## 1. İBN RÜŞD'ÜN METAFİZİK ŞERHLERİNDE THETA (Θ) KİTABI'NIN ALIMLANIŞI

İbn Rüşd'ün hem *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*'da hem de *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da *Ta (Theta/Θ) Kitabı*'nı şerh ettiği görülür. İbn Rüşd'ün her iki yapıtında da şerh etmiş olduğu *Za (Zeta)*, *Ha (Eta)* kitaplarıyla beraber *Ta (Theta/Θ) Kitabı*'na, J. Tricot'un değerlendirmeleri ışığında bakıldığında şunu görürüz ki; *Epsilon Kitabı*'nda varlık olması bakımından varlığın incelendiği *Metafizik*'in görüş sahasından arazî anlamda varlıkla, doğru anlamda varlığın hazfedilmesi sûretiyle artık *Metafizik*'e esas teşkil edecek varlığın diğer anlamları belirgin kılınmış olunur. Böylece dizilimi *Epsilon Kitabı*'nı takip eden *Z*, *H* ve *Θ*'da; varlığın cevher ve kategoriler ile bilkuvve ve bilfiil bakımından bölümlenmesi art arda fikrî bir bütünlük içinde incelenir.<sup>6</sup> Öyle ki yakın dönem Aristoteles yorumcusu David Ross tarafından "HZΘ", *Metafizik*'in ana omurgası olarak adlandırılmıştır.<sup>7</sup> Θ/

<sup>4</sup> Aristoteles'in eserlerinin kadîm Arapça çevirilerinde ve şerhlerinde kuvve-fiil lafızlarına dâir kullanımlar için bk. Aristû, *En-Nassu'l-Kâmil li Mantiki Aristu*, nşr. ve thk. Ferid Cebir, 2 cilt (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1999); Aristû, *Aristu'İnde'l-Arab*, nşr. ve thk. Abdurrahman Bedevî, (Kuveyt: Vekâletu'l-Matbûât, 1978).

<sup>5</sup> Aristoteles, *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 393-418.

<sup>6</sup> Bu yorumla ilgili olarak bk. J. Tricot, "Giriş", *Metafizik*, trc. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 15-16.

<sup>7</sup> J. Tricot, "Giriş", *Metafizik*, 17.

*Theta Kitabı'nın* incelediği sorunlar bağlamında sıra düzeni bakımından *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a'* içindeki yerine bakıldığında, İbn Rüşd'ün "HZΘ" makalelerinin bir aradalığının belli bir tertible olduğunu düşündüğü açıktır. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün böylesi bir sistematığı izlemiş olması onun Aristoteles'in büyük yorumcusu niteliğini elde etmesinde etkili olmuştur denebilir.

### 1.1. İbn Rüşd'ün Metafizik Şerhleri'nin Sistematığı İçinde Θ/Theta Kitabı'nın Yeri

İbn Rüşd *Câmi'* ve *Telhîs'te*, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a'*da olduğunun aksine *Theta Kitabı'nı* orijinal metni göz önüne almaksızın mana ve içerik bakımından yorumladığından, *Theta Kitabı'nın* bu eserlerde nasıl bir sistematik içinde ele alındığına bakabiliriz.

Bu bağlamda İbn Rüşd'ün *Metafizik'e* dair Arapça aslıyla günümüze ulaşan iki şerhinden biri olan ve nâşirlerce *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a'* olarak adlandırılan eserine diğer telhîslerinin ve câmi'lerinin ışığında bakıldığında, strüktürü ve paradigması bakımından *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a'*nın esasında cevâmî' sınıfı içine giren eserlere dahil olduğu görülecektir. Aristoteles metinlerinin İbn Rüşd'ün kendine has bir okuma biçimi olan câmi'ler, doğrudan doğruya Aristoteles metinlerinin te'vili olma özelliğini taşımamaktadır.<sup>8</sup> Dahası câmi'ler İbn Rüşd'ün erken döneminde *muallim-i sâni'l-magister secundus* olarak gördüğü Fârâbî (M.S. 870-950) ve Endülüslü İbn Bâcce (M.S. 1106-1139) gibi Aristoteles şârihi filozofların yoğun etkisi altında olduğu bir döneme aittir. Bu filozofların yapıtlarında saf Aristoteles öğretisinin Yeni Eflâtuncu öğelerle tedâhül ettiği akıldan çıkarılmalıdır. İbn Rüşd'ün bu döneminin başat kaynaklarından olan Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Hurûf*unun<sup>9</sup> *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a'*daki etkileri kimi zaman bu kaynaktan birebir yapılan alıntılarda açıkça görülür. Öyle ki *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a'*da İbn Rüşd, *Metafizik'in* kitaplarının sistematik dizilimini takip etmemiş ve câmi'ler döneminin bir özelliği olarak metni yeniden kurgulayan ve selefi olan şârihlerin aracılıklarını yansıtan bir okuma gerçekleştirmiştir.

*Metafizik'i* oluşturan 14 kitabın otantikliği, organik bütünlüğü ve özgün dizilimi bakımından dahilî tarihiyle ilgili sorunlar söz konusu oldu-

<sup>8</sup> Bk. Muhittin Macit, *Şârih İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2002), 80.

<sup>9</sup> Ayrıntılı olarak bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf, Harfler Kitabı*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008).

ğunda İbn Rüşd, *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*'da câmi'ler döneminin metnin burhanî ekâviline (kesin kanıtlamaya dayalı sözler) odaklanan yaklaşımla *Metafizik*'in en temelde ikisi zorunlu kısımlarını oluşturan üç ana bölüme ayrıldığı hususunu ve on dört kitaptan oluşan orijinal haricî yapıyı beş ayrı makalede ele almayı vaad eden yeni bir taslağı *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*'nın hemen girişinde önümüze koymuştur.<sup>10</sup> *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*'da ortaya konulan bu yapıyı söktüğümüzde İbn Rüşd'ün *Metafizik*'in *Theta Kitabı*'nı hangi tertiple yorumladığı açıklığa kavuşacaktır.

İbn Rüşd birinci makalede, Aristoteles'in *Theta Kitabı*'nda kuvve ve fiil kavramlarının irdelenmesi sırasında sıklıkla atıfta bulunduğu *Delta Kitabı/Dal/Δ*'nda (Peri Ton Posakhos Legomenon/Birçok Şey Hakkında Söylenenler) incelenen kavramlara değinmektedir. İkinci makale ise *Theta Kitabı*'na bir hazırlık olan ve cevher olarak varlık mevzusunun işlendiği *Zeta/Z* ve *Eta/H*'nin içeriğinin bir şerhi konumundadır. Üçüncü makale,

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 4-6. İbn Rüşd, bu yeni yapısal okumaya dair görüşlerini şöyle ortaya koyar:

"Anlatılanlardan bu ilmin amacı ve konusu ortaya çıkmıştır. Kısımlarına gelince; bunları Aristoteles'e ait makalelere yayılmış olarak buluruz. Bununla birlikte üç kısımda toplanır: Birinci kısımda, var olması bakımından duyulur şeyleri, bunların bütün cinslerini -ki bunlar on kategorilerdir- ve bunların bütün eklentileri incelenir ve bu kısımda bunlar mümkün olduğu ölçüde ilkelerine nispet edilir.

İkinci kısımda ise cevherin ilkeleri olan ayrı şeyler incelenir. Bu ilkelerin varlığının hangi tür varlık olduğu ve İlk İlkesi olan Allah'a nispetleri, Allah'ın sıfatları, fiilleri tarif edilir. Diğer varlıkların O'na nispeti ve O'nun Nihâî Kemâl, İlk Süret ve İlk Fâil olduğu ve bunun dışında tek tek ayrı şeylere özgü olan ve onların (ayrık durumların) birden fazlası için genel olan diğer durumlar incelenir.

Üçüncü kısımda tikel ilimlerin konuları incelenir ve antik filozofların mantık ve iki tikel sanatı yani doğa ve matematik ilimlerinde düştükleri hatalar giderilir. Bunun böyle olması *Kitâbu'l-Burhan*'da açıkça ortaya çıktığı üzere cüzî ilimlerin, kendi ilkelerini düzeltme ve bu ilimlerdeki hatayı giderme özelliği olmaması sebebiyledir. Bu hataları giderme özelliği ise genel bir sanat için söz konusudur ki bu ya şu an incelediğimiz sanattır ya da cedel sanattır. Ancak cedel sanatı bu görüşleri içinde yalan bulunmasından emin olunamayan meşhur önermelerle iptal eder. Burhan sanatı ise meşhur olanlar eklenmiş olsa da doğru (kesin) önermelerle iptal eder. Bu nedenle tikel sanatların ilkelerini düzeltmek 'metafizik' için zaruri hususlardandır.

Bundan da açıkça ortaya çıkmıştır ki, metafiziğin zorunlu parçaları sadece bu ilk iki kısımdır. Üçüncü kısım ise meseleyi en üstün bir şekilde ortaya koymak bakımından (metafizik içinde) yer alır. Çünkü tikel ilimlerin konularının birçoğunun varlığı ve varlıklarının tarzları kendiliğinden açık olan durumlardandır. Buna rağmen bu konularda antik filozoflar yanlışla düşmüştür. Bu yüzden, bu konuların tam bir bilgisi ile bu yanlışlıklar çözümler. Bu tıpkı, bir şey hakkında vaki olan şüphelerin, o şeyin cevherinin bilgisinin meydana gelmesi sonucu elde edilen tam bir bilgi ile çözümlenmesi örneğinde olduğu gibidir.

Bunlara karşın bu kitabı beş makale yapmayı düşündük. Birinci makalede araştıracağımız konuyu zikrediyor ve metafizik sanatında kullanılan isimleri (terimleri) şerh ediyoruz. İkinci makalede metafiziğin cüzlerinden türler mesabesinde olan durumları zikrediyoruz. Üçüncü makalede onların genel eklentilerini zikrediyoruz. Dördüncü makale, bu ilmin ikinci kısmının kaplamında olan şeylerle ilgili düşünceleri ihtiva eder. Beşinci makale, bu sanatın üçüncü kısmının tazamun ettiği (içlerinde olan) şeyleri ihtiva eder."



varlığın kuvve ve fiil olarak bölümlendiği *Theta*'nın konusunu teşkil eden bahisleri ele alır, aynı zamanda bu makale birliğin ele alındığı *Iota/I*'ya değinmektedir. Dördüncü makalede Aristoteles'in teolojisinin ortaya konulduğu ve *Metafizik*'in Aristoteles tarafından "theologike" olarak adlandırıldığı *Lambda/Λ Kitabı* işlenir. İbn Rüşd tarafından yazılacağı vaad edilen beşinci makale ise hiç kaleme alınmamıştır.<sup>11</sup>

İbn Rüşd'ün *Metafizik*'e yazdığı hakiki orta şerhi olan *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*'sının ise Arapça aslı kaybolmuş ve günümüze ancak iki Yahudi mütercim Kalonymus Ben Kalonymus (Ben Meir ha-Nasi)<sup>12</sup> (M.S. 1286-1328 sonrası) ve Zeremiah Ben İsaac Ben Shealtiel'in<sup>13</sup> (bilimsel olarak aktif olduğu yıllar M.S. 13. yy.'ın son çeyreği) İbranice tercümelemleri vasıtasıyla ulaşmıştır.<sup>14</sup> Telhîsler dönemi câmi'lere nazaran İbn Rüşd'ün artık muhakkik bir yorumcusu olarak Aristoteles'in huzuruna çıktığı dönemidir. Telhîslerde İbn Rüşd'ün orijinal metnin felsefi içeriğine câmi'lerdeki seleflerinin etkilerinden arındığı ölçüde yaklaştığı görülmektedir. Buna karşın yine de Muhittin Macit'in belirttiği üzere: "Telhîsler de büyük şerhlerin ayırıcı özelliği olan lafzın şerhi tarzında bir şerh olmayıp aksine Aristoteles metninin anlam ve içeriğinin telhîsi ve şerhidir."<sup>15</sup>

İbn Rüşd'ün Arapça aslıyla günümüze ulaşan *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*<sup>16</sup> ve *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*<sup>17</sup> adlı eserlerini göz önüne aldığımızda, Aristoteles'in *Metafizik*'ini oluşturan on dört kitabın tümünü şerh etmediğini görüyoruz. Her iki eserde de İbn Rüşd tarafından şerh edilmemiş olan üç kitap, *Kaf (Kappa)*, *Mim (Mu)* ve *Nun (Nu)* kitaplarıdır. İbnü'n-Nedîm'in güvenilir tanıklığına dayanarak *Mim (Mu)* ve *Nun (Nu)* kitaplarının kadîm

<sup>11</sup> Bu bölümlenmeyle ilgili olarak bk. Muhittin Macit, "Önsöz", *Metafizik Şerhi*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 4.

<sup>12</sup> Yaşamı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Umberto (Moses David) Cassuto - Angel Saenz-Badillos, "Kalonymus Ben Kalonymus", *Encyclopaedia Judaica*, Ed. Fred Skolnik v. dğr., 2. Baskı (Detroit: Macmillan Reference, 2007), 11:749-750.

<sup>13</sup> Aviezer Ravitzky, "Zeremiah Ben Isaac Ben Shealtiel", *Encyclopaedia Judaica*, Ed. Fred Skolnik v. dğr., 2. Baskı (Detroit: Macmillan Reference, 2007), 21: 514-515.

<sup>14</sup> Mauro Zonta, bu her iki İbranice tercümenin edisyon kritiğini gerçekleştirmiştir. Mauro Zonta, *Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica: Edizione delle versioni ebraiche medievali di Zerayah Hen e di Qalonymos ben Qalonymos con introduzione storica e filologica [Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Metaphysics in the Hebrew tradition: Edition of the Medieval Hebrew versions by Zerayah Hen and Qalonymos ben Qalonymos]* (Pavia: Pavia University Press, 2011), 2 müceller (1 cild ve 2 cild).

<sup>15</sup> Macit, *Şârih İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, 93.

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu Mâ Ba'de't-tabî'a*, nşr. ve thk. Osman Emin, (Kahire: y.y., 1958); İbn Rüşd, *Risâle Mâ Ba'de't-tabî'a*, nşr. Cîrar Cihâmî (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1994).

<sup>17</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, nşr. ve thk. Maurice Bouyges, 4 cilt (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1986).



Arapça çevirilerinin mevcut olmasına rağmen İbn Rüşd tarafından şerh edilmemiş olmalarının nedeni, çevirilerinin İbn Rüşd'e büyük olasılıkla ulaşmamış olmasıyla açıklanabilir.<sup>18</sup> *Kaf (Kappa) Kitabı*'na gelince, onun şerh edilemeyişinin nedenini İbn Rüşd *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da kendi ifadesiyle şöyle açıklıyor: "Makalelerin tertibi açısından *Kaf Makalesi*'ni bulamadık ve bu makale bize ulaşmadı."<sup>19</sup>

İbn Rüşd'ün *Küçük Şerh*'i olan *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*'da *Büyük Elif (Alpha Meizon)*, *Ba (Beta)*, *Cim (Gamma)*, *He (Epsilon)*, *Ka (Kappa)*, *Mim (Mu)* ve *Nun (Nu)* olarak bildiğimiz kitaplar şerh edilmemiştir. *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*'da şerh edilen kitaplar; *Küçük Elif (Alpha Elatton)*, *Dal (Delta)*, *Za (Zeta)*, *Ha (Eta)*, *Ta (Theta)*, *Ya (Iota)* ve *Lam (Lambda) Kitapları* olmuştur.

İbn Rüşd *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da ise Aristoteles'in *Metafizik*'inin sistematığını takip etmiş ve *Metafizik*'i teşkil eden on dört kitaptan ulaşmış olduğu on birinin orijinal metinlerini -*Aristoteles dedi ki*- tarzında vermek suretiyle pasaj pasaj tefsîr etmiştir. İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da tefsîr ettiği kitaplar *Büyük Elif (Alpha Meizon)*, *Küçük Elif (Alpha Elatton)*, *Ba (Beta)*, *Cim (Gamma)*, *Dal (Delta)*, *Za (Zeta)*, *He (Epsilon)*, *Ha (Eta)*, *Ta (Theta)*, *Ya (Iota)* ve *Lam (Lambda) Kitapları*'dır.

## 1.2. İbn Rüşd'ün Metafizik Şerhleri Bağlamında Θ/Theta Kitabı'nın Mütercimleri: Astat/Ustâz/Eustathius ve İshak b. Huneyn

*Metafizik*'in İslâm dünyasındaki tercüme hareketleri devrinde gerçekleştirilen çevirilerinin ve mütercimlerinin tafsilatlı bir dökümü konusunda kendisine dayandığımız en önemli iki biyobibliyografik kaynaktan biri İbnü'n-Nedîm'in (ö. M.S. 987) *Fihrist*'i, diğeri ise hemen hemen bu kaynaktan birebir aktarımla İbnü'l-Kıftî'nin (M.S. 1173-1248) *Târîhu'l-Hükemâ/İhbâru'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ*'sıdır.<sup>20</sup> İbnü'n-Nedîm'in bilimsel olarak etkin olduğu yüzyıl ile İbn Rüşd'ün *Metafizik*'e dair eserlerini te'lif ettiği yüzyıl arasındaki iki asır göz önüne alındığında, bu zaman dilimi içerisinde *Metafizik*'in içerdiği on dört kitabın her biri için başka bazı tercümelelerin ortaya çıkması da imkân dahilinde görünmektedir. Ancak İbnü'n-Nedîm'in *Metafizik*'in İslâm dünyasındaki tercümelerine yönelik olarak yaptığı aktarımın İbn Rüşd'ün hemen hemen çağdaşı olan İbnü'l-Kıftî ta-

<sup>18</sup> Bu görüş ile ilgili bk. Muhittin Macit, "Önsöz", *Metafizik Şerhi*, 4.

<sup>19</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Büyük Şerhi*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 3: 266.

<sup>20</sup> Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Muhittin Macit, "Giriş", *Metafizik Büyük Şerhi*, trc. Muhittin Macit (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 1: 25.

rafından hiçbir ekleme yapılmaksızın tekrar edilmiş olması bu olasılığı büyük ölçüde ortadan kaldırıyor.

İbnü'n-Nedîm, *Θ/Theta Kitabı*'nın mütercimlerini de öğrenebileceğimiz pasajında *Metafizik*'in kitaplarının çeviri tarihini bize şöyle aktarır:

“İlahiyât diye bilinen *Kitâbu'l-Hurûf* (Met.) hakkında söz; bu kitabın tertibi Yunan harflerinin tertibine göredir. İlki *Küçük Elif* tir (*Alpha Elatton*) ki bunu İshak [b. Huneyn] tercüme etmiştir ve bu kitap *Mu* harfine kadar mevcuttur. Bu *Mu* harfini Ebû Zekeriyya Yahyâ b. 'Adî tercüme etmiştir. Grekçe adıyla *Nu* harfi ise İskender'in şerhiyle birlikte bulunur. Bu harflerin tümünü Astas, Kindî için tercüme etmiştir ve Kindî'nin bu konuda bilgisi vardır. Ebû Bişr Mettâ, İskender'in *Lam* (*Lambda*) makalesi tefsîrini tercüme etmiştir ki bu makale Arapça harflerin on birincisidir. Huneyn b. İshak bu makaleyi Süryanice'ye çevirmiştir. Themistius *Lam* (*Lambda*) makalesini tefsîr etmiştir. Ebû Bişr Mettâ, bu makaleyi Themistius'un tefsiri ile birlikte tercüme etmiştir. Şemlî de bu makaleyi tercüme etmiştir. İshak b. Huneyn, birkaç makaleyi tercüme etmiştir. Syrianus, *Ba* (*Beta*) makalesini tefsir etmiştir ve ben onun Yahyâ b. 'Adî'nin kitaplarının fihristinde kendi yazısıyla Arapça olarak bulunduğunu gördüm.”<sup>21</sup>

İbnü'n-Nedîm'in aktarımına bakıldığında *Θ/Theta Kitabı*'nın mütercimleriyle ilgili iki ayrı kanıt sunduğu görülebilir. Birinci kanıt, Astat'ın *Metafizik*'in içerdiği kitapların tümünü Kindî için tercüme ettiği hususudur ki; İbnü'n-Nedîm'in ifadesi, Kindî'nin *Metafizik*'in çevirisini tashih ettiğine yönelik iddiaları destekleyen bir imâyı da içeriyor. İkincisi kanıt ise *Küçük Elif* (*Alpha Elatton*)'ten *Mim* (*Mu*) harfine kadar var olduğunu söylediği ve İshak b. Huneyn'e atfettiği kitapların çevirisine yöneliktir. Bu iki kanıttan hareketle *Θ/Theta Kitabı*'nın biri Astat'a diğeri İshak b. Huneyn'e aidiyetinden bahsedebileceğimiz iki farklı çevirisi bulunduğu ortaya çıkıyor.

Bu iki mütercimin çeviri tavırlarına dair hususu açmak gerekirse, Dimitri Gutas'a göre Astas'a aidiyeti bilinen *Metafizik* çevirisinin *ad verbum* çeviri yöntemine dayandığı ve asıl Grekçe metne sözcüğü sözcüğüne mutabakat gösterdiği; bir diğer nasturî mütercim İshak b. Huneyn'in de metne filolojik bir hassasiyetle yaklaştığı ve gerektiğinde anlama odaklanan *ad sensum* çeviri yolunu tuttuğu açıktır.<sup>22</sup> Bu iki mütercimin kaynak

<sup>21</sup> İlgili pasajın iki ayrı çevirisi için bk. Macit, “Giriş”, 1: 25. Ayrıca bk. İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, trc. Mehmet Yolcu – Ayşe Tokay v.dğr. (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017) 642-643.

<sup>22</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, trc. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 121-146. Ayrıca orta çağ boyunca Aristoteles'in eserlerini Arapça'ya aktaran mütercimlerin ve çevirilerinin; bu eserleri yorumlayan şârihlerin ayrıntılı bir listesi için bk. Francis E. Peters,

metinle olan sağlıklı temaslarında, İslâm dünyasındaki ilk çeviri faaliyetlerinin aksine Θ/Theta Kitabı'nı Süryanice, Pehlevice gibi aracı bir dilden değil doğrudan doğruya orijinal dili olan Grekçe'den çevirmiş olmalarının etkisi inkar edilemez.

İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da Θ/Theta Kitabı'nı yorumlarken bu iki çeviriden daha çok hangisini tercih ettiğı ve bu çevirilerden ne ölçüde yararlandığı konusuna geçebiliriz. Astat'ın yaşamı ve bilimsel etkinliğı konusunda klâsik kaynakların suskunluğu nedeniyle çok az bilgi sahibiyiz. Ancak İbnü'n-Nedîm'in yukarıda aktardığımız pasajında da ifade ettiğı gibi Astat/Astas, *Metafizik*'in içerdiği tüm kitapları Kindî'nin de bilimsel refakatiyle Arapçaya çevirmiştir. Maurice Bouyges'in de kabul ettiğı görüş, Astat'ın Kindî'nin himayesinde çeviri faaliyetinde bulunan bir kişi olduğu yönündedir.<sup>23</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da büyük ölçüde Astat'ın çevirilerini kullanmıştır.<sup>24</sup> Bertolacci'ye göre: "B (Beta)-I (Iota) arasındaki kitaplar şerh edilirken alıntılanan metinlerde İbn Rüşd, Astat'ın çevirilerini kullanmıştır. Ancak *Gamma*, *Theta* ve *Iota* şerhlerinde İbn Rüşd, Astat'ın çevirisinin yanı sıra sıklıkla başka bir çeviriden alıntılar yapmaktadır. İbnü'n-Nedîm'in de ifadesine dikkat edilirse; *Theta Kitabı*'nda alıntı yapılan bu diğer çeviri büyük olasılıkla İshak b. Huneyn'e aittir."<sup>25</sup> Babasının tıpla ilgili eserlerin çevrilmesine odaklanmış olmasına karşın, İbn Ebî Useybia'nın rivayetine bakılırsa İshak b. Huneyn, Aristoteles'in yapıtlarının Grekçe'den Arapça'ya çevrilmesi hususunda oldukça uzmanlaşmıştır.<sup>26</sup>

## 2. GREK ŞÂRİHLERİ BAKIMINDAN Θ/THETA KİTABI'NIN İBN RÜŞD'E İNTİKALI

Antik dünyayla İbn Rüşd'ün yaşadığı çağ arasında şârihler tarafından *Metafizik*'e düşülmüş ancak beş ayrı şerh, Grekçe aslıyla günümüze ulaşabilmiştir. Bu şârihler; İskender Afrodisî (İ.S. 2.-3. yy. başları), Themistius (İ.S. 4. yy.), Yeni Eflâtuncu Syrianus (İ.S. 380-438), Yeni Eflâtuncu Ammonius'un tilmîzi Tralleis'li Asklepius (İ.S. 6. yy. sonu) ve Ephesus'lu Mikhael (İ.S. 11. yy.)dir.<sup>27</sup>

İbn Rüşd'ün *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a* ve *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'sına

*Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*, (Leiden: E. J. Brill, 1968).

<sup>23</sup> Bk. Macit, *Şârih İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, 124.

<sup>24</sup> Bk. Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Shifâ*, (Leiden: Brill, 2006), 5-16.

<sup>25</sup> Bertolacci, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Shifâ*, 15-16.

<sup>26</sup> Bk. Macit, *Şârih İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*, 125.

<sup>27</sup> Bk. Tricot, "Giriş", 8.

bakıldığında bu şârihlerden İskender Afrodisî ve Themistius'un şerhlerinin kadîm Arapça çevirileri yoluyla kendisine ulaştığını ve bunlardan yararlandığını görebiliyoruz. İskender Afrodisî ve Themistius gibi felsefî tavırları peripatetik olarak nitelendirilen her iki şârihin de İbn Rüşd'de olduğu gibi Aristotelesçiliğiyle temâyüz ettiğini belirtmek gerekir. Öyle ki İbn Rüşd *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a'da* İskender Afrodisî'nin ismini elli iki kez anmıştır.<sup>28</sup> İbn Rüşd'ün *Θ/Theta (Metafizik IX.) Kitabı*'na getirdiği yorumlarda bu şârihlerin etkilerinin bulunup bulunmadığını, bu şerhlerin içeriklerinin değerlendirilmesi sûretiyle ve İbn Rüşd'ün tanıklıkları çerçevesiyle görebiliriz.

## 2.1. İskender Afrodisî

Fârâbî, Aristoteles'in *Metafizik*'teki gâyesinin belirginleşmesi ve *Metafizik*'in içeriğine dair hatalı tasavvurları tashih etmek amacıyla kaleme aldığı "*Fî Ağrâzi'l-Hakîm fî Külli Makâletin mine'l-Kitâbi'l-Mevsûm bi'l-Hurûf el-İbâne an Garazi Aristûtâlis fî Kitâbi Mâ ba'de't-tabî'a*" adlı yapıtında İskender Afrodisî'nin *Metafizik Şerhi*'nin kapsamıyla ilgili ayrıntılı bir aktarımda bulunur:

"Aristoteles'in diğer eserlerine nazaran bu eserin şerhi hakkında *Lam/Λ/Lambda Kitabı* için İskender/Aleksander'in yaptığı eksik şerhle Themistius'un tam bir şerhi dışında, önceki şârihlerce yapılan bir şerh bulunmamaktadır. Diğer kitaplara gelince, ya şerh edilmemiş ya da [edilmişse bile] hiçbiri zamanımıza kadar ulaşmamıştır. Ancak sonraki dönem Meşşâî/Peripatetik'lerin eserleri incelendiğinde, İskender/Aleksander'in bu eserin tamamına şerh yazdığı düşünülebilir."<sup>29</sup>

Fârâbî'nin yalnızca *Lambda Şerhi*'ni görmesine rağmen İskender Afrodisî'nin *Metafizik*'in içerdiği kitapların tümüne şerhi olduğuna yönelik değerlendirmesinin İskender Afrodisî'nin Grekçe aslıyla günümüze ulaşan ancak Fârâbî tarafından görülmeyen *Alpha Meizon*, *Alpha Elatton*, *Beta*, *Gamma* ve *Delta* şerhlerine bakılarak isabetli bir değerlendirme olduğu âşikârdır. Böylece İbn Rüşd'ün etkilendiği şârihler içerisinde İskender Afrodisî'nin, *Delta*'dan sonra *Lambda*'dan önce gelen *Θ/Theta Kitabı*'na müstakil bir şerhi olduğu düşünülebilir.

*Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a'yı* besleyen Hellenistik kaynaklardan İskender

<sup>28</sup> Mahmut Kaya, "*İskender Afrodisî*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 560.

<sup>29</sup> Fârâbî, "*Aristoteles'in Aristoteles Eserindeki Amacının Açıklanması*", trc. İlyas Altuner, İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi 5 (2014): 14.

Afrodisî'ye [Aleksander Aphrodisiensis/Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς] atfedilen "Metafizik Şerhi (ALEXANDRI APHRODISIENSIS COMMENTARIUS İN LİBROS METAPHYSICOS ARİSTOTELİS/ἈΛΕΞΑΝΔΡΟΥ ΑΦΡΟΔΙΣΙΕΩΣ ΥΠΟΜΝΗΜΑ ΕΙΣ ΤΑ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ)"<sup>30</sup> içindeki *Metafizik*'in (Alpha Meizon<sup>31</sup>, Alpha Elatton ve Beta<sup>32</sup>, Gamma<sup>33</sup>, Delta<sup>34</sup>) makalelerine yazdığı şerhlerin İskender Afrodisî'ye aidiyetinde kuşku yoktur. Geriye kalan E/Epsilon, Z/Zeta, H/Eta, Θ/Theta, I/Iota, K/Kappa, Λ/Lambda, Μ/Mu, Ν/Nu şerhlerinin yazarını ise modern filolojik eleştiri Sahte İskender/Pseudo-Alexander olarak nitelendirmiştir. Richard Sorabji ve Robert W. Sharples'in belirttiği üzere İskender Afrodisî'nin *Metafizik*'in I.-V. kitaplarına yazdığı şerhler günümüze hakiki formunda ulaşmıştır. Belirgin ölçütlerle öncekilerden ayrışan ve Θ/Theta Şerhi dahil daha kısa şerhleri ihtiva eden VI.-XIV. kitaplar ise hâlihazırdaki formlarıyla Ephesus'lu Mikhael'e aittir; Ephesus'lu Mikhael'in ismi fiilen ancak bir yazmada geçmekteyse de onun bu kitaplara dâir yazarlığı ve otoritesi genel olarak kabul görmüştür.<sup>35</sup> Burada İbn Rüşd'ün Pseudo-Aleksander'i kullanıp kullanmadığı sorunu belirlemektedir ki İbn Rüşd'e baktığımızda onun İskender Afrodisî'den yalnızca Λ/Lambda Şerhi'nin üçte ikisine sahip olduğunu kendi tanıklığı dolaısıyla apaçık biliyoruz.<sup>36</sup> İbn Rüşd'ün Lambda Şerhi'ne dair kapsamlı bir inceleme ve çeviri faaliyetinde bulunan Charles Genequand bu noktada şu değerlendirmeyi aktarır:

"İskender Afrodisî, İbn Rüşd tarafından oldukça geniş ölçüde yararlanılan bir şârihtir ve İbn Rüşd, İskender Afrodisî'nin Lambda Şerhi'ne dâir yoğun bir ilgi uyandırmaktadır. İbn Rüşd'ün iktibas ettiği fragmanların Almanca bir çevirisi J. Freudenthal tarafından gerçekleştirilmiştir. J. Freudenthal, aynı zamanda bu fragmanların İskender Afrodisî'nin adıyla günümüze ulaşan ve bir asırdan uzun bir süredir sahteliği fark edilmiş olan Ephesus'lu Mikhael'in

<sup>30</sup> Alessandro Di Afrodizia - Pseudo Alessandro, *Commentario Alla "Metafisica" Di Aristotele*, nşr. ve thk. Alessandra Borgia v.dğr. (Milano: Bompiani il Pensiere Occidentale, 2007).

<sup>31</sup> Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1; Hypomnēma eis to meizon A tōn meta ta physika Aristotelous*, trc. W. E. Dooley (New York: Cornell University Press, 1989).

<sup>32</sup> Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 2; eis to elatton a meta ta physika*, trc. William E. Dooley & On Aristotle's Metaphysics 3, trc. Arthur Madigan (New York: Cornell University Press, 1992).

<sup>33</sup> Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 4*, trc. Arthur Madigan (New York: Cornell University Press, 1993).

<sup>34</sup> Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 5*, trc. William E. Dooley (New York: Cornell University Press, 1993).

<sup>35</sup> Richard Sorabji - Robert W. Sharples, "Giriş", *On Aristotle's Metaphysics 1*, trc. W. E. Dooley (New York: Cornell University Press, 1989), 3.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*, 3: 1393.

Grekçe *Lambda Şerhi*'yle olan bağlantılarını incelemiştir. J. Freudenthal'ın vardığı temel yargıya göre Arapça fragmanlar, İskender Afrodisî'nin Grekçe olarak korunmuş olan hakiki şerhleriyle usûl ve içerikte çarpıcı benzerlikleri açığa vurur ve bu nedenle fragmanlar ciddi bir değişiklik göstermeksizin İskender Afrodisî'nin hakiki *Lambda Şerhi*'ne ait olmalıdır.<sup>37</sup>

Dolayısıyla Ephesuslu Mikhael'e aidiyeti kanıtlandıktan sonra eserinin hali hazırdaki haliyle İskender Afrodisî için mevsûkiyeti hâiz bir *Θ/Theta Şerhi*'nden bahsedilemese de İbn Rüşd'ün geniş ölçüde yararlanmış olduğu Grekçe orijinali kayıp olan *Λ/Lambda Şerhi*'nden hareketle İbn Rüşd'ün *Metafizik* şerhlerinde İskender Afrodisî'nin muhtemel *Θ/Theta Şerhi*'ni de içinde barındıran kayıp şerhlerinden mutlak olarak faydalandığı ortaya çıkıyor. Öyle ki Genequand, İskender Afrodisî'nin adı zikredilmeksizin şerhlerinin İbn Rüşd tarafından zaman zaman kullanıldığının kanıtlanabileceğini ortaya koymuştur.<sup>38</sup>

## 2.2. Ephesus'lu Mikhael

"Aristoteles'in *Metafizik*'inin *Thêta Makalesine Skholia* (ΣΧΟΛΙΑ ΕΙΣ ΤΟ Θ ΤΩΝ ΜΕΤΑ ΤΑ ΦΥΣΙΚΑ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ)" şerhinin yazarı, hemen hemen İbn Rüşd'den bir asır önce yaşamış olan Pseudo-Alexander olarak da anılan Ephesus'lu Mikhael'dir. İskender Afrodisî'ye ait olan I.-V. şerhlerin her biri *hypomnêma* ile başlarken, Ephesus'lu Mikhael'e atfedilen IX/*Theta Şerhi*'nin de dahil olduğu VI.-XIV. arası şerhler *skholia* ile başlamaktadır.<sup>39</sup> Her ikisi de en temelde şerh/yorum anlamına gelse de *hypomnêma* ile *skholia* arasındaki temel farka değinildiğinde, iki ayrı şerh grubunun ayırıcı özelliğiyle iki ayrı yazara ait olduğu konusunda hâricî bir kanıt da sağlanmış olur; *hypomnêma* daha çok bir okulda verilen bir dizi derse ait notlara ve okul içi tartışmalara ve çözüm önerilerine gönderme yaparken, *skholia* doğrudan metne yönelen dogmatik bir yorumu çağrıştırıyor. Bu doğrultuda İskender Afrodisî'nin, İ.S. 198-209'da Roma İmparatorları Septimius Severus ve Caracalla tarafından Aristoteles kürsüsünde ders vermek üzere istihdam edildiği göz önüne alındığında bu durum daha anlaşılır bir hal alır.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> Charles Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, (Leiden: E. J. Brill, 1986) 6-7; ayrıca bk. J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente des Alexanders*, (Berlin: Abhandlungen der Berliner Akademie, 1884).

<sup>38</sup> Genequand, *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, 7.

<sup>39</sup> Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle's Metaphysics 1*, 11.

<sup>40</sup> Richard Sorabji - Robert W. Sharples, "Giriş", *On Aristotle's Metaphysics 1*, 2.



J. Freudenthal'in de ortaya koyduğu üzere Ephesus'lu Mikhael'in müstakil Θ/Theta Şerhi'ni de içinde barındıran yapıtının Pseudo/Sahte-İskender Afrodisî niteliğı altında da olsa Arapça'ya çevrilmesi sûretiyle İbn Rüşd'e ulaştığına dair hiçbir kanıt ileri sürülemediştir.<sup>41</sup> Ephesus'lu Mikhael'in 'Θ/Theta Şerhi'ne İskender Afrodisî'ye nispetle de olsa İbn Rüşd'ün ne *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*'sında ne de *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'sında herhangi bir atıfta da bulunulmamıştır. Ephesus'lu Mikhael'in Θ/Theta Şerhi ile İbn Rüşd'ün Θ/Theta Şerhi arasında herhangi bir alıntılama ya da yorum benzerliğı mevcut değildir. Dahası Ephesus'lu Mikhael ve İbn Rüşd tarafından Θ/Theta (*Metafizik IX.*) Kitabı'na aşığı yukarı aynı dönemde biri Grekçe diğeri Arapça birbirinden bağımsız iki ayrı şerh yazılmıştır denilebilir.

## SONUÇ

İbn Rüşd'ün hem Batılı hem Doğulu felsefe geleneklerince Aristoteles'e atfı nazarla "commentator/şârih" olarak görülmesinde Aristoteles'in *Metafizik*'ine yazdığı şerhlerinin büyük değerini ortaya koymaya çabaladım. Bu şerhler içerisinde özellikle *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'nın İbn Rüşd'ün hakiki anlamda şârih olma niteliğini belirginleştirdiğini, İbn Rüşd'ün *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*'sına kıyasla sergilemeye gayret gösterdim. Bu sergileme ve irdeleme sırasında *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*'nın câmi' ve telhîsler döneminin karakterine uygun olarak *Theta Kitabı*'nın yorumlanması bakımından kendi içinde beş makaleye ayrılan, anlam ve içeriğeye dayalı farklı bir sistematik geliştirdiğini ve Aristoteles'in *Metafizik*'ini teşkil eden on dört kitabın özgün dizilim ve tertibine dayalı bir yorum tarzından ayrıldığını görme fırsatını yakaladım. Bu bağlamda *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'nın ibâreyi esas alan yöntemiyle, Aristoteles'in *Metafizik*'inin *Theta Kitabı*'nı hangi mütercimlerin çevirilerine dayanarak şerh ettiğini, bu mütercimlerin çeviri yöntemlerine de değinerek göstermeye çalıştım. İbn Rüşd'ün *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*'da yine benzer bir yorum yöntemini izleyen İskender Afrodisî gibi Grek şârihlerin lafzî şerhlerinden ne ölçüde faydalandığını yokladım. Bu çerçevede İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Theta Kitabı*'nı yorumlarken, Astat ve İshak b. Huneyn gibi doğrudan Grekçe'den çeviri yapan mütercimlere ve Grekçe şerh yazmış olan İskender Afrodisî gibi şârihlere eklenerek saf Aristoteles'e büyük ölçüde yaklaştığı söylenebilir.

<sup>41</sup> Ayrıntılı değeriendirme için bk. J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente des Alexanders*.



## KAYNAKÇA

- Aristoteles. *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.
- Aristû. *Aristu'İnde'l-Arab*. Nşr. ve Thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Vekâletu'l-Matbûât, 1978.
- Aristû. *En-Nassu'l-Kâmil li Mantıki Aristu*. Nşr. ve Thk. Ferid Cebir. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1999.
- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics 1; Hypomnêma eis to meizon A tôn meta ta physika Aristotelous*. Trc. W. E. Dooley. New York: Cornell University Press, 1989.
- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics 2; eis to elatton a meta ta physika*. Trc. William E. Dooley & *On Aristotle's Metaphysics 3*. Trc. Arthur Madigan. New York: Cornell University Press, 1992.
- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics 4*. Trc. Arthur Madigan. New York: Cornell University Press, 1993.
- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics 5*. Trc. William E. Dooley. New York: Cornell University Press, 1993.
- Alessandro Di Afrodisia - Pseudo Alessandro. *Commentario Alla "Metafisica" Di Aristotele*. Nşr. ve Thk. Alessandra Borgia - Enrico Carta - Marcella Casu - Elisabetta Cattanei - Norma Cauli - Paola Lai - Silvia Loche - Maria Caterina Pogliani - Rita Salis - Paola Serra. Milano: Bompiani il Pensiere Occidentale, 2007.
- Bertolacci, Amos. *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitâb al-Shifâ*. Leiden: Brill, 2006.
- Cassuto, Umberto (Moses David) - Saenz-Badillos, Angel. "Kalonymus Ben Kalonymus". *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik v. dğr.. 11: 749-750. Detroit: Macmillan Reference, 2007.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-Hurûf: Harfler Kitabı*. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Fârâbî. "Aristoteles'in Metafizik Eserindeki Amacının Açıklanması". Trc. İlyas Altuner. *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5 (2014): 14.
- Freudenthal, J.. *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente des Alexanders*. Berlin: Abhandlungen der Berliner Akademie, 1884.
- Genequand, Charles. *Ibn Rushd's Metaphysics: A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*. Trc. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- İbnü'n-Nedîm. *Fihrist*. Trc. Mehmet Yolcu - Ayşe Tokay v.dğr.. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. *Tefsîru Mâ ba'de't-tabî'a*. Nşr. ve Thk. Maurice Bouyges. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1986.
- İbn Rüşd. *Commento medio di Averroè alla Metafisica di Aristotele nella tradizione ebraica: Edizione delle versioni ebraiche medievali di Zerayah Hen e di Qalonymos ben*

- Qalonymos con introduzione storica e filologica [Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Metaphysics in the Hebrew tradition: Edition of the Medieval Hebrew versions by Zerahyah Hen and Qalonymos ben Qalonymos].* Nşr. ve Thk. Mauro Zonta. 2 müceller (1 cilt ve 2 cilt). Pavia: Pavia University Press, 2011.
- İbn Rüşd. *Risâle Mâ ba'de't-tabî'a*. Nşr. Cîrar Cihâmî. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübânî, 1994.
- İbn Rüşd. *Telhîsu Mâ ba'de't-tabî'a*. Nşr. ve Thk. Osman Emin. Kahire: y. y., 1958.
- İbn Rüşd. *Metafizik Büyük Şerhi*. Trc. Muhittin Macit. 3 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019.
- İbn Rüşd. *Metafizik Şerhi*. Trc. Muhittin Macit. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Kaya, Mahmut. "İskender Afrodisi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 22: 560. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Peters, Francis E., *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Macit, Muhittin. "Giriş". *Metafizik Büyük Şerhi*. Trc. Muhittin Macit. 25. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Macit, Muhittin. "Önsöz". *Metafizik Şerhi*. Trc. Muhittin Macit. 4. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Macit, Muhittin. *Şârih İbn Rüşd ve Metafizik Şerhleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2004.
- Ravitzky, Aviezer. "Zerahyah Ben Isaac Ben Shealtiel". *Encyclopaedia Judaica*. Ed. Fred Skolnik v. dğr.. 21: 514-515. Detroit: Macmillan Reference, 2007.
- Sorabji, Richard – Sharples, Robert W.. "Giriş". *On Aristotle's Metaphysics 1*. Trc. W. E. Dooley. 3. New York: Cornell University Press, 1989.
- Tricot, J. "Giriş". *Metafizik*. Trc. Ahmet Arslan. 17. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996.

**Sahabe Tefsirinde Fıkhi Yönelim**  
*Fiqh (Islamic Law) Tendency in Tafsir of Sahabah*

**Ahmet GÜL**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir

Şırnak, Turkey

agul\_47@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6822-6581>

2010

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 19 Eylül / September 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 7 Kasım / November 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 10 **Sayı / Issue:** 23 **Sayfa / Pages:** 487-507

**Atıf / Cite as:** Gül, Ahmet. "Sahabe Tefsirinde Fıkhi Yönelim [Fiqh (Islamic Law) Tendency in Tafsir of Sahabah]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 487-507.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.622365>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## Öz

Hız. Peygamber hayattayken sahabe dinî konulardaki aklına takılan sorularına cevap bulmakta zorlanmamaktaydı. Dinî konularda Hız. Peygamber'e arz etme imkânı bulamadıkları soruları kendi icthadlarına göre de çözüme kavuşturdukları bilinmektedir. Bu durum genelde Hız. Peygamber'in takririnden geçen, onayladığı hususlar olarak göze çarpmaktadır. Daha sonraki dönemlerde sahabenin Hız. Peygamber hayattayken icthadda bulunup bulunmadığı konusu tartışılrsa da sahabe icthadlarına bu dönemde nadiren de olsa rastlanmaktadır. Hız. Peygamberin vefatından sonra İslam devletinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte, İslam'a dahil olan yeni halkların soru ve sorunlarına cevap ve çözüm sadedinde Kitap ve Sünnetten hüküm çıkarma ameliyesi ivme kazanmıştır. Bu da sahabe tefsirinde çeşitli yönelimlere zemin hazırlamıştır. Sahabe, Kur'an'ı tefsir ederken genelde fıkhi ve luğavi olmak üzere iki yönelime sahip olmuştur. Fıkhi yönelim Fıkhi Tefsirin, ayrıca İslam Hukukunun usul ve furuunun temelini oluşturmaktadır. Luğavi yönelim ise Kur'an'ın daha doğru anlaşılmasını sağlayacak dilsel verileri içermekte, nüzül dönemindeki filolojik bağlamın anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Bu yönelimleri, sahabe tefsirinin başat özellikleri olarak görmek mümkündür. Bu makalede sahabenin tefsirdeki fıkhi yönelimi üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Sahabe, Kur'an, Fıkıh, İctihad, Ukûbat.

## Abstract

When the Prophet was alive, Sahabah had no difficulty finding answers to his questions on religious issues. It is known that they solved the answers they could not find on religious issues according to their own ijthad. This situation usually it stands out as the points which the Prophet approves of, which are passed on in his account. In later periods, the subject of ijthad was discussed while the Prophet was alive, the ijthad of the sahabah was rarely encountered during this period. With the expansion of the borders of the Islamic State with the death of the Prophet, the task of extracting judgment from The Book and the Sunnah in order to answer and solve the questions and problems of the new peoples who are included in Islam has gained momentum. This provided the basis for various orientations in the commentary of the Sahabah. Sahabah had two tendency when interpreting the Qur'an. These can be classified as fiqh and linguistic (lughavi) tendency. Fiqh tendency is the basis of the procedure and furu of fiqh Tafsir and Islamic Law. Linguistic tendency, on the other hand, contains linguistic data that will provide a more accurate understanding of the Qur'an and contributes to the understanding of the Qur'an. It is possible to see these tendencies as the main characteristics of sahabe exegesis. This article will focus on the Fiqh (Islamic Law) Tendency of the Sahabah.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Sahabah, Fiqh, Ijthad, Uqubat (Punishment).

### Extended Abstract

When the Prophet was alive, Sahabah had no difficulty finding answers to his questions on religious issues. It is known that they solved the answers they could not find on religious issues according to their own *ijtihad*. This situation usually it stands out as the points which the Prophet approves of, which are passed on in his account. In later periods, the subject of *ijtihad* was discussed while the Prophet was alive, the *ijtihad* of the *sahabah* was rarely encountered during this period. With the expansion of the borders of the Islamic State with the death of the Prophet, the task of extracting judgment from The Book and the Sunnah in order to answer and solve the questions and problems of the new peoples who are included in Islam has gained momentum. This provided the basis for various orientations in the commentary of the *Sahabah*. *Sahabah* had two tendency when interpreting the Qur'an. These can be classified as *fiqh* and linguistic tendency. *Fiqh* tendency is the basis of the procedure and *furu* of *fiqh* Tafsir and Islamic Law. Linguistic tendency, on the other hand, contains linguistic data that will provide a more accurate understanding of the Qur'an and contributes to the understanding of the Qur'an. It is possible to see these tendencies as the main characteristics of *sahabi* exegesis.

As the first generation to understand and interpret the Qur'an, the *Sahaba* both made efforts and made efforts to live it. The witnesses of the Qur'an to the period of descent enabled them to become the authority in this deep understanding activity. In order to understand the Qur'an in the alive of the Prophet and not to go beyond the circle of meaning, they had linguistic and *fiqh* (Islamic Law) tendencies. In this context, it can be said that the interpretation of the Qur'an takes place in these two ways. As a matter of fact, it is not an ordinary struggle for everyone to interpret the Qur'an among the *sahabah* (companions). The *sahabah*, who stand out in this regard with their administrative qualities as well as their science education have a place of significance. It is possible to give examples of *sahabah* such as Umar, Ali and Ibn Abbas, who are considered authority in Tafsir.

The tendency of *fiqh* of the *Sahabah* is the first example of the subjects of *ibadah*, *muamalah* and *ukubah*, which form the general framework of Islamic Law which is shaped today. The rules of *fiqh*, which regulate the relations of the responsible with Allah, constitute the area of worship, and its relations with other individuals and society (state) are also the area of *Muamalah*. This role model emerges as an attempt to make a direct judgment based on the Book and Sunnah. The *Sahabah* did this with the intention of deepening the understanding of the Qur'an, and the *sahabah* schol-

ars closed the door to the wrong interpretations and drew a set of possible wrong insights. It is possible to see the Sahaba's Fiqh as a tefakkuh effort in this sense.

The Sahaba's effort to understand the Qur'an is the basis of the Fiqh usul (Methodology of Islamic Law). It is possible to say that the Methodology of Islamic Law) was built on this. As a matter of fact, the provisions given at the beginning or the ijihad are the basis for how the Fiqh should be, which seeks to produce solutions to social issues later. These are nasih-mansuh, muhkem-mutasabih, Makki-Madani, Asbabu'n-nuzul etc. The Qur'an concentrates on matters related to sciences or usul. Here are some of them, as giving them, all would exceed the limits of the article and each could be a subject of independent study.

The Qur'an is a unique book that challenges Arabs and the Arabic language. Since everyone did not have the same understanding capacity at the time of reveal, it was possible to understand the real-metaphorical relationship. This has led to the emergence of different interpretations in jurisprudence and caused a real or metaphorical understanding of the verses.

One of the most important characteristics of the Qur'an is that it can be read with different qiraat (Qur'anic Readings). This wealth in the Qur'an, which has been revealed in seven letters (al ahurf as sab'ah), has been instrumental in the emergence of different interpretations in the Fiqh sense with the execution of different verses by the sahabah. In sahabah' qiraat there is the true one. There are some that are not real. It also contained notes from their annotations, which they added to their musahfs. These differences have led to different provisions in the interpretation of the verses. This article deals with the issues described above.

## GİRİŞ

Hz. Peygamberin vefatından sonra İslam Fütûhatı hız kesmeden devam etmiştir. Fethedilen yeni topraklar ve İslam'a yeni giren halklar yeni sorunların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bu sorunlar genellikle fıkhi konularla ilgiliydi. Sahabe bu konuya eğilmiş, sorunların çözümünde öncelikle Kur'ân ve Sünnete başvurmuştur. Buna örnek olarak Yemen'e vali olarak gönderilen Muaz b. Cebel'in tutumu gösterilebilir. Resulullah Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderdiği zaman kendisine: "Sana bir dava geldiği vakit nasıl hükmedeceksin?" sorusunu sorar. O da "Allah'ın kitabıyla hükmedeceğim" der. Hz. Peygamber: (Meseleyi) Kitabullah'ta bulamazsan? Muaz: "Resulullah'ın sünnetiyle hükmedeceğim!" Hz. Peygamber: "Ne Kitabullah'ta ve ne de Resulullah'ın sünnetinde bulamazsan? Kendi reyimle ictihad edeceğim, (hüküm vermekten) geri durmayacağım. Muaz dedi ki: Bu cevabım üzerine Resulullah (memnun kaldı), göğsüme eliyle vurup: Allah'ın elçisinin elçisini, Allah'ın elçisini memnun edecek usulde muvaffak kılan Allah'a hamdolsun! dedi".<sup>1</sup> Hadisten anlaşıldığı üzere Hz. Peygamberin sağlığında sahabenin Kitap ve Sünnette açıklamasını bulamadıkları sorunlara yine onlardan hareketle çözüm bulma arayışında oldukları görülmektedir. Nitekim Hz. Ali'nin bu konudaki bilgi ve birikimi hem Hz. Peygamber tarafından takdir görmüş, hem de onun sahabe arasında kendisine fetva sorulan kişi olmasına vesile olmuştur. Buna şu olay tanıklık etmektedir. Rivayet edildiğine göre Hz. Ali şöyle demiştir: Resulullah beni Yemen'e gönderdiği sırada bazı kimseler aslan avlamak için bir çukur kazmışlardı. Bir aslan gelip bu çukura düşmüş, insanlar da bu çukurun etrafında kalabalık bir şekilde toplandıkları bir esnada bir adam bu çukura düşmüş, düşerken diğerine tutunmuş, diğeri de bir başkasına

---

<sup>1</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 230, 236, 242; Tirmizî, "Ahkâm", 3.



tutunmuştu. Sonunda çukura dört kişi düşmüştü. Arslan bu çukura, düşenlerin hepsini yaralamış, hepsi de ölmüşlerdi. Ölenlerin aileleri silahlarına davranmışlar, neredeyse aralarında çarpışma çıkacaktı. Onların yanına gidip şöyle dedim: Siz dört kişi için iki yüz kişi mi öldüreceksiniz? Gelin, ben sizin aranızda bir hüküm vereyim. Eğer hükmümü beğenirseniz bu sizin aranızda uyacağınız bir hüküm olur, beğenmezseniz bunu Resulullah'a götürürsünüz. O hüküm verme hakkına daha çok sahiptir. Bunun üzerine ilk düşen kişiye diyetin dörtte birini, ikinciye diyetin üçte birini, üçüncüye diyetin yarısını, dördüncüye de diyetin tamamının verilmesini emretti. Verilecek olan bu diyetleri de bu çukuru kazan kimseler arasında olan dört kişinin kabilelerine yükledi. Kimileri bu işe kızdı, kimileri rıza gösterdi. Daha sonra Resulullah'ın yanına gittiler, ona olayı anlattılar. Hz. Peygamber: Ben de sizin aranızda hüküm vereyim, dedi. Birisi: Ali aramızda hüküm verdi, deyip Ali'nin verdiği hükmü ona bildirdiler. Resulullah da: "Hüküm Ali'nin verdiği şekildedir" diye buyurdu. Neticede Resulullah Ali'nin verdiği hükmü geçerli kabul edip yürürlüğe koymuştur.<sup>2</sup>

Yine Hz. Peygamberin huzurunda sahabenin içtihatında bulunduğu bilinen bir gerçektir. Örneğin Kureyza Yahudileri yaptıkları ihanetten dolayı muhasara altına alınmış ve tümü esir olmuştu. Hz. Peygamberin kendileri hakkında adil davranmayacağını düşündüklerinden, eskiden beri iyi ilişkiler içinde oldukları Sa'd b. Muaz'ın kendileri hakkında hüküm vermesini istemişlerdi. Resulullah onların bu teklifini kabul etmişti. Sa'd b. Muaz, Kureyza Yahudilerinin, kadın ve çocuklarının esir edilmesi, eli silah tutan erkeklerinin de öldürülmesi hükmünü verdi. Hz. Peygamber Sa'd'a, "Onlar hakkında Allah'ın istediği şekilde hükmettin"<sup>3</sup> buyurarak memnuniyetini dile getirmiştir.

Hz. Peygamberin gıyabında sahabe ayeti delil göstererek içtihatında bulunmuştur. Buna Zâtu's- Selâsil Gazvesinde bulunan Amr b. As'ın başından geçen bir olay örneklik teşkil etmektedir. Amr olayı şöyle anlatmaktadır: "Zâtu's- Selâsil Gazvesinde çok soğuk bir gecede cünüp oldum. Yıkanırsam hastalanıp öleceğimden korktuğum için teyemmüm yaptım, sonra da arkadaşlarıma sabah namazı kıldırıldım. Gazvenin dönüşünde arkadaşlar durumu Hz. Peygambere iletiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Ey Amr, cünüpken arkadaşlarına namaz mı kıldırıldın?" diye sordu. Bunun üzerine, "kendi nefislerinizi öldürmeyin, şüphesiz Allah size karşı merhametlidir" (Nisâ 4/29) ayetini okudum ve "buna dayanarak ben de

<sup>2</sup> Şemsuddin Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el Cami' li Ahkâmi'l Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006), 18: 150-151.

<sup>3</sup> Buhari, "Cihad", 168, Menâkıbu'l- Ensar, 12; Müslim, Cihad, 65.

teyemmüm edip arkadaşlarıma namaz kıldırırım, dedim. Hz. Peygamber tebessüm etti ve başka bir şey söylemedi".<sup>4</sup>

Görüldüğü üzere Amr b. As bu olayda ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalmamak için Hz. Peygamberin gıyabında mesele ile bağlantısı zayıf olsa da<sup>5</sup> ayeti delil göstermiş; fıkhi bir yorumda bulunarak sonraki nesillere ışık tutacak ilkeye kaynaklık etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamberin bu konudaki takriri sahabenin ilim ve içtihat faaliyetini teşvik edici olmuştur.

Sahabe Kur'ân'ı anlama ve yorumlama noktasındaki hassasiyetini hem usul hem de fûru' ile ilgili hususlarda göstermiştir. Hz. Ali'den nakledilen şu rivayet bunu tüm açıklığıyla ortaya koymaktadır. "Gerçek fakih, insanların Allah'ın rahmetinden ümitsizliğe düşürmeyen; onlara, Allah'a isyan konusunda kolaylık tanımayan; onları, Allah'ın azabından emin kılmayan; Kur'ân'ı istemeyip başkasına meylederek terk etmeyen kimsedir. Durum şu ki; ilimsiz, anlamadan yapılan ibadette, ilimde, düşünmeden yapılan okumada hiçbir hayır yoktur."<sup>6</sup> Buradan da anlaşılacağı üzere fıkıh hem anlamaya hem de bir usule göre yapılması gereken önemli bir uğraştır.

Gerek Hz. Peygamber'in onayı gerekse bu konudaki yetkinlikleri ve dini anlama noktasındaki gayretleri sahabeyi hüküm istinbatına yöneltmiş; onların içtihat bulunmalarına imkân vermiştir. Bundan dolayı sahabenin en önemli yönelimlerinden birisi fıkhi tefsir olmuştur.<sup>7</sup> Bu konuda yüzden fazla sahabenin fetvasının kaynaklarda zikredilmesi bahsin önemini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.<sup>8</sup> Bu sahabeden kimisi çok (muksirun) kimi az (mukillun), kimi de ne çok ne az (mutavassitun) olacak şekilde fetvalar vermişlerdir.<sup>9</sup> Sahabeden kimisinin fıkhi konularda verdiği fetvaların büyük bir kitap oluşturabileceği de dile getirilmektedir.<sup>10</sup> Me'mun'un oğlu Ebu Bekr. b. Musa b. Yakub, İbn Abbas'ın fetvalarını yirmi kitap halinde bir araya getirmiştir.<sup>11</sup> Daha sonraları Hz. Aişe, Hz. Ebu-

<sup>4</sup> Buhari, "Teyemmüm", 7; Ebu Davud, "Teyemmüm", 334.

<sup>5</sup> Ayet insanların birbirlerinin mallarını haksız yere yememesinden bahsetmektedir. Ticari ilişkilerde uyulması gereken kuralları anlatmakta; haksız kazançların önüne geçmektedir. bk. Kurtubî, *el Câmî'*, 6:247.

<sup>6</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Dârimî, *el-Musnedu'l-Cami'* (Beyrut: Daru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2013), 158.

<sup>7</sup> Diğer yönelim için bk. Ahmet Gül, "Sahabe Tefsirinde Luğavi Yönelim", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Aralık 2016): 175-186.

<sup>8</sup> Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub İbnu'l- Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l- Muvakkîin an Rabbi'l- Âlemîn* (Cidde: Daru İbn Cevzi, 1423/2002), 2: 18.

<sup>9</sup> İbnu'l- Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkîin*, 2:18.

<sup>10</sup> Bk. Ali b. Ahmed b. Said, İbn Hazm, *Ashâbu'l-Futya mine's-Sahâbeti ve't-Tabiîn*, thk. Seyyid Kesrevi Hasen, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995).

<sup>11</sup> İbnu'l- Kayyim el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkîin*, 2:18.

bekir, Hz. Ömer, Abdullah b. Mesud'un fıkhi konulardaki ictihadları bir araya getirilmiştir.<sup>12</sup> Bu çabalar bidayette fıkhi tefsirin nüvelerini oluşturmuştur. Daha sonraları gelişme kat eden bu uğraş, ahkam tefsirleri adıyla birçok te'lifle vücut bulmuştur. Burada fıkha ve fıkhi tefsire temas edildikten sonra sahabenin fıkhi tefsir örneklerine yer verilecektir.

## 1. SAHABE TEFSİRİNDE FIKHİ YÖNELİM

Derin anlayış ve kavrayış, bir şeyi iyi bilmek<sup>13</sup> anlamına gelen f-k-h kökünden türeyen fıkıh, "kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi" <sup>14</sup> olarak tarif edildiği gibi; "dinin ameli hükümlerini belirli delil ve kaynaklarından çıkararak elde edilen bilgi"<sup>15</sup> şeklinde de tanımlanmıştır. Fıkıh kelimesi Kur'ân'da türevleri ile yirmi yerde geçmektedir. Kelime Kur'ân'da mastar veya isim olarak değil muzârî fiil olarak kullanılmıştır.<sup>16</sup> Bununla anlam ve kavramanın sürekli devam eden ve yenilenen özelliğine işaret edilmiş olabilir. Zira muzârî fiil yenilenme/teceddüd anlamını ihtiva etmektedir.<sup>17</sup>

Fıkıh kelimesi, Kur'ân'da daha çok anlama veya sözü anlama manasında kullanılmakta; anlaşılması gereken husus olarak da Allah'ın kelamı veya peygamberlerinin getirdiği mesajlar kastedilmektedir.<sup>18</sup>

Tevbe Suresinde "İnananlar toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan bir taifenin dini iyi öğrenmek ve milletlerini geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekli olmaz mı? Ki böylece belki yanlış hareketlerden çekinirler." (Tevbe 9/122) buyrulmaktadır. Ayette geçen *te-fakkuh* kelimesi, din üzerine bir anlama faaliyeti, Kur'ân'ı anlama çabası olarak yorumlanmaktadır.<sup>19</sup> Bununla birlikte meselenin özünü kavramaya

<sup>12</sup> Bk. Suud b. Abdullah el-Funeysan, *Merviyatu Ummu'l-Mu'minin Aişe fi't-Tefsir* (Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1992); Muhammed Revvas el-Kal'aci, *Mevsuatu Fıkhu Umar b. Hattab* (Beyrut: Daru'n-Nefais, 1989); a.mlf, *Mevsuatu Fıkhu Abdillab b. Abbas I-II* (Mekke: y.y., ts.).

<sup>13</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, f-k-h md.

<sup>14</sup> Molla Husrev, *Miratu'l-Usul* (Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Usmaniyye, 1321/1903), 10.

<sup>15</sup> Ahmed b. Alî b. Sabit Hatib el-Bağdadî, *el-Fakıh vel Mutefakkıh* (Riyad: Daru İbnu'l-Cevzi, 1996), 1: 71.

<sup>16</sup> Bk. Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Daru'l Kutubi'l-Mısriyye, 1364/1945), 525.

<sup>17</sup> Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf el-Endelusî, *Bahru'l-Muhit*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud- Alî Muhammed Muavvid (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 1:165.

<sup>18</sup> Bk. Nisa 4/78; En'am 6/25; A'raf 7/179; Enfal 8/65; Tevbe 9/81,87,122,127; Hud 11/91; İsra 17/44,46; Kehf 18/57,93; Taha 20/25; Fetih 48/15; Haşr 59/13; Munafikun 63/3,7.

<sup>19</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turki (Kahire: Hicr, 2001), 12: 76, 85; Fahrudin Muhammed b. Umar er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr 1981), 17: 231; İsmail b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed Seleme (Riyad: Daru Taybe, 1999), 4: 236.

yönelik uğraş ve bu konuda yaşanan zorluklar bu anlam dairesi içerisinde yer almaktadır.<sup>20</sup> Fikhi tefsir de Kur'ân'ın özellikle ameli hüküm içeren, muamelat ve ukûbâtla ilgili ayetleri anlama ve yorumlama şeklidir.<sup>21</sup> Fikhî tefsir hareketi diğer tefsir ekolleri gibi Kur'ân'ı anlama ve yorumlama biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Tarihsel olarak bu faaliyetin İmam Şafii'nin Ahkâmü'l-Kur'ân'ı ile başladığı ifade edilse de fıkıh-kelam ayrışmasının ardından fıkıhın Fıkhu'l-Ekber denilen akaid (kelam), muamelat ve ukûbâtla ilgilenen alanın ayrışmasıyla ortaya çıktığını söylemek de mümkündür.

Hayatın içinde sorunlara daima çözüm aramaya çalışan fıkıh, Kur'ân'daki fikhi ayetlerden istimdatta bulunmuş, bunu da fikhi tefsir hareketiyle perçinlemiştir. Bunun öncülüğünü Hz. Peygamberden sonra sahabe yapmıştır. Sahabe bilgi, görgü ve anlayışı ölçüsünde, baş gösteren sorunlara Kur'ân ve sünneti rehber edinerek çözüm yolu bulmaya çalışmıştır. Bu makalede yukarıda ifade edildiği üzere sahabenin, Hz. Peygamber sonrası sorunlara çözüm sadedinde ilgili ayetlerin tefsirinde sahip olduğu fikhi yönelimden ve buna kaynaklık eden görüş farklılıklarından söz edilecektir. Bu görüşler fıkıhın usulüne ve furuuna kaynak teşkil etmesi bakımından önemlidir.

### 1.1. Usul ile İlgili Meseleler

Sahabenin Kur'ân'ı anlama çabası fıkıh usulünün temelini oluşturacak mahiyet arz etmektedir. Usulün bunun üzerine bina edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim daha sonra toplumsal meselelere çözüm üretme peşinde olan fıkıhın nasıl olması gerektiğine bidayette verilen hükümler veya yapılan ichtihadlar<sup>22</sup> esas oluşturmaktadır. Bunlar, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, Mekki-Medeni, esbâbu'n-nüzûl vb. Kur'ân ilimleri veya usulle ilgili konularda yoğunlaşmaktadır. Burada hepsine yer vermek makalenin sınırlarını aşacağından ve her birisi müstakil bir çalışma konusu olabileceğinden bazılarına yer verilecektir. Bunları ana hatlarıyla aşağıda belirtilen şekillerde tasnif etmek ve anlamak mümkündür.

#### 1.1.1. Lafzi İhtilafların Ayrımında Sahabe

Kur'ân'ın nüzûlüne şahitlik eden sahabe nesli Kur'ân'ı anlama noktasın-

<sup>20</sup> Faruk Beşer, "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi", *Usul: İslâm Araştırmaları* 5/1, (2006): 38.

<sup>21</sup> Selim Türcan- Süleyman Gezer, "Fikhi Tefsir Geleneği", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar I*, ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 185.

<sup>22</sup> Geniş bilgi için bk. Adnan Memduhoğlu, *Sahabenin İctihad Anlayışı* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008).

da öncülük etmiş aynı zamanda bu konuda azami gayret göstermişlerdir. Sahabe bu derin anlayış ve kavrama hususunda eşit olmadığı gibi bireysel farklılıklar dolayısıyla da ayetleri farklı anlayabilmekteydi.<sup>23</sup> Bu husus dilsel anlayışta, hüküm istinbatında yoğun olarak kendini hissettirmiştir. Aşağıda buna yer verilecektir.

#### 1.1.1.1. Hakikat- Mecaz İhtimali

Kur'ân-ı Kerim Araplara ve Arap diline meydan okumuş eşsiz mu'ciz bir kitaptır. İndiği dönemde herkesin aynı anlama kapasitesine sahip olmaması sebebiyle lafızları hakikat-mecaz ilişki üzerinde anlaşılabilmiştir. Bu da fıkhi olarak farklı yorumların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Buna şu ayetin anlaşılmasını delil olarak göstermek mümkündür. Ayette "Oruç tuttuğunuz günlerin gecesi kadınlarınıza yaklaşmanız size helal kılındı, onlar sizin örtünüz, siz de onların örtülerisiniz. Allah, nefsinize güvenemeyeceğinizi biliyordu, bu sebeple tevbenizi kabul edip sizi affetti; artık onlara yaklaşabilirsiniz. Allah'ın sizin için takdir ettiğini dileyin. Tan yerinde, beyaz iplik siyah iplikten sizce ayırt edilinceye kadar, yiyeğin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mescitlerde itikafa çekildiğinizde kadınlarınıza yaklaşmayın. Allah insanlara yasaklardan sakınsınlar diye ayetlerini böylece apaçık bildirir." (Bakara 2/187) buyrulmaktadır. Rivayette geçtiği üzere Adiy b. Hatim ayette geçen *siyah iplik ve beyaz iplik* ifadelerini hakiki manada kullanıldığını düşünerek siyah ve beyaz ipliği birbirine bağlamış; ortalık ağarıp birbirinden ayır edilecek zamana kadar beklemiştir. Bunu Hz. Peygambere anlatınca Resulullah da ona tebessüm etmiş buradaki *beyaz iplikten* kastın gündüzün aydınlığı; *siyah ipliğin* de gecenin karanlığı olduğunu bildirmiştir.<sup>24</sup>

Orucun başlama zamanını, imsakı tayin etme konusunda sahabeden gelen diğer rivayetlerden de anlaşılacağı üzere siyah ipliğin fecri kazibe beyaz ipliğin fecr-i sadıka delalet ettiği görülmektedir. Ayrıca *beyaz iplik* güneş doğmadan önceki aydınlık şeklinde de anlaşılmıştır.<sup>25</sup> Bu da orucun başlama vaktini gösterdiği gibi sabah namazının başladığı vakti de göstermektedir. Netice itibarıyla sahabeden kimisi bunu hakiki kimisi de karine dolayısıyla mecazi manada anlamışlardır.

<sup>23</sup> Muhammed b. İdris eş-Şafii, *el-Umm*, thk. Rıf'at Fevzi Abdulmuttalib (Mansura: Daru'l-Vefa, 2001), 8: 514; Muammer Arangül, *İmam Şafii'nin İmam Malik Eleştirisi* (Konya: Hikmetevi Yayınları, 2017), 215.

<sup>24</sup> Buhari, "Savm", 16; Muslim, "Sıyâm", 8; Ebu Davud, "Savm", 18; Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 3: 250-251.

<sup>25</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 3: 250-251.

### 1.1.1.2. Umum- Husus İhtilafı

Arap dilinin bir özelliği de birçok anlamı olan umumi lafızları barındırmasıdır. Bu lafızlar bazı karinelerle hususi anlamlar ifade edebilir. Sahabe arasında lafzın umum veya husus bildirmesi ayetin farklı anlaşılmasına neden olmuştur.

Kur'an-ı Kerim'de "Kadınlarınızdan ay hali görmekten kesilenler ile henüz ay hali görmemiş olanların iddetleri hususunda şüpheye düşerseniz, bilin ki, onların iddet beklemesi üç aydır; hamile olanların iddeti, doğurmaları ile tamamlanır. Allah, buyruğuna karşı gelmekten sakınan kimseye işinde kolaylık verir." (Talak 65/4) buyrulmaktadır. Ayette yer alan *hamile olanlar* ibaresi boşanmış hamile kadın ve kocası ölmüş kadın anlamına gelebileceği gibi sadece boşanmış kadına da delalet etme ihtimali vardır.<sup>26</sup> Sahabeden Ubey b. Ka'b ve İbn Mes'ud ayeti umum anlamına hamledeyerek hükmün kocası ölmüş kadın hakkında olduğunu bildirmişlerdir. İbn Mes'ud Talak Suresinin Bakara Suresi 234. ayetinden sonra indiğini bildirerek bu ayetin hükmünün tahsis veya nesh edildiğini bildirmektedir.<sup>27</sup> Ubey b. Ka'b'dan gelen rivayette şöyle denmektedir: Ayet nâzil olduğunda Hz. Peygamber'e: "Bu kocası ölen ve boşanan hamile kadın mıdır?" diye sordum. O da bana: "Evet" cevabını verdi."<sup>28</sup>

Sahabeden Hz. Ali ve İbn Abbas söz konusu ayetin sadece boşanan hamile kadınlarla ilgili olduğunu, kocası ölen hamile kadınların iki müddetin en uzun olanını beklemesi gerektiği görüşündedirler.<sup>29</sup>

Netice itibariyle sahabeden ayeti hem umumi manasına hamledenler olduğu gibi hususi anlam ifade ettiği görüşünde olanlar da vardır.

### 1.1.1.3. Lafzın Müşterek Olması

Arap dilinde müşterek birçok lafız vardır. Bunun sebebi Arap kabilelerinin bir lafzı farklı manalarda kullanması ve sonraki nesillere hangi kabile tarafından hangi mana için konduğu zikredilmeksizin intikal etmesi olabileceği gibi, bir lafzın, iki farklı mananın ortak noktasını oluşturan bir anlam için konulmuşken zamanla bu ortak mananın unutulup o iki mana-

<sup>26</sup> Ahmed b. Muhammed b. Seleme et-Tahavi, *Ahkâmu'l-Kurani'l-Kerim*, thk. Saduddin Ünal (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 2: 331-341.

<sup>27</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 23: 56-57; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzi, *Zadu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir* (Beyrut: Mektebu'l-İslami, 1984), 8: 293-294.

<sup>28</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 23: 56-57; İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-Mesir*, 8: 293-294.

<sup>29</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 23: 56-57; İbnü'l-Cevzi, *Zadu'l-Mesir*, 8: 293-294.

<sup>29</sup> Tahavi, *Ahkâmu'l-Kurani'l-Kerim*, 2: 331-341.

dan her biri için kullanılır hale gelmesi de olabilir.<sup>30</sup> Ayrıca bu husus Arap dilinin bir özelliği olan Ezdâddan kaynaklanmaktadır.<sup>31</sup> Kelimenin birçok anlam ihtiva etmesi sahabe arasında görüş farklılıklarına neden olmuştur.

Kur'ân'da birçok müşterek lafız bulunmaktadır. Kelimedeki iştirak çok anlamlılık, ezdâd gibi sebeplere dayanmaktadır. Ezdâda örnek olarak Tekvîr Sûresi'nde "Kararmaya yüz tuttuğunda geceye and olsun." (Tekvîr 81/17) ayetinde geçen *as'ase* kelimesinin gecenin gelmesi, zifiri karanlığı çökmesi (ikbal), karanlığın çekilmesi *idbar*<sup>32</sup> anlamlarının verilmesi gösterilebilir.

Müşterek lafızlar farklı olarak anlaşılabilirdiği için farklı hükümlerin ortaya çıkmasına da yol açmıştır. Kur'ân'da ezdâddan olan *kuru'* kelimesi buna örnek teşkil etmektedir. Ayette "Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler." (Bakara 2/228) buyrulmaktadır. Ayette geçen *kuru'* kelimesi hem temizlik hem hayız anlamına gelmektedir. Bundan dolayı sahabe farklı görüşler belirtmiştir.

Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ud, İbn Abbas kelimenin hayız anlamına geldiğini belirtmişlerdir.<sup>33</sup> Öte yandan Hz. Aişe, Zeyd b. Sabit ve Abdullah b. Ömer kelimenin hayız değil temizlik anlamında olduğu görüşündedirler.<sup>34</sup> Hz. Ali ise kadın gusletmedikçe adamın karısını alma hakkına sahip olduğunu, eşine dönebileceği kararını vermiştir.<sup>35</sup> Zeyd b. Sabit karısını bir veya iki talakla boşayan adam hakkında kadının üçüncü hayız dönemine girdiği anda adamın eşine dönme hakkı olmadığı hükmüne varmıştır.<sup>36</sup>

Sahabe arasındaki farklı görüşler Arap dilindeki ezdâd denilen lafızların birbirine zıt anlamlar ifade etmesinden kaynaklanmaktadır. Kelimenin temizlik veya hayız anlamı taşıması daha sonra ekolleşen Hanefi ve Şafii fakihleri arasında ihtilafa sebep olmuştur. Hanefiler kelimenin hayız, Şafiiiler de temizlik anlamında olduğu görüşünü benimseyerek hükmü bu doğrultuda vermişlerdir.<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Ferhat Koca, "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 33: 173.

<sup>31</sup> Ezdâdla ilgili geniş bilgi için bk. Abdulmuttalip Arpa, *Kur'ân'da Ezdâd* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2014).

<sup>32</sup> Celaluddin es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsir bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Hicr, 2003), 15: 272-273.

<sup>33</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 4: 88-93.

<sup>34</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 4: 95.

<sup>35</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 4: 94.

<sup>36</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 4: 97.

<sup>37</sup> Muhammed Alî es-Sabunî, *Revâiu'l-Beyân Tefsiru Ayâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân* (Dımaşk: Mektebetu'l-Gazzalî, 1980), 1: 328.



## 1.2. Furu' ile İlgili Meseleler

Sahabenin Kur'ân'ı anlama çabası furû-i fikhın ilk nüvelerini oluşturmaktadır. Fikhın usulden ayrı ikincil olarak ele alınan konularını içeren kısmı furu fikhı olarak adlandırılmaktadır. Genel olarak ibâdât, muâmelât, ukûbat şeklinde tasnif edilen furu fikhın içinde idare, anayasa, mali hukuk, devletler arası hukuk, yargılama, ahval-i şahsiyye gibi başlıklar bulunmaktadır.<sup>38</sup> Buna aşağıda bazı örnekler verilecektir.

### 1.2.1. İbâdât

İbâdât, mükellefin Allah ile olan ilişkilerini düzenleyen fıkhi alanı oluşturmaktadır. İbadetler dünyevi bir amaç güdümeden uhrevi karşılığı beklenerek yapılan amellerdir. Allah'ın rızasını elde etmeyi amaçlamaktadır.<sup>39</sup> Sahabe tefsirinde ibadetlerle ilgili yorumlara sıkça rastlanmaktadır. Bunlara şunlar örnek verilebilir. Kur'ân'da "Sayılı günlerde olmak üzere oruç size farz kıldı. Sizden her kim hasta yahut yolcu olursa (tutamadığı günler kadar) diğer günlerde kaza eder. (İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakir doyumu kadar fidye gerekir. Bununla beraber kim gönüllü olarak hayır yaparsa, bu kendisi için daha iyidir. Eğer bilerseniz (güçlüğüne rağmen) oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır." (Bakara 2/184) buyrulmaktadır. Ayette geçen yolcunun oruç tutup tutmayacağı konusunda sahabe arasında ihtilaf vardır. Ebu Hureyre yolcunun oruç tutmayacağı görüşünderken, Hz. Aişe, Hamza b. Amr el-Eslemî'nin: "Ya Resulullah yolcuyken oruç tutayım mı? Dilersen tut, dilersen tutma" hadisine dayanarak dilerse tutabileceği dilemezse tutmayabileceğini savunmaktadır. Ebu Said el-Hudri, İbn Abbas, Enes b. Malik, Cabir b. Abdillâh, Ebu'd-Derda Hz. Peygamberin yolcuyken oruç tuttuğunu, dolayısıyla tutmanın farz olduğu görüşündedirler. Yine onlardan nakledilen aksi görüşler de vardır. Buna göre yolcunun oruç tutmama ruhsatı vardır. Tutmaması tutmasından daha hayırlı görülmüştür.<sup>40</sup> Burada ayet anlaşılırken Hz. Peygamberden nakledilen rivayetlere dayanılarak yorumlanmakta, ruhsat veya azimet bunun etrafında şekillenmektedir.

<sup>38</sup> Ahmet Akgündüz, "Furu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13: 229.

<sup>39</sup> Bilal Aybakan, "Furu' Fikh Sistematiği Üzerine", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2006): 9.

<sup>40</sup> İmaduddin b. Muhammed et-Taberi (İlkiya el-Herrasi), *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1983), 1: 68-69; Huseyn b. Mes'ud el-Beğâvi, *Meâlimu't-Tenzil*, thk. Muhammed Abdullâh – Usman Cum'a- Süleyman Muslim (Riyad: Daru Taybe, 1989), 1: 196-197.

Kur'ân'da "Haccı ve umreyi Allah için tamamlayın." (Bakara 2/196) buyrulmaktadır. Ayette ifade edildiği üzere umrenin farz olup olmadığı sahabe arasında ihtilafa neden olmuştur. Hz. Ali, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer umrenin hac gibi farz olduğunu bildirirken<sup>41</sup> İbn Mes'ud umrenin nafile bir ibadet olduğunu söylemektedir.<sup>42</sup> İki görüş incelendiğinde umreyi hac gibi farz görenler olduğu gibi görmeyen sahabiler de mevcuttur. Fıkhi mezhepler bu iki görüşten hareket etmişlerdir. Şafii ve Hanbelilere göre hayatta bir kez umre yapmak farz, Malikiler ve Hanefilerin çoğu müekked sünnet olduğu görüşündedirler.<sup>43</sup> Bundan dolayı sahabenin fıkhi yorumunun mezheplerin içtihadına yansıdığını söylemek mümkündür.

### 1.2.2. Muâmelât

Mükellefin Allah ile olan ilişkilerini düzenleyen fıkıh kuralları ibâdât alanını, onun diğer bireylerle ve toplumla (devlet) olan ilişkilerini de muamelat alanı oluşturmaktadır. Bu ayrımlar yapılırken Allah-kul arasındaki ilişkiyi göz ardı etmemektedir.<sup>44</sup> Sahabe fert ile toplum arasında meydana gelen sorunlara çözüm sadedinde örnekler sunmuş, böylelikle fıkhi kuralların tanzim edilmesine imkân sağlamıştır. Burada sahabenin fıkhi tefsir yönelimine, fūrû-i fıkıhın muamelatla ilgili alanına kaynak oluşturan birkaç örnek verilecektir.

#### 1.2.2.1. Fethedilen Toprakların Ganimet Olarak Paylaşılması

Hz. Peygamberin vefatından sonra Kur'ân'ı anlama ve yorumlama ameliyesi hızlı bir şekilde devam etmekteydi. Bu karşılaşılan problemlere Kur'ânî çözüm arayışından kaynaklanmaktaydı. Nitekim bu konuda Hz. Ömer'in ictihadları büyük bir yer teşkil etmektedir. Onun anlayışı başlı başına bir çalışma konusu olup bununla ilgili geniş bir kitabiyât da mevcuttur.<sup>45</sup> Burada onun Kur'ân'ı derin anlayışına ve fıkhi yönelişine örnek verilecektir. Ayeti kerimede "Eğer Allah'a ve hakkı batıldan ayıran o günde, iki topluluğun karşılaştığı günde kulumuza indirdiğimize inanıyorsanız, bilin

<sup>41</sup> Beğâvi, *Meâlimu't-Tenzil*, 1: 217.

<sup>42</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 3: 336.

<sup>43</sup> Abdurrahman el- Cezerî, *el-Fıkhu ala Mezahibi'l-Erbaa* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1: 615; Mehmet Boynukalın, "Umre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42: 151.

<sup>44</sup> Aybakan, "Fūrû'Fıkıh", 8.

<sup>45</sup> Bk. Muhammed Revvas el-Kal'acî, *Mevsuatu Fıkhu Umar b. Hattab* (Beyrut: Daru'-Nefais, 1989); Ali Osman Gezgin, *Özgün Bir Kur'ân Yorumu: Hz. Ömer Örneği* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009); Gökhan Atmaca, *Hiz. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011).

ki, ele geçirdiğiniz ganimetin beşte biri Allah'ın, Peygamber'in ve yakınlarının, yetimlerin, düşkünlerin ve yolcularındır. Allah her şeye Kadir'dir." (Enfâl 8/ 41) buyrulmaktadır.

Ayette savaştan ganimet olarak alınan herhangi bir şeyin beşte birinin mutlaka Allah'ın, Peygamberinin, yakınlarının, yetimlerin, düşkünlerin ve yolcuların olduğu bildirilmiştir.<sup>46</sup> İbn Abbas'tan nakledildiğine göre savaşta elde edilen ganimet beşe bölünürdü. Beşte dördü savaşanlara verilir, beşte biri ise tekrar dörde bölünürdü. Biri Allah'a ve Resulüne tahsis edilirdi. Bu pay, Resulullah'ın akrabalarına verilirdi. Resulullah bu beşte birden hiçbir şey almazdı. Kalanın dörtte biri yetimlere, dörtte biri yoksullara ve dörtte biri de yolda kalmışlara verilirdi. Allah için ayrılan pay Kabe'ye, Resulullah'ın payı hayatta sarf ettiği şekilde Müslümanların maslahatına veya devlet başkanın yetkisi dahilinde istediği yere, akrabalara ait olan kısım Haşim oğulları ve Muttalib oğullarına<sup>47</sup>, muhtaç Müslümanlara ve yolda fakir düşenlere verilmek üzere pay edilmekteydi.<sup>48</sup>

Fetihlerden sonra ganimet olarak ele geçen topraklar sahabe mücahitler arasında paylaşılmak istenmişti. Fatihler Hz. Ömer'den ganimetlerin beşe ayrılmasını, kendilerine beşte dörtlük kısmın dağıtılmasını, kalanın da beytülmale verilmesini talep etmişlerdi. Hz. Ömer bu isteği reddetmiş; fethedilen arazileri sahiplerine bırakmış, arazi sahiplerini haraca bağlamış ve cizye vermekle mükellef kılmıştır. Buna gerekçe olarak "Ey inananlar! Onların mallarından, Allah'ın Peygamberine verdiği şeyler için siz ne at ve ne de deve sürdürünüz; fakat Allah peygamberlerine, dilediği kimselere karşı üstünlük verir. Allah her şeye Kadir'dir." (Haşr 59/6) ayetini delil göstererek Nadir oğullarından alınan malların, yüce Allah'ın, Müslümanlar tarafından onlar üzerine herhangi bir at ve deve sürülmeksizin Resulüne vermiş olduğu feyler olduğunu, bu ganimetlerin, Hz. Peygambere ait olduğunu belirtmiştir. Bu feyden Hz. Peygamberin bir yıllık harcamalarını ayırdığını, geri kalanı ise, savaş için ata ve silaha, Allah yolunda savaş hazırlığı olmak üzere harcadığını delil göstererek toprakların dağıtılmasına izin vermemiştir.<sup>49</sup> Ayrıca Hz. Ömer mal ve servetin tekelleşmesini önlemek,<sup>50</sup> gelecek kuşaklara miras bırakmak için böyle bir yol izlemiştir. Sahabe de bu konudaki Hz. Ömer'in

<sup>46</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 9: 184-200.

<sup>47</sup> Haşimoğulları ve Muttaliboğullarının ganimetteki payı hakkında farklı bir değerlendirme için bk. Muammer Arangül, "Kirin Zekâta Nisbeti ve Bunun Fikhî Yansımaları", *Bilimnâme* 38 (Ekim 2019): 620-623.

<sup>48</sup> Taberi, *Câmiu'l-Beyân*, 11: 184-200; Kadı Beydavi Nasiruddin Abdullah b. Umar b. Muhammed, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil* (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, ts.), 3: 60.

<sup>49</sup> Kurtubi, *el Cami' li Ahkâmi'l Kur'ân*, 10: 25.

<sup>50</sup> Bk. Haşr, 59/7.

içtihadına muvafakat etmiştir.<sup>51</sup> Neticede ganimetin beşte birini Allah için ayırmak, onu da beş hisseye ayırıp geri kalanı belirtilen beş gruba taksim etme, ganimetlerin Allah ve resulüne aidiyeti gibi hususlar, onların kamu yararına harcanması<sup>52</sup> gerektiği şeklinde anlaşılmış, Hz. Ömer de bunun öncülüğünü yaparak ayeti maksadına uygun bir biçimde yorumlamıştır. Burada Hz. Ömer'in meseleye yaklaşımının fıkhi tefsire yöntem olarak kaynaklık ettiğini söylemek mümkündür.

#### 1.2.2.2. Kelâle

Sahabe, hakkında Kur'ân ve Sünnette bilgi sahibi olmadığı konuları tefsir etmeye her ne kadar sıcak bakmasa da bunu yapmıştır. Gerek idarecilik bakımından yetkinlikleri gerekse şahsi yetenekleri yönüyle temeyyüz eden sahabiler rey ile yorum yapmışlardır. Buna Hz. Ebubekir'in kelâle konusunda yaptığı yorumu örnek verebiliriz.

“Eğer bir erkek veya kadına kelâle yollu (çocuğu ve babası olmadığı halde) varis olunuyor ve bunların ana-bir erkek veya bir kız kardeşi bulunuyorsa, her birine edilen vasiyetten veya borçtan arta kalanın altıda biri düşer; ikiden çoksalar, üçte birine, zarara uğratılmaksızın ortak olurlar. Bunlar Allah tarafından tavsiye edilmiştir. Allah bilendir.” (Nisâ 4/12) ve “Senden fetva isterler de ki: “Allah size ikinci dereceden mirasçılar hakkında fetva veriyor: Şayet çocuğu olmayıp bir kız kardeşi bulunan kimse ölürse, bıraktığının yarısı kız kardeşe kalır. Fakat kız kardeşinin çocuğu yoksa kendisi, ona tamamen varis olur. Eğer iki kız kardeş kalmışsa, bıraktığının üçte ikisi onlardır. Eğer mirasçılar erkek ve kadın kardeşlerse, erkeğe, iki dişinin hissesi kadar vardır. Doğru yoldan saparsınız diye Allah size açıklıyor. Allah her şeyi bilir.” (Nisâ 4/176) buyrulmaktadır.

Ayette geçen kelâle konusunda bilgi sahibi olmadığını söyleyen Hz. Ebubekir yine de ayeti şu şekilde yorumlamıştır. Nisâ Sûresi'nin başında nâzil olan ayet ferâiz hakkındadır. Allah Teâlâ bu ayeti, çocuk ve baba hakkında indirmiştir. İkinci ayeti koca, kan, ana bir kardeşler hakkında indirmiştir. Nisâ Sûresi'nin sonundaki ayeti ise; babadan ve anadan kız ve erkek kardeşler hakkında indirmiştir. Enfâl Sûresi'nin sonundaki ayeti ise, asabe yoluyla akrabalıkları olanlardan Allah'ın kitabında bazısı bazısından üstün tutulan akrabalar hakkında indirmiştir. Kelâle babası ve çocuğu

<sup>51</sup> Ebu Bekr Ahmed b. Alî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Femhavi (Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1992), 5: 319.

<sup>52</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.), 4: 279.

olmadan ölen kimsedir.<sup>53</sup> Görüldüğü üzere Hz. Ebubekir kendi bilgi ve görgüsü dahilinde Kitap ve Sünnete dayanarak ayetlerden hüküm çıkar-  
mış, meseleyi çözüme kavuşturmuştur.

### 1.2.3.Ukûbat

Sahabe İslam hukukunun önemli kategorilerinden birisi olan ve şer'î olarak belirlenmiş yahut yetkililerin takdirine bırakılmış bütün cezaları ifa-  
de eden, içerisinde, had, kısas, tazîr cezaları yer alan ukûbât<sup>54</sup> konularında  
çeşitli hükümler vermiştir. Sahabe karşılaştığı durumları kitap ve sünnetin  
süzgecinden geçirerek hayata tatbik etmekteydi. Herkesin anlama ve kav-  
rama potansiyeli farklı olduğu için kimi zaman yanlışlara düşülebilmekteydi.  
Bu yanlıştan dolayı gereken cezai müeyyideler yetkili kişiler tarafından  
infaz edilmekteydi. Nitekim Hz. Ömer halifeliği döneminde Kudame b.  
Maz'un'u Bahreyn'e vali olarak atamıştı. Kudame valiyken Abdulkays ka-  
bilesinin reisi Carud b. Mualla Hz. Ömer'e içki içtiğini haber vermiş ona  
had cezası tatbik etmesini istemişti. Bunun üzerine Hz. Ömer şahit istemiş,  
Ebu Hureyre'yi şahit olarak göstermişti. Ebu Hureyre onu içki içerken değil  
sarhoş ve kusarken gördüğünü söyleyince Hz. Ömer bununla yetinmemiş,  
Ebu Hureyre Hz. Ömer'e Kudame'nin karısı Hind'e meseleyi sormasını istemiştir.  
Hind bunu doğrulayınca Hz. Ömer Kudame'yi çağırıp ona had ce-  
zası vereceğini bildirmiştir. Kudame içki içse bile kendisine celde cezasının  
uygulanamayacağını belirtince Hz. Ömer bunun sebebini sormuştur. Kuda-  
me "İman eden ve iyi işler yapanlara, hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi  
işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri, sonra da hakkıyla  
sakınıp yaptıklarını, ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdirde (haram  
kılınmadan önce) tattıklarından dolayı günah yoktur. (Önemli olan inandıktan  
sonra iman ve iyi amelde sebatır). Allah iyi ve güzel yapanları sever." (Maide 5/93)  
ayetini delil getirmiştir. Bedir, Uhud, Hendek gazvelerine katılmasına rağmen Hz.  
Ömer ona ayeti yanlış tevil ettiğini söylemiş ve had cezasını infaz etmiştir.<sup>55</sup>

Hz. Peygamber döneminde içki içene sopa, ayakkabı ve elle had cezası uygulanırken,  
Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer zamanında bu ceza kırk sopa şeklinde uygulanmıştır.  
Kudame ile ilgili sahabenin görüşü sorulduğunda Hz. Ali, içki içtiğinde sarhoş  
olacağını sarhoşun saçmalayacağını, saçmalayanın da iftira atacağını, iftiracının da  
seksen değnekle cezalandırılması

<sup>53</sup> İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*, 3: 483.

<sup>54</sup> Ali Bardakoğlu, "Ceza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7: 473.

<sup>55</sup> Razi, *Mefatihü'l-Ğayb*, 12: 88; Kurtubi, *Cami' li Ahkâmi'l Kur'ân*, 8: 174.

gerektiğini söylemesi üzerine Hz. Ömer seksen değnekle cezalandırılmasını emretmiştir.<sup>56</sup> Ayet içki yasaklanmadan öncekilerin durumlarının sorulması üzerin imişse<sup>57</sup> de bunu Kudame gibi sahabiler yanlış anlamış, İbn Abbas ve Hz. Ömer'in kılavuzluklarıyla doğrusunu öğrenmişlerdir. Ayrıca had cezası 40 değnek olmasına rağmen Hz. Ali, had ve kısas cezası dışında kalan, yani naslarla belirlenmemiş, takdir ve tayini kanun koyucuya bırakılmış bulunan tazîr cezasıyla bunu seksene çıkarmıştır. Bu da sahabe arasında anlayış ve görüş farklılıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Zira herkes aynı kültür birikimine sahip değildir. Bu da ayeti yanlış anlama ihtimalini doğurmaktadır.

Sahabe arasında ukûbâtla ilgili birbirini nakzeden uygulamalardan ziyade birbirini tamamlayan hususlar göze çarpmaktadır. Bu daha çok tazîr olarak ifade edilen hükümlerde karşılaşılmaktadır. Hz. Ali'nin kırk celdeye kırk tane daha eklemesi bu kabilden görülebilir. Bu konuda örnekleri artırmak<sup>58</sup> makalenin sınırlarını aşacağından bununla yetinmek yerinde olacaktır.

### 1.3. Kıraatlerle İlgili Meseleler

Kur'ân'ın en önemli özelliklerinden birisi de farklı kıraatlerle okunabilmesidir. Yedi harf üzere indirilen Kur'ân'daki bu zenginlik sahabenin farklı kıraatler icra etmesiyle fıkhi anlamda farklı yorumların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Sahabenin kıraatlerinden sahih olanı olduğu gibi sahih olmayıp Mushaflarına ekledikleri açıklama kabilinden notları da ihtiva etmekteydi. Bu farklılıklar ayetlerin tefsirinde farklı hükümlerin çıkmasına neden olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'de "Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar, ellerinizi, başlarınızı mesh edip, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp oldunuz ise, boy abdesti alın. Hasta yahut yolculuk halinde bulunursanız yahut biriniz tuvaletten gelirse yahut da kadınlara dokunmuşsanız (cinsî birleşme yapmışsanız) ve bu halde su bulamamışsanız temiz toprakla teyemmüm edin de yüzünüzü ve (dirseklere kadar) ellerinizi onunla mesh edin. Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez; fakat sizi tertemiz kılmak ve size (ihsan ettiği) nimetini tamamlamak ister; umulur ki şükredersiniz" (Maide 5/6) buyrulmaktadır. Kıraatleri sahabeden alan kıraat imamları ayette geçen *erculikum/erculekum* ayaklarınızı lafzını hem mansub hem mecrur olarak okumuşlardır. Ayette

<sup>56</sup> Kurtubi, *Cami' li Ahkâmi'l Kur'ân*, 8: 173-174.

<sup>57</sup> Razi, *Mefatihü'l-Çayb*, 12: 88; Alauddin Alî b. Muhammed el-Hazin, *Lubâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 2: 7.

<sup>58</sup> Bk. Kurtubi, *Cami' li Ahkâmi'l Kur'ân*, 8: 173-174; Sabuni, *Revaiu'l- Beyan*, 2: 5-55.

geçen ayaklarınızı ifadesini Mansub okuyanlar ayakların yıkanması gerektiğini ve bunun farz olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Sahabenin çoğu bu görüştedir. Mecrur okuyanlar kelimeyi *biruûsiküm* kısmına atfederek ayakların mesh edilmesinin farz olduğu görüşüne varmışlardır. Sahabeden İbn Abbas ve Enes b. Malik'in bu görüşte olduğu nakledilmektedir.<sup>59</sup> Yine ayette geçen cünüp iseniz temizleniniz kısmına dayanarak Hz. Ömer İbn Mes'ud su ile yıkanmadan teyemmümle cenabetin giderilemeyeceğini, dolayısıyla farz namazını suyu bulana kadar geciktireceğini belirtmişlerdir.<sup>60</sup>

Sonuç olarak sahabenin fıkhi konulara mesned teşkil eden kıraat farklılıklarının olduğunu ve bunun yukarıda anlatılan ahkama taalluk eden hükümlere delil olduğunu söylemek mümkündür.

## SONUÇ

Sahabe Kur'an'ı anlama ve yorumlama noktasında ilk nesil olarak hem çaba göstermiş hem de onu yaşama hususunda gayret etmiştir. Kur'an'ın nüzül dönemine şahitlikleri onların bu derin anlama faaliyeti içerisinde otorite olmalarını sağlamıştır. Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an'ı anlamak ve anlam dairesinin dışına taşmamak için luğavi ve fıkhi yönelime sahip olmuşlardır. Bu bağlamda Kur'an tefsiri ameliyesinin bu iki yol üzerinde cereyan ettiği söylenebilir. Nitekim sahabenin arasında Kur'an'ı tefsir etmek herkesin yaptığı alelade bir uğraş değildir. Bu konuda ilim tahsil ve tedrisinin yanında idareci vasıflarıyla da öne çıkan sahabilerin mümtaz bir yerleri vardır. Bunlara Hz. Ömer, Hz. Ali ve tefsirde otorite kabul edilen İbn Abbas gibi sahabileri örnek vermek mümkündür. Bunlar gerek dinde tefakkuh gerekse tahannüs noktasında numune-i imtisal olmuş, tefsirlerinde ufuk açıcı yorumlarda bulunmuşlardır.

Sahabenin fıkhi yönelimi bugün şekillenmiş olan İslam hukukunun genel çerçevesini oluşturan, ibâdât, muâmelat, ukûbât konularında ilk örneği teşkil etmektedir. Bu örneklik doğrudan Kitap ve Sünnete dayalı bir hüküm çıkarma uğraşı olarak karşımıza çıkmaktadır. Sahabe bunları, Kur'an'ı anlamada derinleşme niyetiyle yapmış, yanlış yapılan tevillere âlim sahabiler kapıyı kapatarak muhtemel yanlış anlayışlara set çekmiştir. Sahabenin fıkını bu anlamda bir tefakkuh ameliyesi olarak görmek mümkündür.

<sup>59</sup> Abdulhak b. Çalib b. Atiyye el-Endelusi, *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri Kitabî'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 2: 163.

<sup>60</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 2: 163.



## KAYNAKÇA

- Abdulgazi, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Daru'l Kutubi'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Akgündüz, Ahmet. "Füru", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Arangül, Muammer. "Kirin Zekâta Nisbeti ve Bunun Fıkhî Yansımaları". *Bilimname* 38 (Ekim 2019): 593-638.
- Arangül, Muammer. *İmam Şafî'nin İmam Malik Eleştirisi*. Konya: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Arpa, Abdulmuttalip. *Kur'ân'da Ezdâd*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2014.
- Atmaca, Gökhan. *H. Ömer'in Kur'ân Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Aybakan, Bilal. "Füru' Fıkıh Sistematiği Üzerine". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2006/2): 5-32.
- Bağdadî, Ahmed b. Ali b. Sabit Hatib. *el-Fâkih ve'l- Mutefakkih*. Riyad: Daru İbnu'l-Cevzi, 1996.
- Bardakoğlu, Ali. "Cezâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Beğavî, Huseyn b. Mes'ud. *Meâlîmu't-Tenzil*. Thk. Muhammed Abdullah – Usman Cum'a- Süleyman Muslim. Riyad: Daru Taybe, 1989.
- Beşer, Faruk. "Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi". *Usul: İslâm Araştırmaları* (Ocak-Haziran 2006): 33-62.
- Boynukalın, Mehmet. "Umre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sadık Femhavi. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, 1992.
- Cezerî, Abdurrahman. *el-Fıkhu ala Mezâhibi'l-Erbaa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *el-Musnedu'l-Cami'*. Beyrut: Daru'l-Beşairi'l-İslamiyye, 2013.
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.
- Endelusî, Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf. *Bahru'l-Muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcud- Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Funeysan, Suud b. Abdullah. *Merviyatu Ummu'l-Mu'minin Aişe fi't-Tefsir*. Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 1992.
- Gezgin, Ali Galip. *Özgün Bir Kur'ân Yorumu*: Hz. Ömer Örneği. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Gül, Ahmet. "Sahabe Tefsirinde Luğavi Yönelim". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Aralık 2016): 175-186.
- Hazin, Alaaddin Ali b. Muhammed. *Lubâbu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Atıyye el-Endelusî, Abdulhak b. Ğalib. *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsiri Kitabi'l-Azîz*.

- Thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said. *Ashabu'l-Futya mine's-Sahâbeti ve't-Tabiîn*. Thk. Seyyid Kesrevi Hasen. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Kesir, İsmail. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim*. Thk. Sami b. Muhammed Seleme. Riyad: Daru Taybe, 1999.
- İbnu'l- Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyub. *İ'lâmu'l-Muvakkiîn an Rabbi'l-Âlemin*. Cidde: Daru İbn Cevzi, 1423/2002.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zadu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Mektebu'l-İslami, 1984.
- Kadı Beydavî, Nasiruddin Abdullah b. Umar b. Muhammed. *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*. Beyrut: Daru İhyai Turasi'l-Arabi, ts.
- Kal'acî, Muhammed Revvas. *Mevsuatu Fıkhu Umar b. Hattab*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 1989.
- Kiyâ el-Harrâsî, İmaduddin b. Muhammed et-Taberi. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Koca, Ferhat. "Müşterek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Kurtubi, Şemsuddin Ebi Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el Câmî' li Ahkâmi'l Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006.
- Memduhoğlu, Adnan. *Sahabenin İctihad Anlayışı*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2008.
- Molla Husrev. *Miratu'l-Usul*. Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Usmaniyye, 1321/1903.
- Razî, Fahrudin Muhammed b. Umar. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Sabunî, Muhammed Ali. *Revâiu'l- Beyân Tefsîru Ayâti'l-Ahkâm mine'l-Kur'ân*. Dımaşk: Mektebetu'l-Gazzalî, 1980.
- Suyuti, Celaluddin. *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Kahire: Hicr, 2003.
- Şafii, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. Thk. Rif'at Fevzi Abdulmuttalib. Mansura: Daru'l-Vefa, 2001.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turki. Kahire: Hicr, 2001.
- Tahavî, Ahmed b. Muhammed b. Seleme. *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerim*. Thk. Saduddin Ünal. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Türcan, Selim-Gezer, Süleyman. "Fıkhi Tefsir Geleneği". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar I*. Ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak. 185-204. Ankara: Otto Yayınları, 2013.

## Âhâd Haberinin Reddedildiği Durumlar -Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1084) Örneği-

*Rejecting The Ahad News -Abu Ishaq al Shirazi (d. 476/1084) Example-*

**Ahmet ÖZDEMİR**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor Dr, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Hadith  
Şırnak, Turkey  
ozdemirahmet73@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-7281-0916>

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 23 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 30 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 10 **Sayı / Issue:** 23 **Sayfa / Pages:** 508-527

**Atıf / Cite as:** Özdemir, Ahmet. "Âhâd Haberinin Reddedildiği Durumlar -Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1084) Örneği- [Rejecting The Ahad News -Abu Ishaq al Shirazi (d. 476/1084) Example-]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 508-527.  
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.610105>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye  
(Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

**Öz**

İmam Şâfiî'den (ö. 204/820) sonra fıkıh usûlü sahasında eser yazan ilk Şâfiî âlimlerden birisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî'dir (ö. 476/1084). Farklı alanlarda birçok eser telif eden Şîrâzî'nin fıkıh usûlüyle alakalı *et-Tebîsîra fi usûli'l-fıkh*, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh* ve *Şerhu'l-Lüma'* adlı üç eseri bulunmaktadır. Nizamiye Medresesinin ilk hocalarından olan Şîrâzî, özellikle mezhepler arası hilaf konularını çok iyi bilen bir âlimdir. Mâverdi (ö. 450/1058), Şîrâzî ile karşılaşmış bir konu hakkında onun görüşünü dinledikten sonra; "*Şayet İmam Şâfiî, Şîrâzî'yi görseydi onunla iftihar ederdi*" diyerek onun ilmini takdir etmiştir. Şîrâzî yazmış olduğu fıkıh usûlü eserlerinde daha çok mezhepler arası ihtilafı konuları işlemekle beraber, eserinin kitâbu'l-ahbâr bölümünde hadis ilmiyle alakalı mütevâtir ve âhâd haberin hüccet oluşu, mürsel rivayetler, cerh ve ta'dil meseleleriyle ilgili birçok meseleyi de ele almıştır. Şîrâzî'ye göre âhâd haber, muttasıl ve sika ravilerden nakledilmiş olsa da bazı durumlarda reddedilebilir. Ona göre âhâd haberin doğruluğunu test edebileceğimiz bazı ilke ve prensipler vardır. Bu ilkelerin başında sahih akıl gelmektedir. Zira şer'i hükümler aklın zaruri olarak kabul ettiği prensiplerle çelişmez. Dolayısıyla aklın bedihi olarak kabul ettiği ilkelere muhalif olan âhâd haberin, reddedilmesi gerekmektedir. Bu çalışmamızın amacı, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'ye göre ahâd bir haberin doğruluğunu test edeceğimiz ve gerektiğinde haberi kendisine arz edeceğimiz ilke veya prensiplerin neler olduğunun tespiti olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Âhâd Haber, Mütevâtir, Kur'ân'a Arz, Akıl, Şîrâzî.

**Abstract**

Abu Isaac al Shirazi is one of the first scholars to write a book about fiqh usûlü after Şhafii. Shirazi has written a lot of books on different topics. He has three works about fiqh usûlü. Those books are *et-Tebîsîra fi usuli'l-fıkh*, *el-Lüma' fi usuli'l-fıkh* ve *Şerhu'l-Lüma'*. Shirazi was one of the first teachers of Nizamiyye Madrasah. Maverdi (ö. 450/1058), said about Shirazi: "*If Imam Şhafii had seen him, he would have been very proud*". Abu Isaac al Shirazi wrote the most controversial issues among sects in his work. However, Shirazi also discussed many problems related to the hadith science. Hadith related issues, fiqh usûlü work more "kitabul ahbar" section has worked. According to Abu Isaac al Shirazi "ahad news" is sometimes rejected. "Ahad news" should not be opposed to some principles and principles. For example, "ahad news" should not violate the basic principles of reason. Because the rules of Islam are plausible. The principles of Islamic religion are plausible. Shirazi has also identified other principles like this. Therefore, if the "ahad news" is not reasonable, it will not be accepted. The purpose of this study is to determine the principles and principles Abu Isaac al Shirazi has determined.

**Keywords:** Hadith, Ahad News, Mutawatir, Supply to the Quran, Mind, al Shirazi.

## **Extended Abstract**

Abu Isaac al Shirazi is one of the first scholars to write a book about fiqh usûlu after shafii. He was one of the first teachers of Nizamiyye Madrasah. Shirazi wrote the most controversial issues among sects in his work. However, he also discussed many problems related to the hadith science. Hadith related issues, fiqh usûlu work more "kitabul ahbar" section has worked. According to him ahad news is sometimes rejected. "Ahad news" should not be opposed to some principles and principles. For example, "ahad news" should not violate the basic principles of reason. Because the rules of Islam are plausible. The purpose of this study is to determine the principles and principles she has determined.

Abu Isaac al Shirazi criticized the views of the Mâlikî and Hanafi sect on the subject of "Ahad Haber". According to him, the sened is not enough for the accuracy of a news story. The text meaning of a news must also be correct. But how do we know the truth of a story. Ahad hadiths must follow some principles. These principles are mind, koran and ijma. Ahad news cannot be against the Quran. Because the existence of the Koran is certain. But ahad news is doubtful, not certain. The principles of reason are also certain. Therefore, ahad news should not be against the mind. However, Şirazi did not give many examples on these issues. I wonder why he did not give enough examples in this regard. or is there any hadith that is contrary to the Qur'an? Are there no hadiths that contradict the rules of reason? We don't know why Abu Isaac al Shirazi gave an example. In fact, Hanafi and Mâlikîs gave many examples on these issues. There are many examples especially in the Hanafi books. Therefore, Hanafi are more successful than Abu Isaac al Shirazi in this matter. As a result of the research it is possible to say this. Although Abu Isaac al Shirazi comes from the Shafii sect tradition. He thinks differently about it. Abu Isaac al Shirazi thinks more about this problem as his hanafi scholars. But Abu Isaac is not possible to say that he thinks exactly like them. Because they opposed the principles they set in this regard. But he could not stop thinking like them. This shows that Abu Isaac al Shirazi was influenced by previous scholars. Normally, a hadith for the Shafii scholars is enough to come by honest people. However, Abu Isaac al Shirazi thinks that hadiths should be sound in terms of text. For example, the hadith should not contradict the text with reason and the Qur'an. Abu Isaac al Shirazi's views also influenced later scholars. The most important of these scholars are the orator al-Baghdadi and the Imam Ghazali. However, they were not as brave as the scholars. In some cases they say that just like Abu Isaac al Shirazi should reject the news. These views are very important for

the science of hadith. should also say I wish Abu Isaac al Shirazi would give more examples on the subject. The fact that he gave few examples on the subject is a deficiency. But it is still success that he thinks differently from his predecessors. We would expect from ishak. Which is opposed to the mind ahad news. Which is opposed to the Qur'an ahad news. Is there such ahad news in the hadith books of sahih. It is possible to duplicate these questions. However, we could not find the answers to these questions in the books of Abu Isaac al Shirazi. We want to say that he was not as successful as his hanafi scholars.

As a result of the article it is possible to say: All ahad news according to Abu Isaac al Shirazi is not accepted. Ahad news refers to the assumption. Therefore, ah ahad news ters should not be contrary to evidence that does not express doubt. The definite proofs are rules of mind, verses of the quran, İjma, mutawatir hadiths. If ahad news contradicts these principles then ahad news is not true. Maybe ahad news later changed. Such ahad news cannot be true. because other evidence is more powerful there is no doubt in them. To understand these principles, relevant examples should be identified. For example, which ahad hadith is contrary to the Qur'an. If they are not specified these rules have no meaning. The opinions of scholars of fiqh about hadiths are important. Because they think rationally on many issues. Their opinions should be developed. Our hope this article hadith contributes to the development of hadith science in the relevant subject.

## GİRİŞ<sup>1</sup>

Âhâd, Arapçada “bir” anlamına gelen “ahad” kelimesinin çoğuludur.<sup>2</sup> Âhâd haber, bir kişinin başka bir kişiden naklettiği haber demektir. İstilahî anlamda âhâd haber ise bir ya da daha fazla kişinin birbirlerinden naklettiği ancak mütevâtir sayısına ulaşmayan haber demektir.<sup>3</sup> İlk dönemde vâhid haber kavramı, daha çok “bir kişinin getirdiği haber” anlamında kullanılmış olsa da daha sonraki dönemlerde haber-i vâhid denilince sadece bir kişinin rivayeti değil, mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber anlamında kullanılmıştır.<sup>4</sup> Dolayısıyla usûl kitaplarında “âhâd haber” ile “vâhid haber” kavramları çoğu zaman birbirlerinin yerine kullanılmıştır. muhaddisler ve fakihler, tevatür derecesine ulaşmayan bir haberi, âhâd haber kabul ettikleri için haberi nakleden ravi sayısının bir, iki, üç veya daha fazla olması arasında fark yoktur.<sup>5</sup>

Hz. Peygamber (as) ve sahâbe döneminde âhâd haberle alakalı tartışmalar ve bu tür haberle amel etmeme gibi bir problem mevcut değilken özellikle hicri ikinci asırdan itibaren yakîn ve zan gibi akli konuların İslam

<sup>1</sup> Bu makale, IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi’nde (Mardin: 21-23 Aralık 2018) sunulan “Âhâd Haberinin Reddedildiği Durumlar -Şafii Âlimlerinden Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476/1084) Örneği-” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called “The Stuation of Rejection of Ahad News -Shafi’i Scholar Abu Ishaq al Shirazi (d. 476/1084) Example-”, at a symposium called “IV. International Culture and Civilization Congress (Mardin: 21-23 December 2018)”, the content of which has now been developed and partially changed.

<sup>2</sup> İsmail b. Hamâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu’l-lûğa* (Beyrut: Dâru’l-İlim, 1987), 2: 440; Muhammed b. Muhammed el-Huseynî, *Tâcu’l-arûs* (b.y.: Dâru’l-Hidâye, ts.), 7: 376.

<sup>3</sup> Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûl* (Karaçi: Cavid Bris, ts.), 152; Ebubekir el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye* (Medine: el-Mektebetu’l-İlmiyye, ts.), 16; Tahir el-Cezâirî, *Tevcihu’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, thk. Abdulfettâh Ebu Ğudde (Haleb: el-Matbuâtü’l-İslamiyye, 1995), 1: 108; Nureddin ‘İtr el-Halebî, *Haberu’l-vâhidî’s-sahîh ve eseruhu fi’l-‘ameli ve’l-‘akide* (Dımaşk: Mecelletu’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1403), 162; Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349-352.

<sup>4</sup> Bk. Muhammed b. İdris eş-Şafî, *el-Umm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1990), 7: 287-300; Ertürk, “Haber-i Vâhid”, 14/350; Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, 16-20; Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ* (b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 112-132.

<sup>5</sup> Bk. Talat Koçyiğit, “Âhâd Haberlerin Değeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966): 15-142; Ertürk, “Haber-i Vâhid”, 14/349.



toplumunda yayılmasıyla birlikte âhâd haberin dinde delil olup olmayacağı hususu tartışılmaya başlanmıştır.<sup>6</sup> Âhâd haber zan ifade ettiği için sonraki asırlarda dinde delil olup olmadığı hususu mezhepler arasında ihtilaf konusu olmuştur. İmam Buhârî, sadık bir kişinin verdiği haberin dinde delil olduğunu ispat etmek için eserinde “*Kitâbu aḥbâri'l-âḥâd*” isminde bir bölüm açmış ve konuyu altı bâb başlığı altında incelemiştir.<sup>7</sup> Güvenilir bir yolla rivayet edilen âhâd haberin dinde delil olduğu ve onunla amel edilmesi gerektiği konusunda İslâm âlimlerinin çoğu ve özellikle hadisçiler ittifak etmişlerdir. Muhaddisler, sahih hadisi zayıfından ayırırken sadece âhâd haberlerle gelen rivayetleri konu almışlar ve “sahih hadis” sözüyle de âhâd hadislerin sahihlerini kastetmişlerdir.<sup>8</sup>

İslâm hukukçuları prensip olarak âhâd haberin hüccet olduğunu kabul etmekle beraber onların birçok hadisle amel etmedikleri bilinen bir husustur. Fukahâ, âhâd haberin kabulü ve onunla amel edilmesi konusunda sahip oldukları hukukî anlayışa göre çeşitli şartlar ileri sürmüş ve bu yönde birtakım prensipler ortaya koymuşlardır.<sup>9</sup> Hanefî mezhebine müntesip âlimlere göre âhâd haberle amel etmek için ravinin naklettiği rivayete muhalif fetva vermemiş olması, nakledilen haberin ‘umûmu’l-belvâ konusuyla alakalı olmaması ve şayet ravi fakih değilse haberin kıyas ve şer’î hükümlere muhalif olmaması gerekmektedir.<sup>10</sup> Mâlikîlere göre âhâd haberle amel için haberin Medine tatbikatına ve kesin olarak sabit olmuş şer’î ilkelere ters düşmemesi gerekmektedir.<sup>11</sup> İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise

<sup>6</sup> İmam Buhârî *Sahih*’inde bu konuyu müstakil bir kitâb başlığı altında ele almıştır. Bk. Muhammed İsmail el-Buhârî, *Sahih*, thk. Muhammed b. Zuhayr, 1. Baskı (b.y.: Tûku’n-Necât, 1422): 9: 86, “Aḥbâru’l-âḥâd”, 1-6.

<sup>7</sup> Buhârî, “Aḥbâru’l-âḥâd”, 1-6: (باب مَا جَاءَ فِي إِجَارَةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ الصُّدُوقِ فِي الْأَذَانِ، وَالصَّلَاةِ، وَالصُّومِ، وَالْفَرَائِضِ، وَالْأَحْكَامِ) İmam Buhârî’nin bu bölümde verdiği örneklerin inanç konuları değil de ibadetle ilgili olması dikkat çekicidir Bedreddin el-Aynî’ye göre, Buhârî’nin itikadî konularda örnek vermemiş olması, âhâd haberin itikadî sahada delil olmayacağı ifade etmek içindir. Bk. Bedreddin el-Aynî, *‘Umdetu’l-kârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), 13: 25.

<sup>8</sup> Ali b. Ahmed b. Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm* (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1404), 1: 108; Ertürk, “Haber-i Vâhid”, 14/351. Âhâd hadislerin sahihliğinde muhaddislerin, kendi sahihlik şartlarına ve zannı ğalibe göre karar kıldıkları hususu için bk. Mehmet Bilen, “Hadislerin Sihhatinin Tespitinde Yoruma Etkisi”, *İslam ve Yorum (Malatya, 2017)*, ed. Heyet (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 2: 573-587.

<sup>9</sup> H. Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/359.

<sup>10</sup> Bk. Pezdevî, *Usûl*, 150-182; Ebu Zeyd Abdullah ed-Debbûsî, *Takvimu’l-edille fi usûli’l-fıkh* (b.y.: Dâru Kutubî’l-İlmiyye, 2001), 170-207; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2018), 152-195.

<sup>11</sup> İbrahim Kafi Dönmez, “Amel-i Ehl-i Medîne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/21-25.

âhâd haberle amel etmek için sadece senedin muttasıl, yani hadisin sahih oluşu şartını yeterli görmüşlerdir.<sup>12</sup>

Şâfiî mezhebine müntesip âlimler içerisinde İmam Şâfiî'den sonra ilk defa fıkıh usûlü alanında eser yazan kişi Ebû İshâk eş-Şîrâzî'dir.<sup>13</sup> Aynı zamanda mezhebin önemli fıkıh kitaplarından birisi olarak kabul edilen *el-Muhezzeb* adlı eserin de sahibidir. Rivayete göre Şîrâzî ile karşılaşmış bir mesele hakkındaki görüşünü dinleyen Mâverdî (ö. 450/1058) onun gibisine rastlamadığını söylemiş ve şayet İmam Şâfiî, Şîrâzî'yi görseydi kendisiyle mutlaka iftihar ederdi, demiştir. Şîrâzî, hocası Ebû Tayyib et-Taberî'nin (ö. 450/1058) vefatı üzerine Bağdat'ta Şâfiî mezhebini temsil konumuna gelmiştir.<sup>14</sup>

Şîrâzî, Şâfiî bir âlim olmasına rağmen onun özellikle âhâd haberle ilgili görüşlerine baktığımızda Hanefî fakihlerine benzer bazı görüşler ileri sürdüğünü görmekteyiz. Şîrâzî kaleme aldığı fıkıh usûlü eserlerindeki "el-haber" bölümünde hadis ilmiyle alakalı mütevâtir ve ahâd yolla gelen bilginin değeri, ravide bulunması gereken vasıflar, cerh ve ta'dil gibi meselelere değinmiştir.<sup>15</sup> Müellif *el-Luma'* adlı eserinde "Âhâd haberinin reddedil-

<sup>12</sup> Şafii, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 370-387; Ebû Ya'la b. el-Ferrâ, *el-Udde fi usuli'l-fikh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubarekî (b.y.: y.y., 1990), 3: 859; Subhî es-Salih, *Ulûmu'l-hadis ve mustalahahu*, 15. Baskı (Lübnan: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 1984), 311.

<sup>13</sup> Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Şîraz'ın güneyindeki Firûzâbâd beldesinde doğmuştur. Bağdat'ta Ebû Tayyib et-Taberî (ö. 450/1058), Ebû Hâtim Mahmûd b. Hasan el-Kazvîni (ö. 414/1023), Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Beyzâvî, (ö. 424/1032) ve İbn Râmîn (ö. 430/1038)'den fıkıh, usul, hilâf ve cedel ilimleri tahsil etmiştir. Ebû Bekir el-Berkânî (ö. 436/1083), İbn Şâzân el-Bağdâdî (ö. 420/1029) ve Ebu'l-Ferec el-Hercuşî'den (ö.?) de hadis dersleri almıştır. İlmî kişiliğinin oluşmasında yaklaşık olarak on yılı kadar kendisine öğrencilik yaptığı hocası Ebû Tayyib et-Taberî'nin katkısı çoktur. Şîrâzî yaşadığı dönemde ilk önce Büveyhî-Abbâsî mücadelesi daha sonra ise Selçuklu-Abbâsî mücadelesine şahit olmuştur. Büveyhîler döneminde Sünnî-Şîî çatışması varken Tuğrul Bey'in Bağdat'a girip Büveyhî hâkimiyetine son vermesiyle birlikte mücadele artık Sünnî mezhepler arasındaki ihtilâf eksenine kaymıştır. Telif ve öğretim faaliyetlerini bu gerilimli ortamda yürüten Şîrâzî, çoğu zaman pek çok sosyal anlaşmazlığın çözümüne de katkı sağlamıştır. Zaman zaman kendisini mezhepler arası kavgaların ve tartışmaların içinde bulmuştur. Nizâmülmülk (ö. 485/1092) Şâfiî mezhebine özel bir alâka göstermiş ve ilmîni takdir ettiği Şîrâzî'yi müderris olarak Nizâmîye Medresesine tayin etmiştir. Şîrâzî, hayatının sonuna kadar buradaki müderrislik görevini sürdürmüştür. *et-Tenbîh* ve *el-Muhezzeb* gibi Şafii fıkıhında önemli metin kitaplarını telif etmiştir. *et-Tabsira fi usûli'l-fikh* ve *el-Lüma' fi usûli'l-fikh* gibi fıkıh usulü sahasında da önemli eserler bırakmıştır. Bununla beraber mezhepler arası hilaf ve cedel ilmiyle alakalı da önemli eserleri mevcuttur. Bk. Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakâtu's-şafiiyye* (b.y.: Dâru Hicr, 1413), 4: 215-256; Aybakan, "Şîrâzî", 39/184-186.

<sup>14</sup> Şemsuddîn ez-Zehabî, *Şiyeru a'lâmu'n-nubelâ* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 18: 452-464; Subkî, *Tabakâtu's-şafiiyye*, 4: 215-256; Aybakan, "Şîrâzî", 39/184-185.

<sup>15</sup> Ebu İshak eş-Şîrâzî, *el-Lüma' fi usuli'l-fikh* (b.y.: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 82; *Şerhu'l-Luma'*, thk. Abdulmecid Türkî (Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1988), 2: 578-662; *et-Tabsira fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1403), 289-349.

diği durumlar"<sup>16</sup> başlığı altında âhâd haberle alakalı önemli tartışmalara yer veren Şîrâzî, bu tür haberle amel etmek için haberin nakledildiği senedin muttasıl olması şartını yeterli görmemiştir. Şîrâzî'ye göre, âhâd haber sika ve zapt sahibi kişilerden rivayet edilse de bazı durumlarda reddedilir. Yani Şîrâzî'ye göre âhâd haberle amel etmek için senedin muttasıl olması yeterli değildir. Bir hadis sened açısından problemsiz olsa bile hadis metninin bazı temel ilke ve prensiplere ters düşmemesi gerekmektedir. Hadisin sahih oluşu, ancak sened ve metnin sahih olmasıyla mümkündür.<sup>17</sup>

İşte bu çalışmamızın amacı, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'ye göre ahâd bir haberin doğruluğunu test edeceğimiz ve gerektiğinde haberi kendisine arz edeceğimiz ilke veya prensiplerin neler olduğu ve hangi durumlarda âhâd haberin reddedilebileceğinin tespitine yönelik olacaktır. Ayrıca tespit edilen ilkeler, özellikle diğer usûlcülerin bu konudaki görüşleriyle mukayese edilerek değerlendirilecektir.

Şîrâzî, diğer usûlcüler gibi haberi, mütevâtîr ve âhâd olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Mütevâtîri zorunlu olarak bilinen haber şeklinde ifade etmiş, lafzi ve manevi olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Lafzi mütevâtîre, bizden önceki asırlarda yaşamış halklar, milletler ve meşhur beldeler hakkında üzerinde ittifak edilen bilgileri, örnek olarak vermiştir. İnsanlar bu tür haberler üzerine hem lafzen hem de manen ittifak etmişlerdir.<sup>18</sup> Manevi mütevâtîre ise Hz. Ali'nin cesareti veya Hâtîm et-Tâî'nin cömertliği hususunda var olan bilgileri örnek olarak vermiştir. İnsanlar arasında Hz. Ali ve Tâî'nin cesareti hakkında lafzen olmasa da manen ittifak vardır.<sup>19</sup> Şîrâzî'ye göre hem lafzi hem de manevi tevatürle gelen haber, bilgi/ilim (kesin) ifade etmektedir. Ona göre Berâhime'nin "hiçbir haberle ilim meydana gelmez"<sup>20</sup> görüşü yanlıştır. Duyu organlarıyla gelen bazı bilgiler nasıl ki ilim (kesin bilgi) ifade ediyorsa mütevâtîr haberle gelen bilgi de ilim (yakînî) ifade etmektedir.<sup>21</sup> Şîrâzî'ye göre mütevâtîr olan bir haberin ilim, yani yakînî bilgi ifade edebilmesi için kendisinde şu üç şartı barındırması gerekmektedir:

1. Mütevâtîr haberi nakleden kişiler, sayıca bir araya gelip yalan üye-

<sup>16</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 82; *Şerhu'l-Luma'*, 2: 653.

<sup>17</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 82-83; *Şerhu'l-Luma'*, 2: 573-662. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Nurullah Agitoğlu, "Şâfiî Usûlcülerin Muhtelefun Fih Olan Rivayetleri Tercih ve Yorumlama Gereççeleri -Ebû İshâk Eş-Şîrâzî Örneği-", *International Social Sciences Studies Journal* 7/48 (2019): 6046-6052.

<sup>18</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2: 569.

<sup>19</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 71; *Şerhu'l-Luma'*, 2: 569.

<sup>20</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 71; *Şerhu'l-Luma'*, 2: 569.

<sup>21</sup> Şîrâzî, bu bölümde özellikle Berâhime'nin iddialarını çürütmek için birçok delil iler sürmüştür. Bk. *el-Luma'*, 71; *Şerhu'l-Luma'*, 2: 569-571.

re ittifak etmeleri mümkün olmayacak bir çoğunlukta olmalıdır. Şîrâzî'ye göre Mütevâtir haberi nakledenlerin Müslüman olması veya söz konusu ravilerin belli bir sayıyla sınırlandırılması şart değildir.

2. Haberi nakleden sayısal çoğunluk, haberin başı, ortası ve sonunda yani senedin her tabakasında olmalıdır.

3. Haberin müşahede veya işitmeye dayalı olması gerekmektedir.<sup>22</sup>

Şîrâzî, âhâd haberi "mütevâtirin şartını taşımayan" şeklinde tanımlamıştır. Ona göre muttasıl senetle gelen âhâd haberin bir kısmı, hem ilim (kesin bilgi) hem de amel gerektirir. Diğer bir kısmı ise ilim ifade etmez, sadece amel gerektirir.<sup>23</sup> Kesin ilim/bilgi ifade eden veyahut istidlal sonucu ilim bildiren âhâd habere şu örnekler verilmiştir:

1. Allah'ın veya Hz. Peygamber'in haber vermesi.

2. Bir kişi, Hz. Peygamber'in huzurunda ve onun bilgisi dahilinde bir şey iddia edip de Hz. Peygamber o kişinin söylediklerini inkâr etmeyip onaylarsa.

3. Toplum huzurunda bir şey iddia eden ve toplumun da bunu bildiğini söyleyen kişi, toplum tarafından inkâr edilmeyip onaylanırsa.

4. Ümmetin haberini kabul ettiği kişi. Bir nevi üzerinde icma' olmuş haber.<sup>24</sup>

Şîrâzî yukarıdaki âhâd haber çeşitlerinin istidlal sonucu ilim ifade ettiğini ve onunla kesin olarak amel edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ancak maddeler halinde zikrettiği genel ilkeler ışığında bu tür âhâd haberler hakkında herhangi bir örnek vermemiştir. Dolayısıyla ilke olarak belirtilen yukarıdaki maddelerin tam olarak neye tekabül ettiğini tespit etmek zordur. Örneğin Allah'ın haber vermesi muhtemelen meleğin vahiy getirmesidir. Hz. Peygamber'in haber vermesi veya onun huzurunda cereyan eden haberi onaylaması, muhtemelen sadece sahâbe topluluğu için geçerli bir durumdur. Daha sonra gelen Müslüman toplumu için bu haberin değeri nedir açıkça belirtilmemiştir. Toplumun onayladığı veya ümmetin üzerinde icmâ' ettiği kişinin haberine de örnek verilmediği için bundan kastedilenin ne olduğu tam olarak anlaşılammaktadır. Acaba ümmetin üzerinde icma' ettiği kişinin haberinden kasıt, Buhârî ve Müslim'in *Sahihaynı* mıdır? Müellifin bunu kast ettiğini zannetmiyoruz. Çünkü birazdan belirtileceği üzere

<sup>22</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 72; *Şerhu'l-Luma'*, 2: 572.

<sup>23</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 72. Ayrıca bk. İhsan Akay, *Şafii Usûl Geleneğinde İmam Şafii'ye Muhalif Usûli Görüşler* (y.y.: Ensar Neşriyat, 2018).

<sup>24</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 72.

Şîrâzî'ye göre şu an elimizdeki sahih kaynaklarda yer alan âhâd haberler, istidlal sonucu zorunlu bilgi ifade eden haberler değildir. Bilakis bu tür haberler zan ifade etmektedir.

Şîrâzîye göre âhâd haberin diğer bir kısmı, ilim (kesin bilgi) ifade etmez. Ancak bu tür haberlerle amel edilmesi gerekmektedir. Bu tür âhâd haberlere “*sahih, sünen ve diğer hadis kitaplarında yer alan meriviyât*”<sup>25</sup> şeklinde örnek verilmiştir. Görüldüğü gibi Şîrâzî, sahih hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri, zan ifade eden ancak kendisiyle amel edilebilir âhâd haberler kategorisinde değerlendirmiştir. Bununla beraber Şîrâzî, bu tür haberler hakkında diğer âlimlerin görüşlerine de yer vermiştir. Mesela bazı âlimlere göre bu tür haberlerin kesin bilgi ifade ettiğini, hadisçilere göre senedi sağlam olan haberlerin, Nazzâm'a (ö. 231/845) göre ise başka karinelerle desteklenen bu tür haberler kesin bilgi ifade etmektedir.<sup>26</sup> Şîrâzî diğer âlimlerin farklı görüşlerini naklettikten sonra bu konuda kendi kanaatini şu şekilde belirtmiştir:

“Delil bu tür haberlerin ilim ifade etmeyeceği yönündedir. Şayet bu tür âhâd haberler bilgi ifade etseydi o halde her nübüvvet iddiasında bulunan kişileri tasdik etmemiz gerekli olacaktı... Aklen bu tür haberlerle amel etmenin delili ise şudur: Müftünün fetvasıyla ibadet etmek ve şahidin şahitliğiyle hareket etmek nasıl ki caiz ise ve akıl da bunu kabul ediyorsa âhâd yolla gelen haberlerle de amel etmek aklen mümkündür.”<sup>27</sup>

Görüldüğü üzere Şîrâzî, âhâd haberin kesin bilgi ifade etmediğini, ancak onunla amel edilmesi gerektiği hususunu aklî olarak temellendirmeye çalışmıştır. Şîrâzî'ye göre sadece aklen değil, şer'î delillere göre de âhâd haberle amel edilmesi gerekir ve bu konuda sahâbenin âhâd haberle amel etmesini, delil olarak göstermiştir.<sup>28</sup>

Şîrâzî, âhâd haberle amel etmek için haberin sened açısından muttasıl olmasını yeterli görmemiştir. Ona göre bir haber, sika ve zabt sahibi raviler tarafından nakledilse dahi, bu durum o haberin sahih olması için yeterli değildir. Hadisin hem sened hem de metin açısından sağlam olması gerekmektedir. Hadisin metin açısından sağlam olması, onun bazı ilke ve prensiplere muvafık olması demektir. Örneğin Şîrâzî'ye göre âhâd bir haber, akıl, Kur'an ve mütevâtir sünnete muhalif olmaması gerekmektedir. Zira Kur'an ve mütevâtir sünnetle nakledilen bilgiler, yakîn ifade eder ve kesindir. Âhâd

<sup>25</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 72.

<sup>26</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 72-73.

<sup>27</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 73.

<sup>28</sup> Bu konuda sahâbeden birçok delil zikredilmiştir. Geniş bilgi için bk. Şîrâzî, *el-Luma'*, 73.

haber yoluyla gelen bilgi ise şüphe ifade eder ve zannîdir. Dolayısıyla zannî olan bir bilgi, kendisinden daha güçlü olan katî bilgiye muhalif olmamalıdır. Dolayısıyla bu tür âhâd haberlerin reddedilmesi gerekmektedir. Şimdi Şîrâzî'ye göre, âhâd bir haberin hangi durumlarda reddedileceği ve bu tür haberlerin doğruluğunu test edebileceğimiz ilke ve prensiplerin neler olduğu konusuna geçebiliriz.

## 1. ÂHÂD HABERİN AKILLA ÇELİŞMESİ

Ebû İshâk'a göre âhâd haberle gelen bir bilgi, şayet akîl ilkelere ters düşerse bu durum o haberin batıl olduğunu göstermektedir.<sup>29</sup> Sika bir rivayetin rivayeti, akîl ilkelere ters olmamalıdır. Zira şer'î bilgiler akla muhalif değildir. Akıl ile şer'î hükümler, birbirleriyle uyumludur. Şîrâzî konuyu şu şekilde ifade etmiştir:

“Sika kimse, bir haberi naklettiği zaman şu durumlarda reddedilir: Onlardan birisi aklın ilkelerine muhalif olmasıdır. Teşbih hakkında nakledilen haberler gibi. Bu durumda söz konusu haberin aslının olmadığı ve batıl olduğu bilinir. Çünkü şer'î hükümler, aklın imkânsız gördüğü konularda değil de cevaz verdiği (mümkün gördüğü) alanlarda vârit olmuştur. Bir şey bu konuda gelip de tevil edilme imkânı yoksa bu haber mevzu ve yalandır.”<sup>30</sup>

Âhâd haberle gelen tüm bilgiler mi akla uygun olmalıdır yoksa itikat ve ibadetle alakalı âhâd haberler muaf mı tutulmalıdır? Mesela; namazın kılınış şekli, zamanı, rekât sayısı gibi konular aklın bileceği konular değildir. Şîrâzî bu konularda herhangi bir bilgi vermemiştir. Sadece ilkeyi belirtmekle yetinmiştir. Akla muhalif olan rivayetlere Allah hakkında teşbih ifade rivayetleri örnek vermiştir.<sup>31</sup> Şîrâzî'nin naklettiğine göre sonradan Müslüman olan bazı zındıklar şöyle demiştir: “Hadis rivayetini azaltın. Çünkü ben şer'î konularda bin rivayet uydurdum ve şimdi onları araştırıyorum. O rivayetlerden bir tanesini bulduğumda hemen yakıyorum.”<sup>32</sup> Verilen örnekten anlaşıldığı üzere sanki Şîrâzî bu ilkeyi Müşebbihe ve Mücessime'nin Allah hakkındaki iddialarını çürütmek için savunmuştur.<sup>33</sup> Dolayısıyla genel olarak Allah hakkında teşbih ifade eden ve yorumlanması mümkün olmayan rivayetlerin reddedilmesi gerekmektedir. Ancak

<sup>29</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 82.

<sup>30</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2: 653.

<sup>31</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 82; *Şerhu'l-Luma'*, 2: 653.

<sup>32</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2: 653-654; Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadîs ve'l-muhaddîsîn* (Kahira: Dâru'l-Fikr, 1378), 269.

<sup>33</sup> İlyas Üzümlü, “Mücessime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/449-450; Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156-158.



bu konuda yani aklın temel ilkelerine muhalif, sika ve zapt sahibi raviler tarafından rivayet edilmiş sahih hadis var mıdır? Böyle bir rivayet verilerek konu açıklansaydı daha anlaşılır olurdu. Ancak Şîrâzî bu konuda herhangi bir örnek vermeden sadece genel ilke ve prensibi belirtmekle yetinmiştir.

## 2. ÂHÂD HABERİN KUR'AN VEYA MÜTEVÂTİR SÜNNETE MUHALİF OLMASI

Şîrâzî'ye göre âhâd haberin arz edildiği ikinci kaynak Kur'an-ı Kerim ve mütevâtir yolla gelen sünnettir. Kitap ve mütevâtir sünnete muhalif olan ve her iki delilin arasını cem etme imkânın olmadığı bu durumda âhâd haberin ya aslı yoktur veyahut haber mensûhtur.<sup>34</sup> Kur'an'ın sübutu kat'îdir. Mütevâtir sünnetin sübutu da sayılamayacak kadar büyük bir kitle tarafından nakledildiği için kat'îdir. Dolayısıyla bu iki kaynak kesin bilgi ifade etmektedir. Âhâd haberle gelen bilgi ise zannîdir. Zannî olan haber, sübut açısından kendisinden daha güçlü olan kat'î haberlere muhalif olmamalıdır. Kur'an ve mütevâtir haberle çelişen bu tür haberler ya asılsızdır veyahut sonradan başka bir haberle nesh edilmiştir. Şîrâzî bu konuda da herhangi bir örnek vermemiştir. Sadece ilkeyi belirtmekle yetinmiştir.<sup>35</sup>

İslam dininin sübut açısından en sağlam bilgi kaynağı şüphesiz Kur'an'dır. Onun metninin sübutu, kat'îdir ve bizlere tevatüren ulaşımıştır. Kur'an'ın beyanı hükmünde olan Hz. Peygamber'in sünneti ise ekseriyetle bizlere âhâd yolla ulaşımıştır. Dolayısıyla sübut açısından Kur'an gibi kat'î değil zannîdir. Sahih bir hadisin, Kur'an'a aykırı olmaması gerektiği, prensip olarak tüm ulema tarafından kabul edilen bir ilkedir. Ancak mesele hadislerin Kur'an'a nasıl arz edileceği hususudur.<sup>36</sup> Çoğu zaman Kur'an'a muhalif gibi gözükken bir hadis, pekâlâ tevil edilebilmektedir. Ayrıca sünnetin Kur'an'a karşı beyan, tahsis, nesh ve teşri görevleri olduğu bilinen bir durumdur. Hadis metni, belli bir bilgi ve kültür seviyesine sahip insan aklî tarafından her zaman anlaşılabilir. Hadis usûlü kriterlerine göre sahih olup da Kur'an veya mütevâtir sünnetle çelişen hadislerin neler olduğu hususunda Şîrâzî herhangi bir örnek vermemiştir. Aslında benzer bir durum Şîrâzî'den sonra gelen Hatib el Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Gazzâlî (ö.

<sup>34</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 82; *Şerhu'l-Luma'*, 2: 654.

<sup>35</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 82.

<sup>36</sup> Konuyla ilgili tartışmalar bk. Ahmet Keleş, *Hadislerin Kurana Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 231-240; Selahattin Polat, "Hadislerin Kur'an'a Arzının Problemleri", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi (Sünnetin Dindeki Yeri)* (b.y.: Ensar Neşriyat, 2010), 176-178; Kamil Çakın, "Hadisin Kur'an'a Arzı Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1995): 238-262; Hüseyin Güleç, "Âhâd Haberlerin Kur'an'a Arzı", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017): 1-17.



505/1111) gibi diğer Şâfiî usûlcüler için de geçerlidir. Onlar da âhâd haberinin reddi bağlamında konuyla alakalı örnek vermeden sadece söz ettiğimiz ilkeleri benimsemişlerdir.<sup>37</sup> Halbuki Şîrâzî'den önce yaşamış veyahut onun çağdaşı olan Hanefî âlimleri konuyla alakalı daha fazla örnek vererek ilgili prensipleri tartışmışlardır. Bu örnekler arasında zekere dokunmayla abdestin bozulacağını belirten rivayeti,<sup>38</sup> Kur'an'a arz ederek reddetmişlerdir. Bir şahid ve beyyine ile hüküm verilmesi gerektiğini bildiren haberi<sup>39</sup> de "Beyyine (delil) getirmek, müddei içindir, yemin ise inkâr edenedir"<sup>40</sup> haberi de meşhur rivayete muhalif buldukları için reddetmişlerdir.<sup>41</sup>

### 3. ÂHÂD HABERİN İCMÂYA AYKIRI OLMASI

Şîrâzî'nin âhâd haberi arz ettiği diğer bir ilke ise icmâdır.<sup>42</sup> Ona göre âhâd haber yoluyla gelen bir bilgi, üzerinde icmâ edilmiş bir konuya muhalif olmamalıdır. Şayet âhâd haberle gelen bilgi, icmâya muhalif olursa bu durumda iki ihtimal söz konusudur. Ya söz konusu haber mensûhtur veyahut ahâd yolla gelen bu haberin aslı yoktur.<sup>43</sup> Çünkü Şîrâzî'ye göre ümmet, mensûh olmuş ve sahih olmayan bir konu üzerinde icmâ edemez. Yani ümmet hata üzerinde icmâ etmez.<sup>44</sup> Şîrâzî, icmâyla çelişen âhâd haberin durumunu şu şekilde değerlendirmiştir: "Ümmetin üzerinde icmâ ettiği şey malumdur ve kesin bilgi ifade etmektedir. İcmâyla sabit olan,

<sup>37</sup> Ebubekir el-Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütafakkîh*, thk. Ebu Abdurrahman Adil el-Ğerazî (Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421), 1: 353-363; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 112-132.

<sup>38</sup> Hişâm b. 'Urve, Busre bnt. Safvân'dan şu şekilde rivayet etmiştir: "Hz. Peygamber dedi ki zekerine el süren kimse, abdest alıncaya kadar namaz kılmamasın." Hadis hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, ts.), "Taharet", 61; Ebû Davud Süleyman b. el-Eş'as, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.), "Taharet", 70; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Ebu Abdillah, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), "Taharet", 63.

<sup>39</sup> İbn Mâce, "Ahkâm", 31. (عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَضَى بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ)

<sup>40</sup> Buhârî, "Şahâdât", 1; Tirmizî, "Ahkâm", 12.

<sup>41</sup> Konu hakkında daha fazla örnek için bk. Ebu Zeyd Abdullah ed-Debbûsî, *Takvimu'l-edille fi usûli'l-fikh* (b.y.: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2001); Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 359-374.

<sup>42</sup> İcma' hakkında geniş bilgi için bk. Pezdevî, *Usûl*, 239-248; Serahsî, *Usûl*, 296- 305; İbn Hazm, *el-İnkâm*, 4: 525; İbrahim Kafi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/417-431; Yunus Vehbi Yavuz, "İcma'nın Hakikati ve İslam Teşri'indeki Önemi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (3/2004): 85-112.

<sup>43</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 82.

<sup>44</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 82; Şîrâzî'nin görüşünü dayandırdığı rivayet şu şekildedir: "Allah, bu ümmeti hata üzerinde icmâ etmez." Bk. Ebubekir eş-Şeybânî, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nasuriddin el-Albânî (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1400), 1: 39; Ebû Abdullah el-Hâkim en-Nisâburî, *el-Müstadrak 'ala's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1990), 1: 199.

Kur'ân veya mütevâtir sünnetle sabit olmuş gibidir."<sup>45</sup> Şîrâzî, icmâya muhalif olduğu için reddedilmesi gereken bir haber-i vâhîde örnek vermekte sadece söz konusu ilkeyi belirtmekle yetinmektedir. Şîrâzî dönemi ve ondan sonraki Şâfiî usûlcüler de benzer bir şekilde ilgili ilkeyi belirtmekle yetinmiş ve konu hakkında reddedilen herhangi bir âhâd haberi örnek vermemişlerdir.<sup>46</sup> Diğer yandan Hanefî usûlcüleri de icmâyı gerekçe göstererek bazı âhâd haberleri reddetmişlerdir. Örneğin; "Cenaze yıkayan kişi gusül, taşıyan da abdest alsın"<sup>47</sup> ve "Abdestte besmele getirmeyenin abdesti yoktur"<sup>48</sup> rivayetleri - fıkıhçıların icmâsına muhalif olarak görüldüğü için- Hanefî âlimler tarafından reddedilmiştir.<sup>49</sup>

#### 4. HERKESİN BİLMESİ GEREKEN BİR HABERİN SADECE BİR KİŞİ TARAFINDAN NAKLEDİLMESİ

Şîrâzî'ye göre büyük bir topluluk tarafından bilinen bir haberin sadece tek bir ravi tarafından nakledilmesi durumu, o haberin aslının olmadığını göstermektedir.<sup>50</sup> Şîrâzî, büyük bir topluluk tarafından bilinmesi gereken bir meselenin sadece tek bir ravi tarafından nakledilmesini, problem olarak görmüş ve bu tür haberlerin reddedilmemesi gerektiğini belirlemiştir.<sup>51</sup> Müellifimiz konu hakkında şu misali örnek olarak vermiştir: şayet birisi "cuma günü imam minberden düştü ve boynu kırıldı"<sup>52</sup> derse olay herkesin gözü önünde cereyan etmiş olmasına rağmen sadece bir kişi haber vermiştir. Konu hakkında verilen diğer misal ise şudur: "Mecliste bir at oynamaktadır (raks etmektedir)."<sup>53</sup> Şîrâzî'ye göre örneklerde zikredildiği gibi olay bir cemaatin gözü önünde cereyan etmiş ve birçok kişi tarafından nakledilmesi gereken bu haberlerin sadece bir kişi tarafından nakledilmesi söz konusu haberlerin aslının olmadığını göstermektedir.<sup>54</sup>

Ancak akla şu soru gelmektedir. Acaba bu ilkenin Hanefîlerin kullandıkları umûmu'l-belvâ prensibinden farkı nedir? Hatta yukarıda cuma günü cemaatin önünde cereyan eden olayın sadece bir kişi tarafından ha-

<sup>45</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2: 654.

<sup>46</sup> Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütâfakkîh*, 1: 354; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 113.

<sup>47</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Kahira: Müessesetu Kurtuba, ts.), 2: 454; Ebu Hâtîm İbn Hibbân el-Bustî, *Sahîh* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993), 3: 435; İbn Mâce, "Cenâiz", 8.

<sup>48</sup> Tirmizî, "Taharet", 25; Ebû Dâvud, "Taharet", 48; İbn Mâce, "Taharet", 41.

<sup>49</sup> Konu hakkında diğer örnekler için bk. Ahmed b. Ali Ebu Bekir er-Razi el-Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 1: 175-177.

<sup>50</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 82.

<sup>51</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 82.

<sup>52</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2: 654.

<sup>53</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2: 654.

<sup>54</sup> Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, 2: 654.

ber verilmesi, Hanefî kaynaklarında umûmu'l-belvâ nedeniyle reddedilen âhâd haberlere örnek olarak verilmiştir.<sup>55</sup> Şîrâzî eserin başka bir bölümünde âhâd haberin, umûmu'l-belvâ konusunda delil olduğunu şu şekilde belirtmiştir: "İster umûmu'l-belvâ konusuyla ilgili olsun ister olmasın âhâd haberle amel etmek gerekmektedir. Hanefiler, umûmu'l-belvâ konusunda âhâd haberle amel etmek caiz değildir demişlerdir. Ancak delil bunun aksinedir."<sup>56</sup> Dolayısıyla Şîrâzî'ye göre zikrettiğimiz bu ilke, umûmu'l-belvâdan farklıdır. Ancak Şîrâzî'nin açıklamasının tatminkâr olmadığı kanaatindeyiz. Zira verdiği örnek umûmu'l-belvâ meselesine örnek verilebilecek niteliktedir. Bununla beraber şayet senedi sağlam olduğu halde sadece söz konusu ilkeye muhalif düştüğü için reddedilen ahâd bir hadis örnek olarak verilseydi isabetli olurdu. Ancak yukarıda verilen örnekler birer hadis değil sadece bir varsayımdır. Dolayısıyla örneklerin aslında konuyla ilgisi olmadığını söylemek mümkündür.

## 5. TEVÂTÜREN GELMESİ GEREKEN BİR HABERİN AHÂD YOLLA GELMESİ

Normalde tevâtüren gelmesi gereken bir haberin fert kanalla gelmesi de haberin aslının olmadığına delildir.<sup>57</sup> Şîrâzî'ye göre âdet gereği bir haber, tevatür yolla birçok kişi tarafından nakledilmesi gerekirken âhâd bir şekilde rivayet edilirse bu durum, o haberin aslının olmadığını göstermektedir.<sup>58</sup> Müellifimiz muhtemelen eserini muhtasar olarak telif ettiği için maalesef bu prensibe de örnek vermemiştir. Kanaatimizce Şîrâzî'nin belirttiği bu ilkenin dördüncü maddeden pek farklı gözükmemektedir. Her iki durumda da haberin tevatür bir yolla gelmesi gerekmektedir. Şîrâzî konuyu aydınlatacak bir örnek vermediği için her iki ilkeyi ayırt etmek güç gözükmektedir. Aynı durum Şâfiî âlimlerden Hatib el-Bağdâdî için de geçerlidir. O da Şîrâzî gibi bu ilkeyi prensip olarak kabul etmiş ancak Hanefilerin umûmu'l-belvâ hakkındaki görüşlerine de katılmamıştır.<sup>59</sup>

Şîrâzî'nin âhâd haberi kendisine arz ederek reddettiği yukarıdaki beş ilke, hadis ilminde metin tenkidi açısından son derece önemlidir. Fıkıhçıların bir hadisi sadece sened açısından ele almadıkları, rivayeti metin açısından da inceledikleri gözükmektedir. Bir hadisin sahih olması için onun

<sup>55</sup> Bk. Cassâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3: 114-115.

<sup>56</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 73; *Şerhu'l-Luma'*, 2: 606.

<sup>57</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 82-83; Ayrıca yukarıdaki ilkeler için bk. Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütafakkîh*, 1: 352.

<sup>58</sup> Şîrâzî, *el-Luma'*, 83; *Şerhu'l-Luma'*, 2: 655.

<sup>59</sup> Bk. Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütafakkîh*, 1; 354, 362.

sadece sağlam bir senedle nakledilmiş olması yeterli değildir. Adalet ve zaptı sağlam olan ravilerin naklettiği rivayet, daha güçlü delil olan aklın bedîhî ilkeleri, Kur'ân nassı, mütevâtir sünnet ve icmâya muhalif olmama-lıdır. Şayet rivayet söz konusu delil veya ilkelere ters düşerse bu o rivaye-tin mensûh, asılsız veya uydurma olduğunu göstermektedir.

Âhâd haberin kendisine arz edilerek reddedildiği yukarıdaki ilkeler birçok fıkıh usûlü âlimi tarafından da dile getirilmiştir. Ancak söz konusu ilkelerin reddedileceği hususlar noktasında ittifak yoktur. Mesela Hanefiler, umûmu'l-belvâya muhalif olan âhâd haberi, Malikîler de Medine'nin uygulamasına muhalif olanı kabul etmezken, Şâfiî usûl âlimleri ise her iki durumda da âhâd haberi kabul etmişlerdir. Âhâd haberin kabul edilmesi için en fazla şart ileri koşanlar daha çok Hanefî âlimleri olmuştur. Yukarıda saydığımız beş şartın dışında başka şartlar da ileri sürmüşlerdir.<sup>60</sup> Şîrâzî yazmış olduğu *el-Luma' fi usûli'l-fikh* adlı eserinde âhâd haberin kabulü için gerekli şartları zikretmiş ve yukarıda belirttiğimiz gibi beş durumda bu haberlerin reddedileceğini ifade etmiştir. Ancak maalesef söz konusu ilkelere istinaden hangi hadislerin redde-dildiği ya da hangi hadislerin reddedilmesi gerektiği konusunda yeterli örnek vermemiştir. Müellife göre senedi sahih olduğu halde yukarıda zikredilen il-kelere muhalif âhâd haber var mı, varsa bu rivayetler nelerdir sorusuna yeterli cevap bulamıyoruz. Şîrâzî, konu hakkında tatminkâr örnekler vermemiştir. Öte yandan Hafîb el-Bağdâdî ve Gazzâlî gibi dönemin diğer Şâfiî âlimleri de konu hakkında aslında Şîrâzî'den farklı davranmamışlardır.

Hâlbuki Şîrâzî'den yaklaşık yüz yıl önce vefat etmiş olan Hanefî usûl âlimi el-Cassâs (ö. 370/981) zikrettiğimiz ilkelere istinaden reddedilen bir-çok hadisi örnek vermiştir.<sup>61</sup> Yine Şîrâzî'nin çağdaşı olan Hanefî âlim ed-Debbûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvimu'l-edille* adlı eserinde de konuyla alakalı birçok örnek tespit etmemiz mümkündür.<sup>62</sup> Hanefî kaynaklarda; "Mu-hakkak ölü, ehlinin ardından ağlamasıyla azap görür"<sup>63</sup> rivayeti, "Hiçbir günahkâr kimse, başkasının yükünü (günahını) taşımaz" (el-En'âm 6/164) ayetine, "Hz. Muhammed rabbini görmüştür"<sup>64</sup> rivayeti, "Gözler O'nu gör-mez, O bütün gözleri görür. O Latîf'tir, haberdardır" (el-En'âm 6/103) ayeti-ne ve Fatma binti Kays'ın nafaka ve süknâ hakkındaki rivayeti de "Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun, onları sıkış-

<sup>60</sup> Bk. Cassâs, *el-Fusûl*, 3: 31-145; Debbûsî, *Takvimu'l-edille*, 196-201.

<sup>61</sup> Cassâs, *el-Fusûl*, 3: 114-145.

<sup>62</sup> Debbûsî, *Takvimu'l-edille*, 196-201.

<sup>63</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 141, 145; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyri, *el-Müsnedu's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsî'l-Arabi, ts.), Cenâiz, 16.

<sup>64</sup> Tirmizî, "Tefsir", 53.

tırıp (gitmelerini sağlamak için) kendilerine zarar vermeye kalkışmayın...” (et-Talâk 65/6) ayetine muhalif olarak görüldüğü için reddedilmiştir.<sup>65</sup> Yine gökte bulut olmadığı halde hilali gördüğünü iddia eden kişinin haberi, “Bir ölü yıkayan kişi, gusûl abdesti alsın, ölüyü taşıyan ise abdest alsın”<sup>66</sup>, tenasül organına dokunmayla abdest alınması gerektiği,<sup>67</sup> kadınlara dokunmayla abdestin bozulacağı ve besmelenin cehrî namazlarda açıktan okunacağını belirten rivayetler<sup>68</sup> de umûmu’l-belvâ ilkesine muhalif olduğu için Hanefî âlimler tarafından kabul edilmemiştir.<sup>69</sup> Ayrıca namazda ellerin kaldırılması anlamına gelen “ref’ul-yedeyn” hadisi<sup>70</sup> de tevâtürle gelmesi gerekirken ahâd yolla geldiği için kabul edilmemiştir.<sup>71</sup> Hanefîlerin eserlerinde konumuzla alakalı birçok örnek tespit etmemiz mümkündür.<sup>72</sup>

Şîrâzî’nin çağdaşı olan Hanbelî usûl âlimi Ebu Ya’lâ b. el Ferrâ (ö. 458/1066) da bu konuyu *el-Udde fi usûli’l-fikh* adlı eserinde “babu’l-ahbar” başlığı altında incelemiş ve Şîrâzî ile aynı bilgileri vermiştir.<sup>73</sup> Yukarıda ifade edildiği üzere bir başka Şâfiî âlimi Ebubekir el-Bağdâdî ve İmam Gazzâlî, konuyu benzer bir şekilde işlemişlerdir.<sup>74</sup> Saymış olduğumuz Şâfiî âlimleri de âhâd haberinin reddedildiği durumları genel ilkeler halinde Şîrâzî’ye benzer bir şekilde tespit etmekle yetinmişlerdir. Konuyla alakalı yeterli örnek vermemişlerdir.

## SONUÇ

Ebû İshâk eş-Şîrâzî, Şâfiî mezhebine müntesip âlimler içerisinde özellikle İmam Şâfiî’den sonra fıkıh usûlü alanında önemli eserler yazanlardan biridir. Özellikle yazmış olduğu fıkıh usûlü eserlerinde âhâd haberle alakalı dönemin tartışmalarına değinmiştir. Âhâd haberinin kabulü hususunda hem Malikî hem de Hanefî âlimlerin ileri sürdükleri şartları tartışmış ve bu hususta onlara reddiye mahiyetinde cevaplar vermiştir. Ebû İshâk eş-Şîrâzî, ahâd bir haberle amel etmek için onun sened açısından sahih olmasını yeterli görmemiş, söz konusu rivayetin metin açısından da sağlam olması ve bazı ilke ve prensiplere muvafık olmasını şart koşmuştur. Özel-

<sup>65</sup> Cassâs, *el-Fusûl*, 3: 114.

<sup>66</sup> Ahmed b. Hanbel, 2: 280.

<sup>67</sup> Bk. Tirmizî, “Taharet”, 61; Ebû Davud, “Taharet”, 70; İbn Mâce, “Taharet”, 63.

<sup>68</sup> Ebubekir Muhammed b. İshâk b. Hüzeyme, *Sahih* (b.y.: el-Mektebetu’l-İslami, 2003), 1: 280; İbn Hibbân, *Sahih*, 5: 104.

<sup>69</sup> Cassâs, *el-Fusûl*, 3: 115.

<sup>70</sup> Ebû Davud, “Salat”, 118; Tirmizî, “Salat”, 78.

<sup>71</sup> Cassâs, *el-Fusûl*, 3: 115.

<sup>72</sup> Cassâs, *el-Fusûl*, 3: 114-115; Debbûsî, *Takvîmu’l-edille*, 196-201.

<sup>73</sup> Ferrâ, *el-Udde fi usûli’l-fikh*, 3: 964-965.

<sup>74</sup> Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-mütafakkih*, 1: 354; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 113.

likle Hanefî âlimlerin görüşlerine benzer bir şekilde âhâd haberi kendisine arz edeceği ve onun doğruluğunu test edebileceği bazı ilke ve prensipler tespit etmiştir. Bu prensipler aklın temel ilkeleri, Kur'an, mütevâtir sünnet, icmâ ve herkesin bilmesi gereken bir konuda haberin ahâd yolla nakledilmesidir. Şîrâzî'ye göre ahâd bir haber, sübut açısından kendisinden daha güçlü olan bu ilkelere muhalif olmamalıdır. Eğer âhâd haber, zikrettiğimiz bu ilke veya delillere muhalif olursa bu durum haberin mensûh olduğunu veya rivayetin bir aslının olmadığını göstermektedir.

Ancak, Şîrâzî'nin âhâd haberi kendisine arz ettiği söz konusu ilkeler hakkında yeterli örnekler vermediğini görmekteyiz. Mesela, aklın temel ilkelerine muhalif olan âhâd habere "Allah hakkında teşbih veya teccim ifade eden haberler" şeklinde genel bir ilkeyi belirtmekle yetinmiştir. Yani senedi sağlam ancak mana açısından aklın bedîhî ilkelerine muhalif herhangi bir âhâd haber örneği vermemiştir. Kur'an'ın sübut açısından kat'î olduğu dolayısıyla sübutu zannî olan âhâd haberin kendisine muvafık olması gerektiğini belirtmiş ancak bu konuda da özgün bir örnek vermemiştir.

Ümmetin hata üzerine birleşmeyeceği ve icmânın kati olduğu dolayısıyla âhâd haberin bu ilkeye de muhalif olamayacağını belirtmiş olmasına rağmen bu konuyu da aydınlatacak herhangi bir örnek vermemiştir. Şîrâzî, büyük bir kitle tarafından bilinen veyahut tevâtüren gelmesi gereken bir haberin sadece tek bir kişi tarafından nakledilmesini de caiz görmemiş ve bu prensibe de herhangi bir hadisi örnek olarak vermemiştir.

Şîrâzî'nin âhâd haberi kendisine arz edecek temel ilke ve prensipler tespit etmiş olması önemlidir. Ancak söz konusu prensipleri aydınlatacak örnekler vermemiş olması ise dikkat çekicidir. Acaba Şîrâzî'ye göre akla, Kur'an'a, icmâ ve diğer ilkelere muhalif ahâd yolla gelmiş ve senedi sağlam olan hadisler olmadığı için mi bu konuda herhangi bir örnek vermemiştir? Yoksa Şâfiî olan Şîrâzî kendinden önceki özellikle Hanefî fıkıh usûlü âlimlerinden etkilendiği için mi sadece bu ilke ve prensipleri tespit etmekle yetinmiştir? Söz ettiğimiz bu olasılıklarla beraber kanaatimizce Şîrâzî'nin yaşadığı dönemdeki ilmî ve fikrî tartışmalar, söz konusu ilkelere muhalif olan bir rivayetin te'vil edilme olasılığı ve fıkıh usûlü eserini yazarken müellifin güttüğü amaç ve gayeler de bu konuyu etkileyen faktörlerdir.

Bununla beraber Hanefî âlimleri, yukarıda zikredilen ilke ve prensiplere muhalif olarak gördükleri birçok âhâd haberi kendi eserlerinde tartışmış ve bu rivayetleri reddetmişlerdir. Konuyla alakalı özellikle Hanefî mezhebinin fıkıh usûlü eserlerinde birçok örnek tespit etmek mümkündür. Aslında Şîrâzî'den sonra gelen Şâfiî âlimlerden Hafîb el-Bağdâdî ve



İmam Gazzâlî de söz konusu ilkeleri kabul etmekle yetinmiş ve bu konuda pek örnek vermemişlerdir. Birbirlerine çağdaş olan fıkıh usûlü âlimlerinin âhâd haberle alakalı tartışmaları, benzer bir şekilde ele almaları ve neredeyse birçok konuda aynı örnekleri vermiş olmaları, onların birbirlerinden etkilendiklerini göstermektedir. Şâfiî mezhebin önemli simalarından olan Şîrâzî'nin Hanefîlere benzer şekilde âhâd haberinin kabulü için bazı ilke ve prensipler tespit etmiş olması, hadis ilimlerinde metin tenkidi açısından son derece önemlidir. Ancak konuyla alakalı yeterince örnek vermemiş olması bir eksiklik olarak gözükmektedir.

## KAYNAKÇA

- Agitoğlu, Nurullah. "Şâfiî Usûlcülerin Muhtelifin Fih Olan Rivayetleri Tercih ve Yorumlama Gereklere -Ebû İshâk Eş-Şîrâzî Örneği-", *International Social Sciences Studies Journal* 7/48 (2019): 6046-6052.
- Akay, İhsan. *Şafii Usûl Geleneğinde İmam Şafii'ye Muhalif Usûli Görüşler*. B.y.: Ensar Neşriyat, 2018.
- Apaydın, H. Yunus. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetu'l-kârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Bağdâdî, Ebubekir el-Hatîb. *el-Fakîh ve'l-mütafakkih*. Thk. Ebu Abdurrahman Adil el-Ğerazî. Suud: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000.
- Bağdâdî. *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- Bilen, Mehmet. "Hadislerin Sihatinin Tespitinde Yoruma Etkisi". *İslam ve Yorum (Malatya, 2017)*. Ed. Heyet. 2: 573-587. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahih*. Thk. Muhammed b. Zuhayr. 1. Baskı. B.y.: Tûku'n-Necât, 1422/2001.
- Bustî, Ebu Hâtim İbn Hibbân. *Sahih*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- Cassâs, Ahmed b. Ali Ebu Bekir er-Razi. *el-Fusûl fi'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cevherî, İsmail b. Hamâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1987.
- Çakın, Kamil. "Hadisin Kur'ân'a Arzı Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1 (1995): 238-262.
- Debbûsî, Abdullah Ebû Zeyd. *Takvîmu'l-edille fi usûli'l-fikh*. B.y.: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Amel-i Ehl-i Medîne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/21-25. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dönmez. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebu Zehv, Muhammed. *el-Hadîs ve'l-muhaddisûn*. Kahira: Dâru'l-fikr, 1378.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/ 349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Eş'as, Ebû Davud Süleyman. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ts.
- Ferrâ, Ebû Ya'la. *el-Udde fi usûli'l-fikh*. Thk. Ahmed b. Ali el-Mubârekî. B.y.: y.y., 1990.



- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-Mustasfâ*. B.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Güleç, Hüseyin. "Âhâd Haberlerin Kur'ân'a Arzı". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2017): 1-17.
- Halebî, Nureddin 'İtr. *Haberu'l-vâhidi's-sahîh ve eseruhu fi'l-'ameli ve'l-'akîde*. Dımaşk: Mecelletu't-Turâsi'l-'Arabî, 1403/1983.
- Huseynî, Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-'arûs*. B.y.: Dâru'l-hidâye, ts.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, ts.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Kahira: Dâru'l-Hadis, 1404.
- İbn Hüzeyme, Ebubekir Muhammed b. İshak. *Sahih*. B.y.: el-Mektebetu'l-İslami, 2003.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid Ebu Abdillâh. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kurana Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Koçyiğit, Talat. "Âhâd Haberlerin Değeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (1966): 15-142.
- Kuşeyri, Müslim b. Haccâc. *el-Müsnedu's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyai Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Nisâburî, Ebu Abdullâh el-Hâkim. *el-Müstadrak 'ala's-sahihayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1990.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed. *Usûl*. Karaçi: Cavid Bris, ts.
- Polat, Selahattin. "Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri". *Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi (Sünnetin Dindeki Yeri)*. B.y.: Ensar Neşriyat, 2010: 176-178.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Subhî, es-Salih. *'Ulûmu'l-hadis ve mustalahahu*. 15. Baskı. Lübnan: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 1984.
- Subkî, Tacuddîn. *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*. B.y.: Dâru Hicr, 1413/1992.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfiî. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. B.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Şeybânî, Ebubekir. *es-Sünne*. Thk. Muhammed Nasuriddin el-Albânî. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamiyye, 1400/1980.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *el-Lüma' fi usûli'l-fikh*. B.y.: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Şîrâzî. *et-Tabsîra fi usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Hasan Hayto. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Şîrâzî. *Şerhu'l-Luma'*. Thk. Abdulmecid Türkî. Lübnan: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1988.
- Tahir el-Cezâirî. *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. Thk. Abdulfettâh Ebu Ğudde. Haleb: el-Matbuâtü'l-İslamiyye, 1995.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB yayınları, 2018.
- Üzüm, İlyas. "Mücessime". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "İcma'nın Hakikati ve İslam Teşri'indeki Önemi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (3/2004): 85-112.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müşebbihe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zehebî, Şemsuddin. *Siyeru a'lâmu'n-nubelâ*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.

## Yerli Kıbrıslı-Türkiye Göçmeni Ayrışmasında Değer Yönelimlerinin Rolü

*The Role of Value Orientation in Turkish Cypriot-Turkish Immigrant Divergence*

**Ahmet Rifat GEÇİOĞLU**

Dr., Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı  
*PhD, Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion*  
Adana, Turkey  
agecioglu@cu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-9930-2505>

**Yusuf EMRE**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı  
*Assistant Professor Dr., Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Psychology of Religion*  
Şırnak, Turkey  
mr\_ysf@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-1395-5207>

## Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Eylül / September 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Ekim / October 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 23 Sayfa / Pages:** 528-554

**Atıf / Cite as:** Geçioğlu, Ahmet Rifat - Emre, Yusuf. "Yerli Kıbrıslı-Türkiye Göçmeni Ayrışmasında Değer Yönelimlerinin Rolü [The Role of Value Orientation in Turkish Cypriot-Turkish Immigrant Divergence]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* – *Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 528-554.  
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.618926>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## Öz

Bu çalışma, Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nde (KKTC) yaşayan ve *Yerli Kıbrıslı* ve *Türkiye Göçmeni* olarak nitelenen iki grup arasındaki farklılaşmada değer yönelimlerinin rolünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Yerli Kıbrıslı kavramı, Osmanlı döneminde adaya gönderilen Türklerin soyundan gelen ve hâlihazırda KKTC'de ikamet eden kişileri; Türkiye Göçmeni ise 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı'ndan sonra Türkiye'den adaya gelen KKTC vatandaşlarını tanımlamak için kullanılmıştır. Araştırmanın evreni KKTC vatandaşları olup, örnekleme ise basit rastlantısal yöntemle seçilen 165'i (%49) Yerli Kıbrıslı, 172'si (%51) Türkiye Göçmeni olmak üzere toplam 337 kişiden oluşmaktadır. Değer yönelimlerini belirlemek amacıyla katılımcılara *Schwartz Değerler Ölçeği* uygulanmıştır. Uygulanan ölçek, asıl ölçeğin *dindarlık* değer yönelimi eklenerek 11 değer grubu olacak şekilde değiştirilmiş olan versiyonudur. Yapılan lojistik regresyon analizi sonucunda, hep birlikte tüm değer yönelimlerinin, katılımcıların Yerli Kıbrıslı veya Türkiye Göçmeni olmalarını anlamlı bir şekilde yordadığı, diğer taraftan değer yönelimleri tek tek ele alındığında yalnızca dindarlık, uyarılım ve hazcılık değerlerinin Yerli Kıbrıslı veya Türkiye Göçmeni olmayı anlamlı bir şekilde yordadığı tespit edilmiştir. Buna göre katılımcıların %68,2'sinin gruplara üyeliği doğru tahmin edilmiştir. Değer yönelimleri, Türkiye Göçmeni grubuna üye olmayı (%73,3), Yerli Kıbrıslı grubuna üye olmaktan (%63,0) daha yüksek bir oranda tahmin etmiştir. Toplam 172 Türkiye Göçmeninden 126'sının, 165 Yerli Kıbrıslıdan da 104'ünün kendi grubuna üyeliği doğru tahmin edilmiştir. Ortaya çıkan araştırma bulguları, ilgili literatür bağlamında tartışılmış ve yorumlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Değer Yönelimleri, Yerli Kıbrıslı, Türkiye Göçmeni, Kimlik Algısı.

## Abstract

This study aims to reveal the role of value orientations regarding the differentiation between the two groups living in the Turkish Republic of Northern Cyprus (TRNC) and described as *Turkish Cypriot* and *Turkish Immigrant*. The concept of Turkish Cypriot is used to describe the descendants of the Turks who were sent to the island during the Ottoman period and who are currently residing in the TRNC; the concept of Turkish Immigrant is used to describe the TRNC citizens migrated to the island from Turkey after the 1974 Cyprus Peace Operation. The population of the study is TRNC citizens and the sample consists of 337 people (165 Turkish Cypriots (49%) and 172 Turkish Immigrants (51%)) selected by simple random method. Schwartz Values Scale was applied to the participants in order to determine their value orientations. The applied scale is the version of the original scale which has been changed to 11 value groups by adding *religiosity* variable. As a result of the logistic regression analysis, it was found that all value orientations together predicted whether the participants were Turkish Cypriot or Turkish Immigrant. On the other hand, when value orientations were taken individually, only religiosity, stimulation and hedonism values significantly predicted being Turkish Cypriot or Turkish Immigrant. Accordingly, 68.2% of the participants were correctly predicted to join the groups. Value orientations predicted membership to the Turkish Immigrant group (73.3%) at a higher rate than membership to the Turkish Cypriot group (63.0%). 126 out of 172 Turkish Immigrants and 104 out of 165 Turkish Cypriots were correctly predicted to be members of their own group. Emerging research findings are discussed and interpreted in the context of the relevant literature.

**Keywords:** Psychology of Religion, Value Orientation, Turkish Cypriot, Turkish Immigrant, Identity Perception.

### Extended Abstract

This study aims to reveal the role of value orientations regarding the differentiation between the two groups living in the Turkish Republic of Northern Cyprus and described as *Turkish Cypriot* and *Turkish Immigrant*. The concept of Turkish Cypriot is used to describe the descendants of the Turks who were sent to the island during the Ottoman period and who are currently residing in the TRNC; the concept of Turkish Immigrant is used to describe the TRNC citizens migrated to the island from Turkey after the 1974 Cyprus Peace Operation.

The main reason for the divergence between Turkish Cypriot and Turkish Immigrant is cultural differences. Although both groups came from the origin of the Turks who migrated from Anatolia to Cyprus at different times, cultural differences in historical process and the people's experiencing difficulty in adapting to the conditions of Cyprus, who emigrated from Turkey after 1974, has led to the formation of dichotomous descriptions like Turkish Cypriot and Turkish Immigrant. Island-dwellers who felt the need to define themselves against people who emigrated from Turkey used the term Turkish Cypriot. This can be explained by the fact that they have a different culture and experience. As a matter of fact, with the influence of the British, it can be stated that the Turks living on the island (Turkish Cypriot) adopted a more liberal and secular lifestyle. This difference seems to embitter the separation of "us" and the "other" between the two groups. Findings obtained in applied studies support this phenomenon. In these studies, it is seen that there are distinctions such as those who obey the rules of good manners-who do not obey the rules of good manners, cultured-uncultured, educated-uneducated, civilized-underdeveloped, Western-Eastern, European-non-European, secular-religious, modern-traditionalist, superior-inferior. Especially Turkish Cypriots match the characteristics they deem positive with themselves and the characteristics they deem negative with Turkish Immigrants. This matching is evident in many aspects, from the culture of food and drink to the rise in crime rates. In conclusion, those who migrated to the island from Turkey after 1974, compared with the island's natives have very different socio-cultural backgrounds. This situation makes it difficult to integrate these two groups together, and differences in social and cultural fields was revealed over time.

*Stereotyping, social identity* and *internal-external group* concepts come to the forefront in terms of understanding the cognition, perception, attitudes and behaviors of these two groups towards each other, living together on the island for a while.

The difference between the two groups living on the island is expected to reflect on the value orientations. Values can be defined as principles creating significance order in the person's world of meaning. They have

the power to influence preferences so that they can determine what is important and what is not. Values that determine how a person perceives himself/herself begin to assume a guiding function for determining how to perceive and judge others in time. Therefore, it is possible to say that values have a function which is the source for identity. While values provide an internal integrity to individuals with the perception of identity they create, they also form "us" awareness with the common ground they prepare, and define the "other" with the boundaries they draw. Although values have unifying features such as bringing individuals together in society and keeping them together, their identifying the "other" can also lead to social segregation. Briefly, while similar values can create integrity by bringing individuals together, different or opposing values have the power to separate individuals from each other. In this context, it is expected that Turkish Cypriots and Turkish Immigrants, who are thought to have different perceptions of identity, will also have a differentiation in their value orientations.

Therefore, the problem of the study can be expressed as follows: Do value orientations (all together) significantly predict the origin of the participants? Which one or which ones of these value orientations predict/predicts more effectively participants to fall into one of the categories of Turkish Cypriot and Turkish Immigrant?

The population of the study is TRNC citizens and the sample consists of 337 people (165 Turkish Cypriots (49%) and 172 Turkish Immigrants (51%)) selected by simple random method. Schwartz Values Scale was applied to the participants in order to determine their value orientations. The applied scale is the version of the original scale which has been changed to 11 value groups by adding *religiosity* variable. As a result of the logistic regression analysis, it was found that all value orientations together predicted whether the participants were Turkish Cypriot or Turkish Immigrant. On the other hand, when value orientations were taken individually, only religiosity, stimulation and hedonism values significantly predicted being Turkish Cypriot or Turkish Immigrant. Accordingly, 68.2% of the participants were correctly predicted to join the groups. Value orientations predicted membership to the Turkish Immigrant group (73.3%) at a higher rate than membership to the Turkish Cypriot group (63.0%). 126 out of 172 Turkish Immigrants and 104 out of 165 Turkish Cypriots were correctly predicted to be members of their own group. Emerging research findings are discussed and interpreted in the context of the relevant literature.

## GİRİŞ

Bu çalışmada Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ne farklı dönemlerde göç olgusuyla bir araya gelmiş iki grubun (Yerli Kıbrıslı ve Türkiye Göçmeni) kökeni ile değer yönelimleri arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Yerli Kıbrıslı olarak ifade edilen grup, adanın 1571 yılında II. Selim döneminde fethedilmesinden sonra Anadolu'nun farklı bölgelerinden adaya yerleştirilen<sup>1</sup> ve bugün adada ikamet eden Türkleri tanımlamaktadır. Türkiye göçmenleri ise 1974 Barış Harekâtı'ndan sonra yoğunluklu olarak Akdeniz ve Karadeniz bölgelerinden getirilen Türklerden oluşmaktadır.<sup>2</sup> Her iki kesim de farklı zamanlarda Anadolu'dan Kıbrıs'a göç eden Türklerden gelmiş olmasına karşın, tarihsel süreçte ortaya çıkan kültürel farklılıklar ve 1974 sonrası Türkiye'den göç edenlerin Kıbrıs koşullarına uyum sağlamada zorluk çekmeleri "Yerli Kıbrıslı" ve "Türkiye Göçmeni",<sup>3</sup> gibi tanımların oluşmasına neden olmuştur.<sup>4</sup> Türkiye'den gelenlere karşı kendilerini tanımlama ihtiyacı hisseden ada sakinleri, bunun için Yerli Kıbrıslı ifadesini kullanmıştır.<sup>5</sup> Bu

<sup>1</sup> Yusuf Suiçmez, "Kıbrıs'ta Din", *Türk Dünyasının Dinî Meseleleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 243-254; Ulvi Keser, "Kıbrıs'ta Göç Hareketleri ve 1974 Sonrasında Yaşananlar", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2006): 103-128; Ahmet Atasoy, "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin Nüfus Coğrafyası", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2011): 29-62.

<sup>2</sup> A. G. Atay, *1974 sonrası Türkiye'den Kıbrıs'a Göç Edenlerin Ekonomik ve Sosyal Durumlarının Kuzey Kıbrıs Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2010).

<sup>3</sup> Türkiye Göçmenlerine karşı en sık kullanılan genelleyici ve ötekileştirici kavram "Karasakal" dır. Bunun dışında "Fica, Gaco, Ole" gibi değersizleştirici argo sözcükler de kullanılmaktadır (Atay, 2010, s. 67).

<sup>4</sup> Bk. Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.

<sup>5</sup> Arzu Reis - Halil İbrahim Duranay, "Varolma Kaygısı İçindeki Kıbrıs Türk Toplumu Üzerine Bir Araştırma", *(Re)Making and Undoing of Peace/Conflict*, ed. Tuğrul İler v.dęr. (North Cyprus: Eastern Mediterranean University Press, 2013), 9-16.



durum onların farklı bir kültüre ve yaşantıya sahip olmalarıyla açıklanabilir. Dolayısıyla bugün KKTC'de Osmanlı döneminden beri ikamet edenler ile 1974 sonrası Türkiye'den göç edenler olmak üzere iki farklı gruptan bahsetmek mümkündür.<sup>6</sup> Kültürel bir değişim yaşayan ada halkı ile yeni gelen Türkler arasında birçok konuda görüş farklılıkları olduğu, bu nedenle Yerli Kıbrıslı kültürünün daha da belirginleştiği,<sup>7</sup> bu bağlamda biz ve öteki ayrımının daha net yapıldığı öne sürülebilir.<sup>8</sup> Nitekim İngiliz kültürünün etkisiyle birlikte, adada yaşayan Türklerin özgürlükçü ve daha seküler bir yaşam tarzı benimsediği ifade edilebilir.<sup>9</sup> Her ne kadar ırkları aynı olsa da farklı kültürel geçmişe sahip iki grubun adada yaşamaya başladığı görülmektedir. Bu açıdan çalışma, Yerli Kıbrıslılar ile Türkiye Göçmenleri arasındaki söz konusu ayrışmada değer yönelimlerinin rolünü belirlemek istemektedir.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1. Yerli Kıbrıslı-Türkiye Göçmeni Ayrışmasının Nedenleri

Yerli Kıbrıslılar ile Türkiye Göçmenleri arasında ortaya çıkan ayrışmanın en temel nedeni kültürel farklılıklardır. Yapılan uygulamalı çalışmalardan elde edilen bulgular da bunu desteklemektedir.<sup>10</sup> Burada kültür çoğu zaman alışkanlıkları, yaşam tarzlarını ifade etmektedir. Bu iki grup arasındaki kültürel farklılık hem Yerli Kıbrıslıların hem de Türkiye Göçmenlerinin zihninde birtakım dikotomileri beslemektedir. Örneğin Hamit'in<sup>11</sup> yaptığı görüşmelerde görgü kurallarına uyan-uymayan, kültürlü-kültürsüz, eğitilmiş-

<sup>6</sup> Bu iki grup için farklı isimlendirmeler de bulunmaktadır. 1974 öncesinde adada yaşayanlar için yerli (residents), Kıbrıslı (Cypriot), Kıbrıs Türkü, Kıbrıslı Türk (Turkish Cypriot, Cypriot Turk), KıbrıslıTürk (Cyprioturk), Türkçe Konuşan Kıbrıslı (Turkish-Speaking Cypriot) isimleri kullanılırken, 1974 sonrasında adaya yerleşenler için göçmen (settlers) Türkiyeli (Turkish), Türkiyeli Göçmen (Turkish Immigrant) ifadeleri tercih edilebilmektedir (bk. Doğuş Derya, *Living on the Margins of "the Turk" and "the Cypriot": The Cyprioturk as the Subject of Ambiguity*. (Master Thesis, Boğaziçi University, 2007); Meltem Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others: An Analysis of Narratives About Greek Cypriots and Türkiyeliler* (Master Thesis, Middle East Technical University, 2008); Ahmet G. Atay, *1974 sonrası Türkiye'den Kıbrıs'a Göç Edenlerin Ekonomik ve Sosyal Durumlarının Kuzey Kıbrıs Açısından Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2010).

<sup>7</sup> Nebiye Konuk, "Kıbrıslı Türklerin Göçmenlere Bakışı", *Kıbrıs Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi* 2/3 (2018): 55-81.

<sup>8</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.

<sup>9</sup> Suiçmez, "Kıbrıs'ta Din".

<sup>10</sup> Bk. Derya, *Living on the Margins of "the Turk" and "the Cypriot"*; Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*; Atay, *1974 sonrası Türkiye'den Kıbrıs'a Göç*; Gamze Polatoğlu, *Public Opinion and the Question of Turkish Cypriot Identity in Turkish Republic of Northern Cyprus* (Master Thesis, Middle East Technical University, 2010); Sibel Arkonaç v.dğr., "Güç İlişkileri İçinde Özel Varoluşlar: Kıbrıslı ve Türkiyeli", *Psikoloji Çalışmaları Dergisi* 31 (2011): 29-59.

<sup>11</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.



eğitimsiz, medenî-geri kalmış, Batılı-Doğulu, Avrupalı-Avrupalı olmayan, seküler-dindar, modern-gelenekçi, üstün-aşağı gibi ayrımların yapıldığı görülmektedir. Yerli Kıbrıslılar olumlu gördükleri özellikleri kendileriyle, olumsuz gördükleri özellikleri ise Türkiye Göçmenleri ile eşleştirmektedir.

Yapılan uygulamalı çalışmalarda, iki grup arasında öne çıkan farklılığa dair vurguları şu şekilde sınıflamak mümkündür:

1. Yerli Kıbrıslılar, İngilizler ve Kıbrıslı Rumlarla birlikte yaşama tecrübeleri sebebiyle, kendi kültürlerini, medenî olmak, modern olmak vb. gibi üstün niteliklere sahip olduğunu düşündükleri Batı ve Avrupa kültürüyle bağlantılı görmektedirler.<sup>12</sup>

Adaya sonradan gelenlerle adanın yerlileri arasında sosyo-kültürel açıdan ciddi farklılıkların bulunması, bu gruplar arasında kültürel bütünleşme sürecinin sancılı geçmesine neden olmuştur. Yıllarca İngiliz himayesinde kalmış, Rumlarla iç içe yaşamış Kıbrıs Türklerinin kültürü ile Anadolu'dan gelen göçmenlerin kültürünün farklılık arz etmesi doğaldır.<sup>13</sup>

2. Türkiyeli Göçmenler, Kıbrıslı Türklerin "ne olmadığı" konusunda referans noktası haline gelmişlerdir. 1974 öncesi şartlarda "Türklük", Kıbrıslı Türklerin kendilerini Kıbrıslı Rumlardan farklı olarak tanımlamada hâkim bir unsur olarak kullanılırken, iki toplumun fiziksel olarak ayrıldığı ve Türkiye'den göçlerin başladığı 1974 sonrası dönemde "Kıbrıslılık" ve "Osmanlı döneminden bu yana adada yaşama" daha baskın bir biçimde vurgulanmaya başlanmıştır.<sup>14</sup> Bu dönemden sonra kültürün, Kıbrıslı Rumlar ve Kıbrıslı Türkler arasında ortak bir bağ olarak algılandığı, popüler söylemde sembolik olarak Kıbrıslıları birleştirirken, Kıbrıslı olmayanları bunun dışında tuttuğu görülmektedir. Bu minvalde Kıbrıslı Türkler ile Türkiyeliler arasındaki kültürel farklılık, katılımcıların kendilerini "Türk" yerine "Kıbrıslı Türk" olarak tanımlama tercihlerinin arkasındaki en yaygın neden olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>15</sup>

3. Türkiye Göçmenleri, Kıbrıs Türkleri tarafından özellikle günlük yaşamdaki pratikler (yeme-içme kültürü, giyim tarzı, sosyal davranışlar vb.) üzerinden ötekileştirilmektedir. Yapılan uygulamalı çalışmalarda, katılımcılar -özellikle Kıbrıslılar- Yerli Kıbrıslılar ile Türkiye Göçmenleri arasında günlük yaşamda ortaya çıkan farklılıklara vurgu yapmakta, buradan hare-

<sup>12</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*; Derya, *Living on the Margins of "the Turk" and "the Cypriot"*.

<sup>13</sup> Atay, *1974 sonrası Türkiye'den Kıbrıs'a Göç*.

<sup>14</sup> Polatoğlu, *Public Opinion and the Question of Turkish Cypriot Identity*.

<sup>15</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.

ketle bu iki grubun çok farklı kültürlere sahip olduklarını ve birbirlerinden ayrıştıklarını ifade etmektedir. Bu çalışmalarda katılımcılardan bazılarının öne çıkan ifadeleri şu şekildedir:

“Türkiye’den gelenler bizim kültürümüze uyum sağlayamadı. Mesela biz masada yeriz, ama onlar yerde yer, temel farklılıklardan biri budur ve bu da uyumsuzluk ile sonuçlanmaktadır.”<sup>16</sup>

“Biz Kıbrıslılar şalvar veya ona benzer şeyleri giymeyiz, neredeyse hiç-birimiz başörtüsü takmayız.”<sup>17</sup>

4. Adada yaşayanların dinî, millî ve siyasi açıdan da birbirlerini ötekileştirdikleri görülmektedir. Polatoğlu’nun<sup>18</sup> yaptığı çalışma, Kıbrıslı Türklerin, kendilerini Türkiyeli göçmenlerden ayırma eğilimini açıkça ortaya koymaktadır. Araştırmaya katılan 20 kişiden 17’sinde bu tutum belirgindir. En çok vurgulanan nokta ise İslam dininin uygulanmasında ortaya çıkan farklılıklardır. Diğer bir çalışmada yer alan yorum ise şu şekildedir:

“...Bazıları bizi yeterince Müslüman olmadığımız için eleştiriyor, oruç tutmadığımız, namaz kılmadığımız için bizi suçluyorlar... Bazıları Türklüğümüzü bazıları Müslümanlığımızı eleştiriyor; ama kimse bana ne istediğimi, kim olduğumu, kendimi nasıl hissettiğimi, ülkemi nasıl görmek istediğimi sormuyor. Bunları söylediğimde beni ütopist olmakla suçluyorlar ya da kanımdan şüphe ettiklerini söylüyorlar.”<sup>19</sup>

5. 1974 sonrasında, Yerli Kıbrıslılar için Türk kimliğinin ikinci planda kaldığı, yeni kimlik tanımlamasında Kıbrıslılığın öne çıkarıldığı görülmektedir. Kıbrıslı Türklerin ifadeleri, kültürel olarak Kıbrıslı Rumlara kendilerini daha yakın hissettiklerini göstermektedir:

“Aramızdaki tek kültürel farklılık onlar domuz eti yerler, biz yemeyiz. Bunun dışında her şeyimiz birbirine benzer. Onlar rakıyı sever, biz de severiz; onlar eti ocakta pişirmektense mangalda pişirmeyi tercih ederler, biz de öyle; onlar şeftali kebab, pilavuna yerler, biz de öyle. Yani kültürel açıdan farklı değiliz, aynıyız. Farklılık olarak gösterebileceğiniz pek fazla bir şey yok. Bizden ekonomik olarak daha güçlüler; ama bizden daha katılar, biz daha duyarlıyız.”<sup>20</sup>

6. Yerli Kıbrıslılar tarafından ifade edilen bir diğer durum, adada 1974 sonrasında ortaya çıkan suç oranlarındaki artıştır. Bu artışın Türkiye’den

<sup>16</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.

<sup>17</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.

<sup>18</sup> Polatoğlu, *Public Opinion and the Question of Turkish Cypriot Identity*.

<sup>19</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.

<sup>20</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.

gelen göçlerle başladığı, adaya pasaport ve vizesiz “herkesin” girmesine izin verilmesiyle daha da önlenemez bir hal aldığı ifade edilmektedir. Suç oranlarındaki artışın Türkiyelilerle ilişkilendirildiği görülmektedir. Hamit’in<sup>21</sup> çalışmasında katılımcıların neredeyse tamamı Kuzey Kıbrıs’taki en önemli sorun olarak sürekli artan kriminal vakaları göstermiştir.

7. Yerli Kıbrıslı ve Türkiye Göçmeni arasındaki en temel farklardan biri dinî yaşayıta ortaya çıkmaktadır.<sup>22</sup> Yerli Kıbrıslılardan bazılarının bu konudaki yorumları şu şekildedir:

“Kıbrıs Türkü inançlıdır, imanlıdır fakat Türkiye’nin tersi, direk Allah ile kendi arasında yaşar.”<sup>23</sup>

“Kıbrıs halkında bir adalılık özelliği vardır. Hoşgörülüdür, kavgacı değildir. Dinî inanç sağlamdır ama gereklerini yerine getirirken esnekler. Mezhepler, tarikatlar, keskin ideolojik kutuplaşmalar, kılık-kıyafet bakımından farklılıklar yoktur.”<sup>24</sup>

“Din konusunda Kıbrıslı Türkler tamamen farklı bir algıya sahiptirler. Her ne kadar Kıbrıslı Türkler de İslam dinine mensup olsalar da onların İslam’ı uygulama anlayışları Türkiye’den gelen göçmenlerde olduğu gibi katı ve radikal değildir. Özellikle bu tarz bir katı tutum, Türkiye’nin belirli bölgelerinden göç edenler arasında yaygındır. Bu durum genellikle gerginlik yaratmakta ve adadaki Türk toplumunun tabakaları arasında birtakım uyumsuzluklara yol açmaktadır.”<sup>25</sup>

Türkiye göçmenleri de dinî konularda problemler yaşadıklarını dile getirmişlerdir. Atay’ın<sup>26</sup> çalışmasında “Göçmenler olarak hangisinden daha çok dışlandınız?” sorusuna göçmenlerin verdikleri cevapların %55.7’si “Örf ve âdetlerin öğretilmemesi” iken, % 54.6’sı da “Dinî eğitimin öğretilmemesi” cevabını vermiştir. Aynı çalışmada “Kuzey Kıbrıs’ta en çok hangisinde sorun yaşadınız?” sorusuna göçmenlerin %60.8’i “Kültürel değerler”, %37.1’i “Hukuki değerler”, % 27.8’i “Din”, % 1’i ise “Lehçe” cevabını vermiştir.<sup>27</sup>

8. Yerli Kıbrıslıların dile getirdikleri bir diğer husus, adaya Türkiye’den gelen ilk grubun eğitim düzeyinin düşük, cahil, niteliksiz kişiler olduğudur.

<sup>21</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.

<sup>22</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.

<sup>23</sup> Atay, 1974 sonrası Türkiye’den Kıbrıs’a Göç.

<sup>24</sup> Atay, 1974 sonrası Türkiye’den Kıbrıs’a Göç.

<sup>25</sup> Polatoğlu, *Public Opinion and the Question of Turkish Cypriot Identity*.

<sup>26</sup> Atay, 1974 sonrası Türkiye’den Kıbrıs’a Göç.

<sup>27</sup> Atay, 1974 sonrası Türkiye’den Kıbrıs’a Göç.

“Toplumun ilerlemesine katkı yapacak iyi nitelikli insanlardan ziyade ülkelerinde herhangi bir başarı elde edememiş, sosyal ve kültürel açıdan güçlü olmayan insanlar körü körüne buralara getirildi... Burada kültürlü, eğitilmiş insan sayısı çok, aynı şekilde Rum kesiminde de. Ne yazık ki Türkiye’den gelen insanlar bu niteliklere sahip değiller, üniversite ya da lise eğitimleri yok, hatta ilkokul mezunu bile değiller, bunun sonucu olarak onların bu topluma entegre olma ihtimalleri yok. Bundan dolayı, iki nüfus arasında bir kopukluk var.”<sup>28</sup>

9. Bir diğer husus, kamu kurumlarında özellikle iş bulabilme hususunda ayrımcılığın yapıldığı iddiasıdır.<sup>29</sup> Atay’ın<sup>30</sup> yapmış olduğu uygulamalı çalışmada, göçmenlerin ilk dönemlerde kamuda istihdam edilmedikleri belirtilmektedir. Yapılan görüşmelerde göçmenler, o dönemde kamuya Türkiyelilerin alınmadığını, Kıbrıslıların alındığını öne sürmektedir. Yerliler de bu durumu doğrulamakta; ancak bunun nedeni olarak göçmenlerin eğitim seviyelerinin düşük olması ve Kıbrıs’ın kültürüne yabancı olmalarını göstermektedir. Ayrıca Kıbrıslı-Türkiyeli ayrımının, ekonomi ve yatırım konularında (örneğin göçmen Türklerin işlerini gerçekleştirmeleri ve genişletmelerine müsaade edilmediği, bankalardan kredi alamadığı vb.) siyasilere çifte standart uyguladığı yönünde bir algının oluşmasına yol açtığı da görüşmelerde öne çıkan bir diğer husustur.<sup>31</sup> Yaşanan bu durumların, göçmenleri hak arayışına ittiği, bu bağlamda 1980’lerde göçmenlere yönelik siyasi bir partinin kurulduğu, bu girişimin ise Kıbrıslı-Türkiyeli ayrımını daha fazla körüklediği ifade edilmektedir.

Özetle söyleyecek olursak, adada kimlik üzerinden bir ayrışma olduğu açıktır. Burada üç farklı kimlik algısı öne çıkmaktadır. Birinci grup, “Kıbrıslılık” kavramının doğru olmadığını, Kıbrıslılığın Kıbrıs’ta yaşayan insanları nitelediğini, esasen burada iki milletin (Türk ve Rum) yaşadığını, o nedenle de yaşanan bölgeyi nitelemesi bağlamında “Kıbrıslı Türk” ifadesinin kullanılabileceğini öne sürmektedir. İkinci grup, Kıbrıs Türkleri ile Türkiye’den gelenler arasındaki birtakım kültürel farklılıkların mevcudiyetinden dolayı “Kıbrıslı Türk” ve “Türkiyeli” ayrımını doğru bulanlardır. Üçüncü grup ise Kıbrıs’taki Türkler ile Rumların uzun süredir adada birlikte yaşamalarından mütevellit ortak bir kültür oluşturduklarını, bunun da “Kıbrıslılık” kavramıyla ifade edilmesi gerektiği görüşündedirler.<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.

<sup>29</sup> Arkonaç v.dğr., “Güç İlişkileri İçinde Özne Varoluşlar: Kıbrıslı ve Türkiyeli”, 41.

<sup>30</sup> Atay, *1974 sonrası Türkiye’den Kıbrıs’a Göç*.

<sup>31</sup> Atay, *1974 sonrası Türkiye’den Kıbrıs’a Göç*.

<sup>32</sup> Korhan Karacaoğlu - Metin Reyhanoğlu, “‘Kıbrıs Türkü’ ve ‘Türkiyeli’ Ayrımı Bağlamında

1974 sonrası Türkiye'den adaya göç edenlerin, adanın yerlileriyle karşılaştırıldığında çok farklı sosyokültürel geçmişe sahip olması bu iki grubun birbirine entegre olmasını zorlaştırmış, zamanla sosyal ve kültürel alandaki farklılıklar gün yüzüne çıkmıştır. Belli bir süreden beri adada birlikte yaşayan bu iki grubun birbirlerine karşı biliş, algı, tutum ve davranışlarını daha iyi anlamak amacıyla stereotipleştirme, sosyal kimlik ve iç grup-dış grup algısı gibi kavramların açıklanması önem arz etmektedir.

## 1.2. Stereotipleştirme, Sosyal Kimlik ve İç Grup-Dış Grup Algısı

Her birey doğal ya da sözleşmeye dayalı birtakım gruplara katılarak ya da üye olarak hayatını sürdürür. İçinde bulunduğu grup ya da gruplar, bireyin sosyal çevresini kategorilere bölmek suretiyle bu sosyal çevrenin olumlu veya olumsuz *stereotiplerle* (*kalıp yargı*) algılamasında etkin rol oynar.<sup>33</sup> Bilişsel bir süreçte ortaya çıkan sosyal kategorizasyon, bireyin çevresindeki insanları "biz ve ötekiler" şeklinde dikotomik bir tarzda anlamlandırmalarıdır.<sup>34</sup> İnsanları sosyal kategorilere ayırıp algılamak bireyin çevresiyle olan ilişkisini kolaylaştırmakta, bu da etrafın daha kolay ve sistematik şekilde algılanmasını sağlamaktadır.<sup>35</sup> Sosyal kategorizasyon ve kalıp yargılar, psikolojik bir objeyle karşılaşan bir bireye, tekrardan bir öğrenme sürecine dâhil olmak yerine birtakım kalıpları ve eğilimleri kullanma imkânı vermekte, bu da karar verme sürecini hızlandırmaktadır. Ayrıca birey kendini ötekiyle kıyaslamak suretiyle kendisi ve grubu üzerinden bir olumlamaya gitmekte, özsaygısını yükseltmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda *sosyal kimliğin*, kişinin aynı grupta yer aldığı üyelerle paylaştığı kolektif kimlik olduğu ve "Öteki"nden farklı ve daha iyi olduğu iddiası üzerine inşa edildiği söylenebilir.<sup>36</sup> İç grup bireyin üyesi olduğu, kendini ait hissettiği ve özdeşleştiği gruplara, dış grup ise kendini bağlı hissetmediği gruplara işaret etmektedir.<sup>37</sup> Bu gruplama, grup içi benzerlikleri artırıp gruplar arası farklılıkları büyüterek algılamada sapmaya neden olabilmektedir.<sup>38</sup> Kimlik oluşturma sürecinde iç grubu kayırma

İşyerinde Yıldırma: KKTC'deki Sağlık Sektöründe Çalışanlara Yönelik Bir Araştırma", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 61/4 (Şubat 2015): 145-176.

<sup>33</sup> Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004).

<sup>34</sup> Margaret Hartstone - Martha Augoustinos, "The Minimal Group Paradigm: Categorization into Two Versus Three Groups", *European Journal of Social Psychology* 25/2 (1995): 179-193.

<sup>35</sup> Galen V. Bodenhausen v.dğr., "Affective Influences on Stereotyping and Intergroup Relations", *Handbook of affect and social cognition*, ed. J. P. Forgas (Mahwah, NJ: Erlbaum, 2001), 319-343.

<sup>36</sup> Bernard E. Whitley - Mary E. Kite, *The Psychology of Prejudice and Discrimination* (Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2010).

<sup>37</sup> Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*.

<sup>38</sup> Patricia W. Linville v.dğr., "Perceived Distribution of the Characteristics of Ingroup and

ve dış grupları aşağılama ve dışlama eğilimi görülebilir.<sup>39</sup> Dolayısıyla sosyal kategorizasyon, ön yargı ve ayrımcılığın ortaya çıkmasını beraberinde getirebilmektedir.<sup>40</sup> Sosyal kategorizasyonda bilişsel, ön yargıda duygusal ve ayrımcılıkta ise davranışsal süreçlerin daha ön planda olduğu söylenebilir.

Sosyal kimliğin oluşumunda ve şekillenmesinde biz ve öteki ayrımı etkin bir rol oynamaktadır. Kişinin aidiyet hissettiği gruba yönelik düşünceleri “kimlik”le ilgiliyken, öteki gruba yönelik değerlendirmeleri “imaj”la ilişkilidir. Örneğin iç grubun “dindarlık” ile ilişkilendirdiği bir özelliğin, dış grup tarafından “yobazlık” ya da “bağnazlık” olarak görülmesi ya da bir grubun “modern”, “çağdaş” ve “liberal dindarlık” olarak yorumladığı davranışların diğer grup tarafından “din dışı” olarak etiketlenmesi bu bağlamda değerlendirilebilir. Dolayısıyla bir düşünce ya da davranış iç ve dış grupların nazarında farklı anlamlara bürünmekte, algılar grup kimliğiyle şekillenmektedir.<sup>41</sup>

Çalışmamız örnekleminde değerlendirme yapacak olursak, adada yaşayan Yerli Kıbrıslı ve Türkiye Göçmenlerinin farklı sosyo-kültürel arka plana sahip olmaları, onların değerler başta olmak üzere birçok konuyu yorumlarken iç grup-dış grup algısını devreye sokacaklarını düşündürmektedir.

### 1.3. Değerlerin Tanımlanması ve Schwartz Değer Sınıflaması

Schwartz değerlerin; bireylerin kendilerini, çevresindeki insanları, olayları değerlendirmek ve eylemleri meşrulaştırmak için kullandıkları ölçütler olduğunu ifade etmiştir.<sup>42</sup> Buna göre değerler insan hayatı için önemli bir anlam kaynağıdır. Kişi, sahip olduğu değerler vasıtasıyla neyin önemli neyin önemsiz olduğuna karar verir. Bu açıdan değerlerin tercihleri etkileme gücüne sahip olduğu da söylenebilir.<sup>43</sup> Ayrıca ulaşılmaya ça-

---

Out-group Members: Empirical Evidence and a Computer Simulation”, *Journal of Personality and Social Psychology* 57/2 (1989): 165-188; Bernadette Park - Charles M. Judd, “Measures and Models of Perceived Group Variability”, *Journal of Personality and Social Psychology* 59/2 (1990): 173-191; Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Günümüzde İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş* (İstanbul: Evrim Yayınevi, 2012).

<sup>39</sup> Henri Tajfel, “Cognitive Aspects of Prejudice”, *Journal of Social Issues* 25/4 (1969): 79-97; Henri Tajfel v.dğr., “Social Categorization and Intergroup Behaviour”, *European Journal of Social Psychology* 1/2 (1971): 149-178; Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı*.

<sup>40</sup> İbrahim Gürses, “Önyargının Nedenleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005): 143-160.

<sup>41</sup> Asım Yapıcı, “Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık”, *Dindarlığın sosyo-psikolojisi*, ed. Ünver Günay - Celaleddin Çelik (Adana: Karahan Kitabevi, 2006), 207-258.

<sup>42</sup> Shalom H. Schwartz, “Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries”, *Advances in Experimental Social Psychology* 25 (1992): 1-65.

<sup>43</sup> Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (New York: The Free Press, 1973).

lışılan her türlü hedef, değerlerin meşrulaştırma işlevinin kullanılmasına zemin hazırlamaktadır. Hedefe ulaşmada arzu edilen şey ile toplum tarafından onaylanmış ve yüceltilmiş değerler arasında bağ kurmak değerlerin meşrulaştırma gücünden faydalanmak için çoğu kez yeterli olmaktadır.<sup>44</sup> Schwartz, değerlerin anlam üretme ve kişi açısından bu anlamların önemini belirleme, toplumsal açıdan sahip olduğu gücün yanında, bireyin biyolojik varlık olarak ihtiyaçlarını karşılama konusunda da önemli işlevleri olduğunu savunmaktadır. Farklı ülkelerde birçok araştırma yürüten Schwartz, bu çalışmalar sonucunda özellikle 10 temel değer söz konusu biyolojik, psikolojik ve sosyal ihtiyaçları karşılama bakımından evrensel olduğunu ileri sürmüştür. Bu değerler; güvenlik, uyarılma, hazcılık, güç, başarı, öz yönelim, uyma, geleneksellik, iyilikseverlik ve evrensellik.<sup>45</sup> Kısaca açıklamak gerekirse;

*Güvenlik (Security)*: Birey ve toplumun huzurlu ve ayrıca uyum içinde olması güvenlik değerini ifade eder. Bu açıdan güvenlik değerinin bireysel ve toplumsal ihtiyaçlardan ileri geldiği söylenebilir. Sağlıklı olmak, temiz olmak vb. bireysel temel ihtiyaçlara karşılık gelirken ulusal güvenlik, toplumsal düzen gibi değer öğeleri de toplumun temel gereksinimlerini ifade eder.

*Uyarılma (Stimulation)*: Heyecan ve yenilik arayışı, hayata meydan okuma gibi kavramlar uyarılma değerini açıklar. Bu değer, kişinin etkinlik düzeyini en uygun seviyede tutmak için uyarılma ve uyarıcı çeşitliliği ihtiyaçından kaynaklanmaktadır. Bu ihtiyaçlar, aynı zamanda öz yönelim değerlerinin vurguladığı ihtiyaçlarla yakından ilgilidir.

*Hazcılık (Hedonism)*: Kişinin zevk duymasını ya da kendisine haz sağlamasını ifade eden değer yönelimidir. Hazcılık değeri, memnuniyet duygusundan ve biyolojik ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır.

*Güç (Power)*: İnsanlar ve kaynaklar üzerinde hâkimiyet ya da denetim kurma ve sosyal statü, prestij elde etmeyi vurgulayan değer tipidir. Güç değeri, kontrol etme ve hâkimiyet kurma gibi eğilimlerin dönüşmüş halidir.

*Başarı (Achievement)*: Bu değer, toplumun belirlediği standartların yeterlilik göstergelerine dayanan kişisel başarıyı vurgular. Başarı değeri, bireylerin yaşamlarını sürdürebilmeleri, sosyal etkileşimde bulunabilmeleri ve kurumlarda başarılı olabilmeleri için gerekli olan performansı tarif eder.

<sup>44</sup> Yusuf Emre, *Değişen Dünyada Değer Yönelimleri ve Dindarlık: KKTC Örneği*. (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2013).

<sup>45</sup> Schwartz, "Universals in the content and structure of values".



Dolayısıyla bu yeterliliğe ulaşıldığı ölçüde toplumsal onay elde edilmiş olur. Ayrıca başarı değeri öz yönelim değerleriyle de yakından ilişkilidir.

*Öz yönelim (Self-direction)*: Bağımsız düşünce ve bağımsız eylemi yani seçme, yaratma, keşfetme gibi davranışları vurgulayan değer yönelimlidir. Bu değer özgürlük, hâkimiyet kurma, kontrol etme ve özerk olma arzusu gibi gereksinimlerden kaynaklanmaktadır.

*Uyma (Conformity)*: Bu değer, toplumsal beklenti ve normları ihlal etme ya da başkalarına zarar verme olasılığı bulunan dürtü, eğilim ve eylemlerin sınırlandırılması ile ilgilidir. Toplumun işleyişinin ve sosyal etkileşimin sağlıklı bir şekilde devam etmesine hizmet eder. Bu duruma muhalif olan eğilimleri engeller. Özellikle yakın ilişkide olduğumuz kişilere karşı dikkatli davranmamız ve onların özgürlük alanını ihlal etmemeye özen göstermemiz uyma değeri ile ilgilidir.

*Geleneksellik (Tradition)*: Kültürün ya da dinin sunduğu fikir ve âdetlerin benimsenmesi, onlara bağlanma ve saygı gösterme ile ilgilidir. Toplumlar zaman içinde kaderi ve paylaşılmış deneyimleri temsil eden pratikler, semboller ve inançlar geliştirir. Bunlar değer atfedilmiş âdet ve gelenekler olduğu için bu ritüelleri benimseyenler toplum tarafından onaylanır. Ayrıca bu değer, toplumun birliği, bütünlüğü ve devamı için yaptığı katkıyı sembolize eder.

*İyilikseverlik (Benevolence)*: İnsanlarla iyi geçinmeyi amaç edinmiş kişilerin bu etkileşimi korumaya ve geliştirmeye çalışması iyilikseverlik değerine hizmet eden bir çaba olarak nitelendirilebilir. Bu değer, grup işleyişinin sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi ve insanların bağlanma gereksinimlerini karşılayabilmesi için önemli bir fonksiyona sahiptir. Diğer bir ifadeyle iyilikseverlik değerinin ortaya çıkması ya da anlamlı olması söz konusu ihtiyaçlardan ileri gelmektedir. Gerek bireysel gerekse toplumsal ihtiyaçlara dayanan iyilikseverlik değeri insanların başkalarına yardım ederken gönüllü olmaları gerektiğini vurgular.

*Evrensellik (Universalism)*: Anlayışlı olma, takdir edebilme, hoşgörülü olma, doğayı koruma ve tüm insanların iyiliğini isteme gibi yönelimler evrensellik değerini vurgular. Evrenselciliğin tüm insanlar vurgusu ile iyilikseverlik değerinin grup içi vurgusu bu iki değeri birbirinden ayırır. Evrensellik değeri bireylerin ve toplumların hayatta kalma/yaşamlarını sorunsuzca devam ettirebilme ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır. Farklı kültürlerdeki insanlarla karşılaşılması ve doğal kaynaklardaki kıtlığın fark edilmesiyle evrensellik değerinin anlamlı hale geldiği söylenebilir.

#### 1.4. Değerler ve Kimlik Algısı

Birey değerleri içselleştirdiği zaman onları benlikle ilişkili bir şekilde algılama eğilimindedir.<sup>46</sup> Bu da değerlerin, benlik algısının belirlenmesinde ve kimliğin tanımlanmasında önemli bir rol oynadığı anlamına gelir.<sup>47</sup> Kişinin kendisini nasıl algılayacağını belirleyen değerler zamanla başkalarını nasıl algılayacağını ve yargılayacağını belirleme hususunda da başvurulan bir rehber fonksiyonu üstlenmeye başlar.<sup>48</sup> Dolayısıyla değerlerin kimliğe kaynaklık eden bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Kişi ve grupların kendilerini ve birbirlerini nasıl algılayacakları, içselleştirdikleri değerlere göre farklılık gösterebilir. Çünkü, değer yargılarının kullanılmasıyla kişiler, kendilerini başkaları açısından başkalarını da kendi açılarından yargılayabilme imkânına sahip olur.<sup>49</sup> Söz gelimi iyilikseverlik değerini benimseyen biri bu değere uygun tutum ve davranışlar geliştirecek, kendi kimliğini bu değer üzerinden tanımlama eğilimine gidecektir. Ayrıca çevresindeki insanları iyilikseverlik değerine uygun olup olmamalarına göre yargılayacaktır. Buna göre değerler oluşturduğu kimlik algısıyla bireylere içsel bir bütünlük sağlarken, hazırladığı ortak payda ile “biz” bilinci oluşturur, çizdiği sınırlar ile de “öteki”ni tanımlar. Bu bakımdan grup üyeleri toplumun bir arada bütünlük içinde olabilmesi adına, birlikteliği sağlayacak değerlere uygun davranılması gerektiğini grup üyelerine hissettirerek sosyal kontrolü elinde tutmak ister.<sup>50</sup> Değerler her ne kadar toplumdaki bireyleri bir araya getirme ve onları bir arada tutma gibi birleştirici özelliklere sahip olsa da aynı zamanda ötekini belirlemesi, ayrışmayı beraberinde getirebilir. Hatta birbirine karşıt değerlere sahip olan birey ve gruplar arasında söz konusu ayrışma çatışmaya dönüşebilir. Kısaca belirtmek gerekirse, benzer değerler fertleri bir araya getirerek bütünlük oluşturabilirken, farklı ya da karşıt değerler de kişileri birbirinden uzaklaştırarak ayrıştırabilme gücüne sahiptir. Bu bağlamda farklı kimlik algısına sahip oldukları düşünülen Yerli Kıbrıslıların ve Türkiye Göçmenlerinin, değer yönelimlerinde de farklılaşmanın olması beklenir.

<sup>46</sup> Gordon W. Allport, “Values and Our Youth”, *Teachers College Record* 63 (1961): 211-219.

<sup>47</sup> Ersan Ersoy, “Kimlik ve Değerler İlişkisinin Sosyolojik Boyutu”, *Prof. Dr. Halil Narman Armağanı*, ed. C. Çopuroğlu (Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi, 2005), 211-227.

<sup>48</sup> Asım Yapıcı - Zeki Salih Zengin, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003): 173-206.

<sup>49</sup> Hakan Kara v.dğr., *Kültürel Değer Yargılarının Değişimi* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2010).

<sup>50</sup> Ertan Özensel, “Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003): 217-239.

## 2. YÖNTEM

### 2.1. Problem

Buraya kadar söylenenlerden hareketle Yerli Kıbrıslıların ve Türkiye Göçmenlerinin değer yönelimlerinin farklılaşacağı düşünülebilir. Hem dine bakışın hem de arka planda yer alan kültürün farklılık göstermesi, iki grup arasında değer yönelimleri açısından bir farklılaşmanın olacağı düşüncesini doğurabilir. Örneğin Yerli Kıbrıslıların rağbet ettiği bir değer, Türkiye Göçmenleri tarafından o kadar ilgi görmeyebilir. Bu bağlamda adada yaşayanların değer yönelimlerinin, kendi kökenlerini yordayıp yordamadığı, eğer varsa bu yordamada hangi değerlerin öne çıkabileceği soruları önem kazanmaktadır. Buradan hareketle çalışmada Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti vatandaşlarının birbirlerini farklı iki grup olarak görmelerinden mütevellit, farklı dönemlerde göç olgusuyla bir araya gelmiş Yerli Kıbrıslıların ve Türkiye Göçmenlerinin hangi değer yönelimleri açısından farklılaştığı, hangi değer yönelimlerinin bu iki grubu daha güçlü kategorize ettiği ve onları sınıflandırmada daha karakteristik bir rol oynadığı ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Çalışma, mevcut durumu ortaya koymaya çalışan, tarama modelinde yürütülmüş betimsel ve nicel bir araştırmadır. Araştırmamızda yordayıcı değişkenler, değerler ölçeğine ait 11 değer grubu (güç, başarı, hazcılık, uyarılım, öz yönelim, evrensellik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma, güvenlik ve dindarlık); yordanan değişken ise kökendir (YK ya da TG). Burada amaç 11 değere ilişkin puanların, Yerli Kıbrıslıları ve Türkiye Göçmenlerini hangi doğruluk düzeyinde sınıflayabildiğini belirlemektir. Bu bağlamda araştırmamızın problemleri şu şekildedir:

Problem 1: Güç, başarı, hazcılık, uyarılım, öz yönelim, evrensellik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma, güvenlik ve dindarlık değişkenleri, katılımcıların kökenini anlamlı bir şekilde yordamakta mıdır?

Problem 2: Güç, başarı, hazcılık, uyarılım, öz yönelim, evrensellik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma, güvenlik ve dindarlık değişkenlerinden hangisi ya da hangileri, katılımcıların Yerli Kıbrıslı ya da Türkiye Göçmeni kategorilerinden birine girmesini daha etkili yordamaktadır?

Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu iki grubun tarihsel süreçte nasıl ve ne düzeyde farklılaştığından ziyade, daha dar bir çerçevede bu iki grup arasındaki farklılığın değer yönelimlerine nasıl ve ne düzeyde yansıdığını, hangi değer yönelimlerinde farklılaşmalar olduğunu ortaya koymak amaçlanmıştır.

## 2.2. Katılımcılar

Araştırmaya katılanlar, rastlantısal yöntemle anket uygulanan 337 KKTC vatandaşından oluşmaktadır. Bunların 159'u (%47.2) erkek, 178'i (%52.8) kadındır.

Katılımcılar köken değişkenine göre Yerli Kıbrıslı ve Türkiye Göçmeni olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Yerli Kıbrıslı (YK) terimi ile, Osmanlı döneminde adaya gönderilen ve hâlihazırda KKTC'de yaşayan kişiler; Türkiye Göçmeni (TG) ile de 1974 Kıbrıs Harekâtı'ndan sonra Türkiye'den KKTC'ye göç eden kişiler kastedilmektedir. Örneklem 165'inin (%49) YK, 172'sinin (% 51) TG olduğu görülmektedir.

## 2.3. Veri Toplama Araçları

Katılımcıların değer yönelimlerini tespit edebilmek için *Schwartz Değerler Ölçeği* kullanılmıştır. Ölçek, 1992 yılında Schwartz<sup>51</sup> tarafından 10 değer grubu halinde geliştirilen, Kuşdil ve Kağıtçıbaşı<sup>52</sup> tarafından Türkçeye uyarlanan ve Yapıcı, Kutlu ve Bilican<sup>53</sup> tarafından dindarlık değer yönelimi de eklenerek 11 değer grubu olacak şekilde değiştirilmiş versiyonudur. Ölçek değiştirildikten sonra Yapıcı, Kutlu ve Bilican<sup>54</sup> tarafından geçerlik analizleri çerçevesinde faktör analizi yapılmış, ölçeğin orijinal şeklinde iyilikseverlik ve geleneksellik değer tiplerinin içerisinde bulunan dinî değerlerle ilgili maddelerin yanı sıra "inançlı olmak" ve "kadere inanmak" maddeleri de eklenerek dindarlık kategorisi oluşturulmuştur. Yapılan faktör analizinde dindarlık kategorisindeki maddelerin kendi içinde homojen bir grup olduğu görülmüştür. "Münzevi bir hayatı tercih ederim" maddesi ise çalışmadığı için çıkarılmıştır. Sonradan eklenen dindarlık değer tipiyle oluşturulan ölçekte 11 faktör ortaya çıkmıştır. Bunlar; *güç, başarı, hazcılık, uyarılım, öz yönelim, evrensellik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma, güvenlik ve dindarlıktır.*

## 2.4. Verilerin Analizi

Araştırmanın güvenilirliğini test etmek amacıyla Cronbach's alpha katsayısına bakılmış; alpha katsayısının tüm ölçek için .91, ayrı ayrı değer grupları için .82 ile .85 arasında olduğu tespit edilmiştir.

Verilerin analizinde lojistik regresyon analizi kullanılmıştır. Lojistik

<sup>51</sup> Schwartz, "Universals in the content and structure of values".

<sup>52</sup> Ersin M. Kuşdil - Çiğdem Kağıtçıbaşı, "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı", *Türk Psikoloji Dergisi* 45 (2000): 59-76.

<sup>53</sup> Asım Yapıcı v.dğr., "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (2012): 9-151.

<sup>54</sup> Yapıcı v.dğr., "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri".

regresyonun temel amacı, araştırmaya katılan bireylerin hangi grubun üyesi olduğunu (YK ya da TG olma) yordamada kullanılabilecek bir regresyon denklemi oluşturmaktır.<sup>55</sup> Analiz, her bir katılımcı için belli sonuçların (YK ya da TG olma) gerçekleşme olasılığını ortaya koyar ve bu olasılık 0-1 arasında bir değer almaktadır.<sup>56</sup> O halde analizin amacı, bağımsız değişkenlerin bağımlı değişkende belirtilen grup üyeliğini (YK ya da TG olma) ne derecede yordadığını tahmin etmektir. Başka bir ifadeyle söz konusu alt ölçeklere ilişkin puanların YK ve TG olma durumunu hangi doğruluk düzeyinde sınıflayabildiğini belirlemektir. Dolayısıyla bağımsız değişkenler analizin yordayıcı değişkenlerini, bağımlı değişkenler ise yordanan değişkenleri oluşturmaktadır. Ayrıca grup üyeliğini tahminde daha etkili olan bağımsız değişkenlerin tespiti de çalışmanın bir diğer amacıdır.<sup>57</sup>

## 2.5. İşlem

Kullanacağımız analiz olan lojistik regresyon, bağımlı değişkenin sürekli ya da nicel bir değişken olmadığı, diğer bir ifadeyle kategorik ya da sınıflamalı olduğu durumlarda kullanılmaktadır. Bağımsız değişkenler ise kategorik ya da sürekli olabilmektedir. Nonparametrik bir test olan lojistik regresyon analizi, bu özelliği sebebiyle bağımsız değişkenlerin normal dağılımı, doğrusallık ve varyans-kovaryans matrislerinin eşitliği gibi sayıtları gerektirmemektedir.<sup>58</sup> Bu açıdan bakıldığında diğer analizlere nazaran (mesela diskriminant analizi) daha kolay uygulanabildiği söylenebilir.<sup>59</sup> Bununla birlikte (1) bağımsız değişkenlerde yer alan katılımcı sayısı, (2) bağımsız değişkenler arasındaki çoklu doğrusal bağlantı ve (3) uç değerler olmak üzere üç hususa dikkat etmek gerekmektedir.

1. Lojistik regresyon analizinde kararlı ve anlamlı sonuçlar elde etmek için her bir bağımsız değişken için en az 20 kişinin olması gerektiği ifade

<sup>55</sup> Ömay Çokluk, "Lojistik Regresyon Analizi: Kavram ve Uygulama", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/3 (2010): 1357-1407.

<sup>56</sup> Sabine Landau - Brian S. Everitt, *A Handbook of Statistical Analyses Using Spss* (New York, NY: Chapman & Hall/CRC, 2004).

<sup>57</sup> Lojistik regresyon analizi ile ilgili daha detaylı bilgiler için bk. Landau - Everitt, *A Handbook of Statistical Analyses Using Spss*; Nancy L. Leech v.dğr., *SPSS for Intermediate Statistics: Use and Interpretation*, 2nd ed. (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2005); Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics*, 5th Bs (Boston, USA: Pearson International Edition, 2007); Andy Field, *Discovering Statistics Using Spss*, 3rd Bs (London: Sage, 2009); Çokluk, "Lojistik Regresyon Analizi"; Selma Şenel - Betül Alatlı, "Lojistik Regresyon Analizinin Kullanıldığı Makaleler Üzerine Bir İnceleme", *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi* 5/1 (2014): 35-52.

<sup>58</sup> Tabachnick - Fidell, *Using Multivariate Statistics*.

<sup>59</sup> Şenel - Alatlı, "Lojistik Regresyon Analizinin Kullanıldığı Makaleler Üzerine Bir İnceleme".

edilmektedir.<sup>60</sup> Bu noktada katılımcı sayısı ve bağımsız değişken oranını (337/11) göz önünde bulundurduğumuzda araştırmamızın bu sayıltıyı karşıladığı görülmektedir.

2. Lojistik regresyon, bağımsız değişkenler arasındaki yüksek korelasyona (çoklu doğrusal bağlantıya) karşı duyarlı bir testtir.<sup>61</sup> Bu sorunun tespiti için gerekli olan Tolerance ve VIF değerlerini lojistik regresyon analizinin kendisi vermemektedir. Bu nedenle, bahsi geçen değerleri elde etmek için doğrusal regresyon analizi önerilmektedir.<sup>62</sup>

Tablo 1.  
Araştırmada Yer Alan Yordayıcı Değişkenler Arası Çoklu Bağlantı Probleminin Standart Hata, Tolerans ve VIF Değerleri Yoluyla İncelenmesi

Yordayıcı Değişkenler	$\beta$	Standart Hata	Tolerans	VIF
Güç	-0.07	.011	.576	1.737
Başarı	.016	.012	.448	2.234
Hazcılık	-.021	.010	.652	1.533
Uyarılım	.026	.013	.646	1.548
Özyönelim	-.002	.011	.565	1.769
Evrensellik	-.004	.009	.383	2.614
İyilikseverlik	-.002	.010	.405	2.467
Geleneksellik	-.008	.011	.519	1.926
Uyma	-.013	.017	.457	2.188
Güvenlik	-.001	.010	.556	1.799
Dindarlık	.044	.007	.664	1.506

Bilindiği üzere tolerans değerinin .1'den küçük olmaması, VIF değerinin ise 10'dan büyük olmaması gerekmektedir. Tablo 1'deki tolerans ve VIF değerlerine baktığımızda tüm yordayıcı değişkenler için bu iki koşulun da sağlandığı görülmektedir. Dolayısıyla değişkenler arasında çoklu bağlantı problemi olmadığı söylenebilir.

3. Lojistik regresyon, uç değerlere karşı da hassasiyet göstermektedir. Uç değerlerin varlığı, gerçekte bağımlı değişkenin bir kategorisinde yer alan bir katılımcının diğer kategoride görünmesine yol açabilir.<sup>63</sup> Bu bağlamda tespit edilen 4 adet uç değer silinmiştir.

<sup>60</sup> Leech v.dğr., *SPSS for Intermediate Statistics: Use and Interpretation*.

<sup>61</sup> Şenel - Alatl, "Lojistik Regresyon Analizinin Kullanıldığı Makaleler Üzerine Bir İnceleme".

<sup>62</sup> Leech v.dğr., *SPSS for Intermediate Statistics: Use and Interpretation*.

<sup>63</sup> Tabachnick - Fidell, *Using Multivariate Statistics*; Şenel - Alatl, "Lojistik Regresyon Analizi-

Araştırmada kullanılan lojistik regresyon analizi, bağımlı değişkenin ölçüldüğü ölçek türüne ve bağımlı değişkenin seçenek sayısına göre farklı şekillerde gerçekleştirilmektedir. Bağımlı değişkenimiz (YK veya TG olma) iki seçenekli bir kategorik değişken olduğundan, çalışmada "İkili Lojistik Regresyon Analizi" (Binary Logistic Regression Analysis) kullanılmıştır.<sup>64</sup> Model olarak ise standart (enter) yöntem seçilmiş, bu bağlamda tüm ortak değişkenler bir blok olarak regresyon modelinde yer almış ve her bir blok için parametre kestirimleri hesaplanmıştır.

Katılımcılar, YK ve TG olmak üzere gruplandırılmıştır. Lojistik regresyon analizi uygulandığında, SPSS tarafından YK 0'a, TG ise 1'e dönüştürülmüştür. Bu durumda YK referans kategori olmaktadır. 1 olarak kodlanan kategori TG olduğu için, elde edilen katsayılar; bahsi geçen 11 bağımsız değişkenin, bir katılımcının TG olma olasılığı üzerindeki etkilerini yansıtacaktır.

### 3. BULGULAR

Katılımcıların güç, başarı, hazcılık, uyarılım, öz yönelim, evrensellik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma, güvenlik ve dindarlık puanlarının, kökenlerini (YK ya da TG olma durumunu) ne derecede yordadığını belirlemek amacıyla lojistik regresyon analizi yapılmıştır. Analize dair bazı tablolar aşağıda verilmiştir.

Tablo 2.  
*Model Katsayılarına İlişkin Omnibus Testi*

Adım	Ki-Kare	sd	p
1 Adım	64.507	11	.000
Blok	64.507	11	.000
Model	64.507	11	.000

Tablo 2'ye bakıldığında modele ilişkin ki-karenin anlamlı olduğu görülecektir. Bu anlamlılık, katılımcıların kökenlerini, üretilen modelin başlangıç modeline göre daha iyi yordadığını göstermektedir. Dolayısıyla araştırmanın birinci problemi cevaplanmış olmaktadır. Hep birlikte tüm bağımsız değişkenler, katılımcıların kökenlerini anlamlı bir şekilde yordamaktadır ( $X^2=64,507$ ,  $sd=11$ ,  $N=337$ ,  $p<.001$ ).

nin Kullanıldığı Makaleler Üzerine Bir İnceleme".  
<sup>64</sup> Lojistik regresyon türleri için bkz. Çokluk, "Lojistik Regresyon Analizi".



Tablo 3.  
Sınıflandırma Tablosu

	Gerçek/ Gözlenen Durum	Beklenen Durum		Doğru Sınıflandırma Yüzdesi
		Yerli Kıbrıslı	Türkiye Göçmeni	
Adım 1	Yerli Kıbrıslı	104	61	63.0
	Türkiye Göçmeni	46	126	73.3
	Toplam Doğru Sınıflandırma Yüzdesi			68.2

Tablo 3'e göre deneklerin %68.2'sinin üyeliğinin doğru tahmin edildiği tespit edilmiştir. Bağımsız değişkenler, TG grubuna üye olmayı (%73.3), YK grubuna üye olmaktan (%63.0) daha yüksek bir oranda tahmin etmişlerdir. Toplam 172 TG'den 126'sının, 165 YK'den de 104'ünün kendi grubuna üyeliği doğru tahmin edilmiştir.

Tablo 4.

Katılımcıların Değer Yönelimi Puanlarının, Kökenlerini Yordamaya İlişkin  
Lojistik Regresyon Sonuçları

Değişken	$\beta$	Standart Hata	Wald	Sd	P	Exp( $\beta$ )
Güç	-.038	.052	.539	1	.463	.963
Başarı	.086	.059	2.089	1	.148	1.090
Hazcılık	-.100	.050	4.056	1	.044	.904
Uyarılım	.129	.060	4.539	1	.033	1.137
Özyönelim	-.009	.052	.029	1	.866	.991
Evrensellik	-.013	.042	.088	1	.767	.988
İyilikseverlik	-.034	.035	.975	1	.323	.966
Geleneksellik	-.034	.052	.438	1	.508	.966
Uyma	-.064	.078	.668	1	.414	.938
Güvenlik	.011	.045	.063	1	.802	1.011
Dindarlık	.218	.038	32.883	1	.000	1.244
Sabit	-1.691	1.208	1.958	1	.162	.184

Bağımsız değişkenlerin tek tek katılımcıların kökenlerini (YK ya da TG olma) yordama derecelerine ilişkin odds oranları (Exp( $\beta$ )) Tablo 4'te sunulmuştur. 11 alt değişkenden yalnızca dindarlık ( $p < .001$ ), uyarılım ( $p < .05$ ) ve hazcılık ( $p < .05$ ) değişkenlerinin YK ya da TG kümesinin bir üyesi olmayı anlamlı bir şekilde yordadığı görülmektedir. Bu bağlamda araştırmamızın ikinci problemi de cevaplanmış olmaktadır. Anlamlı olarak yordayan değişkenlerin  $\beta$  değerlerine bakıldığında, dindarlık ve uyarılımın

pozitif, hazcılık değerinin ise negatif bir değere sahip olduğu görülmektedir. Buna göre dindarlık değişkenindeki 1 birimlik artış TG odds'unda %24.4'lük bir artışa yol açarken, uyarılım değişkenindeki 1 birimlik artış ise yine TG odds'unda %13.7'lik bir artışı sağlayacaktır. Artışın sebebi, bu değişkenlere ilişkin  $\beta$  katsayısının işaretinin pozitif olmasıdır. Diğer taraftan  $\beta$  değeri negatif olan hazcılık değişkenindeki 1 birimlik artış ise YK odds'unda %9.6'lık bir artışa yol açacaktır. Dolayısıyla  $\beta$  değerinin pozitif ya da negatif olması, iki gruptan hangisinin odds'unda bir artış olacağını göstermektedir. Yine bu sonuçlara göre, eğer bir katılımcının dindarlık puanı bilirse onun %24.4  $((1-1.244) \times 100)$  olasılıkla TG kümesinin bir üyesi olduğu yordanabilir. Bu oran uyarılım için %13.7  $[(1-1.137) \times 100]$ , hazcılık içinse %9.6  $[(1-.904) \times 100]$  şeklindedir. Bunun sebebi, daha önce ifade edildiği üzere, lojistik regresyonda, 1 olarak kodlanan bağımlı değişkene (TG) yönelik tahmin verilmesidir. Dolayısıyla elde edilen katsayılar; bağımsız değişkenlerin, bir katılımcının TG olma olasılığı üzerindeki etkilerini yansıtmaktadır.

## TARTIŞMA VE SONUÇ

Ulaşılan sonuçlara göre, değer yönelimlerinin, hep birlikte ele alındığında KKTC'de yaşayan iki grubun kökenlerini anlamlı bir şekilde yordadığı, ayrı ayrı incelendiğinde ise bu değerlerden yalnızca *dindarlık*, *uyarılım* ve *hazcılığın* anlamlılık düzeyine ulaştığı görülmüştür.

Yerli Kıbrıslılar ile Türkiye Göçmenlerinin kökenlerini en güçlü yordayan değişken *dindarlık* olmuştur. Yapılan nitel çalışmalarda<sup>65</sup> görüldüğü üzere Yerli Kıbrıslıların Müslüman kimliklerini korudukları, bununla birlikte İslâm'ın geleneksel yorumlarına sıcak bakmadıkları, İslâm'ın ortaya koyduğu emirleri uygulama konusunda daha esnek davrandıkları bizzat kendilerince ifade edilmektedir. Diğer taraftan Türkiye Göçmenlerinin ise Anadolu'da yaşanan geleneksel dindarlığı adaya taşıdığı görülmektedir. İfadelerde öne çıkan bir diğer husus Yerli Kıbrıslıların bireysel dindarlığa yaptıkları vurgu ile toplumsal dindarlığa karşı soğuk durmalarıdır. Yukarıda geçen "Kıbrıs Türkü inançlıdır, imanlıdır fakat Türkiye'nin tersi, direkt Allah ile kendi arasında yaşar."<sup>66</sup>, "...Mezhepler, tarikatlar, keskin ideolojik kutuplaşmalar, kılık-kıyafet bakımından farklılıklar yoktur."<sup>67</sup>, "...Her ne kadar Kıbrıslı Türkler de İslam dinine mensup olsalar da onların İslam'ı

<sup>65</sup> Atay, 1974 sonrası Türkiye'den Kıbrıs'a Göç; Polatoğlu, *Public Opinion and the Question of Turkish Cypriot Identity*; Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*.

<sup>66</sup> Atay, 1974 sonrası Türkiye'den Kıbrıs'a Göç.

<sup>67</sup> Atay, 1974 sonrası Türkiye'den Kıbrıs'a Göç.

uygulama anlayışları Türkiye’den gelen göçmenlerde olduğu gibi katı ve radikal değildir...”<sup>68</sup> şeklindeki ifadeler bu durumu özetler niteliktedir. Özellikle Yerli Kıbrıslılar kendilerinin daha yalın ve esnek bir din anlayışına sahip olduklarını, Türkiyeli Göçmenlerin ise dini daha muhafazakâr ve katı bir şekilde yaşadıklarını belirtmektedir. İki grubun dinî algılayış ve yaşayışlarındaki bu farklılıklar, sosyal hayatta birçok problemi de beraberinde getirmiştir. Dine dair yaklaşım ve anlayışların farklı olması, dinle ilişkilendirilen konularda yapılan yorum ve uygulamalarda farklılığa yol açmakta, bu farklılık grup aidiyetini, ötekileştirmeyi, iç grup-dış grup algısını keskinleştirmektedir. Örneğin namaz kılmadığı ve oruç tutmadığı için göçmenler tarafından suçlandığını söyleyen bir Kıbrıslıyla ya da dinî hayatını yaşamakta zorluk çektiğini ifade eden bir göçmenle karşılaşılabilir. Aynı şekilde giyim kuşamla ilgili ortaya konulan ifadeler<sup>69</sup> de dinî kabuller bağlamında değerlendirilebilir. Dolayısıyla hem bu çalışmada hem de daha önce gerçekleştirilen çalışmalarda<sup>70</sup> din algısının, dinî yaşayışın, dine bakışın Yerli Kıbrıslı ve Türkiye Göçmenlerini ayırıştıran temel unsurlardan biri haline geldiği anlaşılmaktadır.

Kıbrıslı iki grubun kökenini yordayan diğer iki değişken *uyarılım* ve *hazcılıktır*. Daha önce ifade edildiği üzere uyarılım alt boyutunda hayata meydan okuma, heyecan ve yenilik arayışı ön plana çıkarken, hazcılık alt boyutu hayattan zevk alma, cinsellik vb. özelliklerle karakterize edilir. Önceki çalışmalardan yapılan alıntılarda<sup>71</sup> görüldüğü üzere, Yerli Kıbrıslıların özellikle Rumlarla ve İngilizlerle yoğun bir temasının olduğu, bu durumun kültürlerine, hayata bakışlarına ve yaşantılarına yansıdığı, modern hayatın getirilerine daha fazla “maruz” kaldıkları ve bunları içselleştirdikleri; diğer taraftan Türkiye Göçmenlerinin Anadolu’da sahip oldukları kültürü adaya taşıdıkları, daha geleneksel ve muhafazakâr düşünce dünyasına ve yaşantıya sahip oldukları anlaşılmaktadır. Uyarılım ve hazcılık değerlerinde bireysel bir doyumun öne çıkması, bu değerlerin modern dönemin mottosu hali-

<sup>68</sup> Polatoğlu, *Public Opinion and the Question of Turkish Cypriot Identity*.

<sup>69</sup> “Mini etek giymem onlar için kötü, bu nedenle onlar beni dışlıyor ben de onları dışlıyorum.”, “Biz Kıbrıslılar şalvar veya ona benzer şeyleri giymeyiz, neredeyse hiçbirimiz başörtüsü takmayız.” bk. Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others: An Analysis of Narratives About Greek Cypriots and Türkiyeliler*, 102-113.

<sup>70</sup> Emre, *Değişen Dünyada Değer Yönelimleri ve Dindarlık*; Yusuf Emre - Asım Yapıcı, “Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Vatandaşlarının Değer Yönelimleri”, *Turkish Studies* 10/2 (2015): 329-350; Asım Yapıcı - Yusuf Emre, “Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Örneği”, *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015): 9-35.

<sup>71</sup> Hamit, *Turkish Cypriots and Their Others*; Derya, *Living on the Margins of “the Turk” and “the Cypriot”*; Polatoğlu, *Public Opinion and the Question of Turkish Cypriot Identity*.

ne gelen “haz ve hız çağı” nı çağrıştırması, Yerli Kıbrıslı ve Türkiye Göçmeni ayırımında başat faktörler haline gelmesinde etkili olmuş olabilir.

Diğer taraftan *güç, başarı, öz yönelim, evrensellik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyuma* ve *güvenlik* değişkenleri kökeni anlamlı bir şekilde yordamamıştır. Bu durum, bahsi geçen değerlerin hem Yerli Kıbrıslılar hem de Türkiye Göçmenleri için ortak bir değer haline gelmesi sebebiyle gerçekleşmiş olabilir. Örneğin iki grubun kültürel kodlarına bakıldığında geleneksellik değerinin de kökenleri yordaması beklenir. Zira bu değer in içeriği, dinin yahut geleneksel kültürün birtakım düşünce ve kabullerine bağlanma ve yaşama şeklinde özetlenebilir. Ancak çalışma sonucunda bu değişken, kökenleri yordamada anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır. Belki de bu durum Kıbrıs Türklerinin geçmişten bu yana İngiliz ve Rum kültürlerinden etkilenmeleri sebebiyle bir kimlik bunalımı yaşamalarından<sup>72</sup> ve bu durumun onlar için kendi kültürel değerlerine dönüşü bir ihtiyaç olarak ortaya çıkarmasından kaynaklanmış olabilir. Geleneksellik değerinde Kıbrıslılık kimliğinden ziyade Türk ve Müslüman kimliği ön plana çıkmış olabilir. Benzer yorumlar geleneksellik-modernlik algısına göre değişmesi beklenen uyuma değeri için de yapılabilir. Bunlarla birlikte öz yönelim ve evrenselcilik değerlerinde Türkiye Göçmenlerinin Yerli Kıbrıslılardan etkilendiği ve değerlerdeki farklılaşmanın minimum düzeye indiği düşünülebilir. Her ne kadar farklı kültürlere sahip olsalar da ada sakinlerinin yıllardır aynı toprak parçası üzerinde yaşaması, birtakım paylaşımları ve benzeşimleri de doğuracaktır. Güç, başarı ve iyilikseverlik değerlerine bakıldığında ise bu değerlerin geleneksellik-modernlik dikotomosinden öte bütün insanlarda az ya da çok bulunacağı söylenebilir. Yerli Kıbrıslı ve Türkiye Göçmenlerindeki temel ayrışmada, kültür farklılığından hareketle bir tarafın modern diğer tarafın geleneksel olarak algılanmasının etkili olması, öte yandan bu üç değer in söz konusu ayrışmaya çok da fazla etki etmeyecek özelliklere sahip olması ve genel geçer olarak bütün insanlarda bulunabileceği gerçeğinin, anlamlı bir yordamanın çıkmamasında etkili olduğu düşünülebilir. Son olarak bireysel ve ulusal selamet, uyum ve güven içinde olma anlamlarına gelen güvenlik değerini izaha çalışırken, bireysel ve ulusal güvenliğin, ankete katılan Kıbrıslılarda farklı çağrışımlara neden olma ihtimali mevcuttur. Zira ada asayişinin kalabalık ve büyük yerleşimlere nispetle kolay sağlanabilmesi, bireysel güvenlik açısından tehlikeleri

<sup>72</sup> Elmaziye T. Temiz, “Kıbrıs Türk Toplumunda Sosyo-kültürel Yapının Taşınmasında Öğretmenlerin Rolü”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009): 634-641.

ve endişeleri büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır.<sup>73</sup> Yani bireysel güvenlik açısından katılımcılar güvenlik değerini ihtiyaç olarak hissetmemiş ve çok önemsememiş olabilir. Yukarıda yer verilen bazı çalışmalarda ise, özellikle Yerli Kıbrıslıların, adaya göçün başlamasından sonra suç oranlarındaki artışa vurgu yapmaları, güvenlik değerinde kökenlerin anlamlı olarak ayrışacağı düşüncesini öngörse de böyle bir sonuca ulaşmamıştır. Bunun sebebi olarak Türkiye Göçmenlerinin de -köken ayrımı yapmadan- asayiş problemlerinden rahatsız olması gösterilebilir. Diğer taraftan konu ulusal güvenlik açısından değerlendirildiğinde, yakın geçmişte yaşanan iç karışıklıkların (1963 olayları ve 1974 Barış Harekâtı) henüz hafızalardaki tazeliğini koruduğu ifade edilebilir. Ulusal güvenlik bağlamında ortaya çıkan tehditlerin ortak tehdit olarak değerlendirilmiş olabileceği, bu değerlendirmenin de cevaplara yansdığı düşünülebilir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Yerli Kıbrıslılar ile Türkiye Göçmenleri arasında güç, başarı, öz yönelim, evrensellik, iyilikseverlik, geleneksellik, uyma ve güvenlik gibi değerlerde ayrışma söz konusu değildir. Farklaşma daha ziyade dinî inanç, uygulamalar ve hayatı anlamlandırmada (dindarlık değeri); yenilik arayışı ve heyecanlı bir hayat arzusunda (uyarılım değeri) ve son olarak hayattan zevk alma ve isteklerine düşkün olmada (hazcılık değeri) ortaya çıkmıştır.

## KAYNAKÇA

- Allport, Gordon W. "Values and Our Youth". *Teachers College Record* 63 (1961): 211-219.
- Arkonacı, Sibel - Elçi, Elçin - Şah, Umut - Bakiler, Esra. "Güç İlişkileri İçinde Öznel Varoluşlar: Kıbrıslı ve Türkiyeli". *Psikoloji Çalışmaları Dergisi* 31 (2011): 29-59.
- Atasoy, Ahmet. "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin Nüfus Coğrafyası". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2011): 29-62.
- Atay, Ahmet G. 1974 sonrası Türkiye'den Kıbrıs'a Göç Edenlerin Ekonomik ve Sosyal Durumlarının Kuzey Kıbrıs Açısından Değerlendirilmesi. Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2010.
- Bodenhausen, Galen V. - Mussweiler, Thomas - Gabriel, Shira - Moreno, Kristen N. "Affective Influences on Stereotyping and Intergroup Relations". *Handbook of Affect and Social Cognition*. Ed. J. P. Forgas. 319-343. Mahwah, NJ: Erlbaum, 2001.
- Çokluk, Ömay. "Lojistik Regresyon Analizi: Kavram ve Uygulama". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 10/3 (2010): 1357-1407.
- Derya, Doğuş. *Living on the Margins of "the Turk" and "the Cypriot": The Cyprioturk as the Subject of Ambiguity*. Master Thesis, Boğaziçi University, 2007.

<sup>73</sup> Emre, *Değişen Dünyada Değer Yönelimleri ve Dindarlık*.

- Emre, Yusuf. *Değişen Dünyada Değer Yönelimleri ve Dindarlık: KKTC Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2013.
- Emre, Yusuf - Yapıcı, Asım. "Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Vatandaşlarının Değer Yönelimleri". *Turkish Studies* 10/2 (2015): 329-350.
- Ersoy, Ersan. "Kimlik ve Değerler İlişkisinin Sosyolojik Boyutu". *Prof. Dr. Halil Narman Armağanı*. Ed. C. Çopuroğlu. 211-227. Elazığ: Fırat Üniversitesi Basımevi, 2005.
- Field, Andy. *Discovering Statistics Using Spss*. 3rd Bs. London: Sage, 2009.
- Gürses, İbrahim. "Önyargının Nedenleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005): 143-160.
- Hamit, Meltem. *Turkish Cypriots and Their Others: An Analysis of Narratives About Greek Cypriots and Türkiyeliler*. Master Thesis, Middle East Technical University, 2008.
- Hartstone, Margaret - Augoustinos, Martha. "The Minimal Group Paradigm: Categorization into Two Versus Three Groups". *European Journal of Social Psychology* 25/2 (1995): 179-193.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Günümüzde İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Yayınevi, 2012.
- Kara, Hakan - Uzgören, Nevin - Uzgören, Ergin. *Kültürel Değer Yargılarının Değişimi*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2010.
- Karacaoğlu, Korhan - Reyhanoğlu, Metin. "'Kıbrıs Türkü' ve 'Türkiyeli' Ayrımı Bağlamında İşyerinde Yıldırma: KKTC'deki Sağlık Sektöründe Çalışanlara Yönelik Bir Araştırma". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 61/4 (Şubat 2015): 145-176.
- Keser, Ulvi. "Kıbrıs'ta Göç Hareketleri ve 1974 Sonrasında Yaşananlar". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2006): 103-128.
- Konuk, Nebiye. "Kıbrıslı Türklerin Göçmenlere Bakışı". *Kıbrıs Araştırmaları ve İncelemeleri Dergisi* 2/3 (2018): 55-81.
- Kuşdil, Ersin M. - Kağıtçıbaşı, Çiğdem. "Türk Öğretmenlerin Değer Yönelimleri ve Schwartz Değer Kuramı". *Türk Psikoloji Dergisi* 45 (2000): 59-76.
- Landau, Sabine - Everitt, Brian S. *A Handbook of Statistical Analyses Using Spss*. New York, NY: Chapman & Hall/CRC, 2004.
- Leech, Nancy L. - Barrett, Karen C. - Morgan, George A. *SPSS for Intermediate Statistics: Use and Interpretation*. 2nd Bs. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2005.
- Linville, Patricia W. - Fischer, Gregory W. - Salovey, Peter. "Perceived Distribution of the Characteristics of Ingroup and Out-group Members: Empirical Evidence and a Computer Simulation". *Journal of Personality and Social Psychology* 57/2 (1989): 165-188.
- Özensel, Ertan. "Sosyolojik Bir Olgu Olarak Değer". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/3 (2003): 217-239.
- Park, Bernadette - Judd, Charles M. "Measures and Models of Perceived Group Variability". *Journal of Personality and Social Psychology* 59/2 (1990): 173-191.
- Polatoğlu, Gamze. *Public Opinion and the Question of Turkish Cypriot Identity in Tur-*

- kish Republic of Northern Cyprus. Master Thesis, Middle East Technical University, 2010.
- Reis, Arzu - Duranay, Halil İbrahim. "Varolma Kaygısı İçindeki Kıbrıs Türk Toplumuna Üzerine Bir Araştırma". (Re)Making and Undoing of Peace/Conflict. Ed. Tuğrul İltir - Hanife Aliefendioğlu - Pembe Behçetoğulları - Nurten Kara. 9-16. North Cyprus: Eastern Mediterranean University Press, 2013.
- Rokeach, Milton. *The Nature of Human Values*. New York: The Free Press, 1973.
- Schwartz, Shalom H. "Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries". *Advances in Experimental Social Psychology* 25 (1992): 1-65.
- Suiçmez, Yusuf. "Kıbrıs'ta Din". *Türk Dünyasının Dinî Meseleleri*. 243-254. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Şenel, Selma - Alatl, Betül. "Lojistik Regresyon Analizinin Kullanıldığı Makaleler Üzerine Bir İnceleme". *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi* 5/1 (2014): 35-52.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. 5th Bs. Boston, USA: Pearson International Edition, 2007.
- Tajfel, Henri. "Cognitive Aspects of Prejudice". *Journal of Social Issues* 25/4 (1969): 79-97.
- Tajfel, Henri - Billig, Michael G. - Bundy, R. P. - Flamant, Cladue. "Social Categorization and Intergroup Behaviour". *European Journal of Social Psychology* 1/2 (1971): 149-178.
- Temiz, Elmaziye T. "Kıbrıs Türk Toplumunda Sosyo-kültürel Yapının Taşınmasında Öğretmenlerin Rolü". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2009): 634-641.
- Whitley, Bernard E. - Kite, Mary E. *The Psychology of Prejudice and Discrimination*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2010.
- Yapıcı, Asım. "Algısal Açıdan Müslüman Kimliği ve Dindarlık". *Dindarlığın sosyopsikolojisi*. Ed. Ünver Günay - Celaledin Çelik. 207-258. Adana: Karahan Kitabevi, 2006.
- Yapıcı, Asım. *Din Kimlik ve Ön Yargı*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.
- Yapıcı, Asım - Emre, Yusuf. "Türkiye Göçmeni ve Yerli Kıbrıslılarda Dindarlık: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Örneği". *Dini Araştırmalar* 18/47 (2015): 9-35. <https://doi.org/10.15745/da.09857>.
- Yapıcı, Asım - Kutlu, M. Oğuz - Bilican, F. Işın. "Öğretmen Adaylarının Değer Yönelimleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42 (2012): 9-151.
- Yapıcı, Asım - Zengin, Zeki Salih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Değer Tercih Sıralamaları Üzerine Psikolojik Bir Araştırma: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* 1/4 (2003): 173-206.



**Klasik Bir Kavramın Modern Dönemde Dönüşümü: Said Nursî'nin  
Mehdî Tasavvuru**

*Transformation of a Classical Concept in the Modern Period: Said Nursî's Mahdî  
Thought*

**Habip DEMİR**

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı  
*Assistant Professor Dr., Hitit University, Faculty of Divinity, Department of History  
of Islamic Sects*

Çorum, Turkey

demirhabip81@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4360-3410>

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 24 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 21 Ekim / October 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 23 Sayfa / Pages:** 555-578

**Atıf / Cite as:** Demir, Habip. "Klasik Bir Kavramın Modern Dönemde Dönüşümü: Said Nursî'nin Mehdi Tasavvuru [Transformation of a Classical Concept in the Modern Period: Said Nursî's Mahdi Thought]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 555-578.  
<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.610309>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye  
(Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## Öz

Kurtarıcı beklentisi, bütün din ve inanç sistemlerinde kendisine yer bulabilmiş ortak inanışlardan birisidir. İsimleri ve nitelikleri farklı olsa da kıyametin kopmasına yakın bir zamanda insanlığı kurtaracak olan ve adına "Mehdî" denen kişinin zuhuru, İslam düşünce geleneğinde tarih boyunca tartışmalı bir konu haline gelmiştir. Şîî eğilimli çevrelerde başlayan ve tarihi süreçte sistemli hale gelen Mehdî inanışı, Ehl-i Sünnet çevreleri tarafından da hadis merkezli olarak temellendirilmeye çalışılmıştır. Daha çok sıkıntılı ve buhranlı günlerin vazgeçilmez bir inanışı olarak gündeme gelen Mehdî arayışı, modern dönemlerde farklı boyutlarıyla yeniden gündeme gelerek dönüşüme uğramıştır. Bu bağlamda 20. asrın etkili şahsiyetlerinden ve geleneksel bir altyapıya sahip olan Said Nursî'nin Risalelerinde konuya yapılan atıflar, onun etki gücü düşünüldüğünde önemle üzerinde durulmayı gerektirmektedir. Onun eserleri incelendiğinde, Mehdîye benzer özellikleri olan ve her asırda gelecek müceddid kavramı yanında âhirzamanda ortaya çıkacak büyük Mehdî kavramına da değindiği görülecektir. Bundan daha da önemlisi modern dönemin getirdiği bazı zorlukların ve ihtiyaçların farkına vararak Mehdî düşüncesini, klasik kaynaklarda savunulduğunun aksine bir "şahıs"tan alarak "şahs-ı manevî" adıyla kendi cemaatine vermesidir. Çalışmamız, Said Nursî'nin Mehdî tasavvuruna getirdiği yeni yaklaşımı sorgulamakta ve bunun arka planında yer alan faktörler üzerine yoğunlaşmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, Said Nursî, Mehdî, Mesih, Risale-i Nur.

## Abstract

The expectation of a savior is one of the common beliefs that has found a place for itself in all religious and belief systems. Although their names and attributes are different, the appearance of the person called "Mahdi", who will save humanity in the near end of the apocalypse, has also become a controversial topic in the Islamic tradition of thought throughout history. The belief of Mahdi, which started in Shia-leaning circles and became systematic in the historical process, has also been tried to be based on Hadith-centered by Ahl al-Sunnah circles. The search for Mahdi, which came into the agenda as an indispensable belief of the troubled and depressed days, has been transformed in modern times by coming back to the agenda in different dimensions. The references made to this subject in the treatises of Said Nursî, one of the influential figures of the 20. century and having a traditional background, require considerable attention when considering his power of influence. When his works are examined, it will be seen that besides the concept of mujaddid, which has similar characteristics to the Mahdi and will come in every century, he also touches on the great Mahdi concept that will emerge in the End Times. Even more important is the realization of some of the difficulties and needs of the modern era, the Mahdi thought, contrary to the classical sources are defended by a "person" from the "spiritual personal" name is given to his community. Our study questions Said Nursî's new approach to Mahdi's imagination and focuses on the factors behind it.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Said Nursî, Mahdi, Messiah, Risale-i Nur.

## Extended Abstract

Throughout its history, mankind has always felt the need to wait for something that will miraculously rescue itself from social turmoil, political and economic crisis. This situation is a common idea of mankind and has been valid for all faithful communities, from primitive tribal religions to members of divine religions. The phenomenon of Mahdi is one of the most controversial concepts in the history of Islamic thought. It is undisputed that the longing for a savior as a socio-psychological phenomenon is quite understandable. For this reason, this thought has been arranged in a way to respond to social and psychological needs by interpreting it in various ways throughout history with the effect of the political and social environment. Our study focuses on the concept of Mahdi in Islamic thought and the perception of this term in Said Nursi's Risale-i Nur. In this context, in the first part of our study, the conceptual framework of Mahdi and Savior belief and the ways of understanding of the concept in the historical process are discussed. In the second part, the transformation of the concept of Mahdi in Risale-i Nur has been tried to be put forward by taking into consideration the chronological order of writing as much as possible.

Mahdi; is a person who has extraordinary qualities that will emerge at the end of the world when the signs of the apocalypse appear, and when the world is deteriorating as a result of their own deeds, fill the world covered with persecution with justice and keep the religion alive and rescue the Muslims from their difficult situation. It is not known exactly in which religious tradition the idea of savior first appeared, but it is present in almost all religious traditions. How and whatever channels expectation of the savior that exists in all religious and belief systems entered to Islamic thought is debated. However, it is in the general opinion that the idea of Mahdi, which has existed for centuries in Iraq and Egypt which are neighbouring countries of Islam, emerged with a new identity within the Islamic thought with the expansion of the borders of the state.

The group that first introduced the concept of Mahdi in Islamic thought in the historical process and incorporated it into the principles of faith by using it in the most intense way is Shia. We do not have exact information about how this belief entered the Ahl al-Sunnah. However, the general idea about the perception of Mahdi of Ahl al-Sunnah is mostly derived from the Shia.

Said Nursi realized that the narrations at hand about Mahdi throughout the tradition had various and contradictory provisions and therefore the views expressed on the subject had no meaning in today's world. For this reason, by pushing the understanding of Mahdi as a single person to the second plan in time, he brought his duties to the forefront and brought his congregation to a position performing the duties of the Mahdi under the name of "spiritual person/Sahs al-manawi".

As far as we can identify, it is seen that such a Mahdi definition does not exist until his century. Said Nursi transformed Mahdi into a “symbolic” state by emphasizing his attributes and duties rather than his personality. He said that this task was in his congregation clearly and even added the predictions of the saints who preceded him as evidence. However, while almost all the hadiths have a persona depicted up to their facial features, it is interesting to note that these hadiths have been interpreted and transformed into the “spiritual person”.

This situation is also important in terms of showing how the concepts can be used and transformed according to the current period and conditions. While there was no trace of the idea of Mahdi during the “Old Said” period under the influence of the Constitutional Monarchy, which had not yet attracted the attention of the political authority, this idea became evident as *Risale-i Nur* centred during the “New Said” period. The period of time when the Ottoman Empire was overthrown, and a secular Republic was established in its place left deep traces in Said Nursi as a political Islamist. So much so that his earlier views that Mahdi would become a person evolved into a conception focusing on his own works with the concept of “spiritual person” during the periods of increasing prosecution and oppression. The reasons that pushed Said Nursi to ignore the Mahdi imagination in the tradition should be searched within the political and social conditions of his era.

## GİRİŞ

İslam düşüncesinin tarihi süreç içerisindeki seyri ve bu süreç içerisinde elde edilen bilgi birikimi, bağlı bulunulan zaman, mekân ve sosyo-politik koşullardan bağımsız düşünülemez. Oluşturulan her türlü bilgi birikimi, dönemin ve toplumun keskin izlerini taşır. Bu izleri takip ederken bulunulan koşulları ihmal etmek, bizleri aynı konular üzerinde birbiriyle taban tabana zıt görünen fikirler arasında tercihimizi belirlemek noktasında zorluklara itmektedir. Söz konusu düşünce, hayatımıza yön veren kavramlar olduğunda bu ihtiyaç daha da belirgin hale gelecektir. Çünkü kavramlar da tarihi akış içerisinde anlam daralması ya da genişlemesine uğrayarak gelişir ve dönüşürler. İslam düşüncesinde bu zorluğun en çok hissedildiği kavramlardan biri de hiç şüphesiz gelecekte insanlığı kurtaracak bir “Mehdî” beklentisi ve onun etrafında şekillenen gelecek tasavvurlarıdır.

İnsanoğlu, tarihi boyunca sosyal kargaşa, siyasi kriz ve iktisadi bunalım gibi zor durumlarla her karşılaştığında kendisini bu durumdan mucizevî şekilde kurtaracak bir şeyler bekleme ihtiyacı hissetmiştir. Bu durum insanoğlunun neredeyse ortak bir düşüncesidir.<sup>1</sup> Kurtarıcıya verilen isimler konusundaki ayırım dışında bu fenomen, ilkel kabile dinlerinden ilahi dinlerin mensuplarına kadar her inanç sahibi topluluk için geçerli olagelmıştır. Çeşitli kültürlerin tarihsel tecrübeleriyle şekillenerek sonraki nesillere miras kalan bu düşünce, yüzyıllardır İslam geleneğinde kendine yer bulmuş, bir yandan iman ilkeleri arasına dâhil edilecek derecede taraftarları varken diğer yandan karşıtları da var olagelmiş önemli bir olgudur. Bu yönüyle Mehdîlik olgusu, İslam düşünce tarihinde hakkında en fazla tartışma konusu yapılan kavramlardan biridir. Tartışma konusu yapılması, bu konuda Kur’an-ı Kerim’in suskun kalmasından ve daha çok hadis

---

<sup>1</sup> Ali Coşkun, *Mehdîlik Fenomeni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 125.

literatürünün kendine ait metodolojik zorluklarından kaynaklanmaktadır. Böylesine farklı etkileri ve tezahürleri olan bir olguyu araştırmak kendine has bazı zorlukları da beraberinde getirmektedir. Her şeyden önce “kurtarıcılık” olgusu hem tüm dinlerde aynı karakteristik özellikleri barındırmakta hem de her bir inanç grubu birbirinden farklı olduklarını iddia etmektedir. Bu farklılıkları anlamak, kavramın dönemselsel ve psiko-sosyal özelliklerini hesaba katan bir yol izlenerek mümkün olmalıdır. Dolayısıyla Mehdî kavramını da içinde bulunulan dönemleri dikkate alarak değerlendirmek gerekecektir.

Sosyo-psikolojik bir olgu olarak bir kurtarıcıya duyulan özlemin oldukça anlaşılabilir bir düşünce olduğu tartışmasızdır. Bu nedenle bu düşünce, içinde bulunulan siyasi ve sosyal ortamın etkisiyle tarih boyunca çeşitli şekillerde yorumlanarak toplumsal ve psikolojik ihtiyaçlara cevap verecek şekilde düzenlenmiştir. Bu bağlamda Kutlu'nun beklenen kurtarıcı inancının tarihi tezahürlerine dayanarak bu olguyu tipolojileştirme girişimleri son derece isabetlidir. Ona göre Mehdîlik, İslam tarihi boyunca kavmiyetçi, mitolojik, vahdet-i vücudcu, sembolik ve islahatçı/özgürlükçü olmak üzere beş farklı tipoloji ile tezahür etmiştir.<sup>2</sup> Esasında meselenin bu şekilde çeşitli anlama biçimlerine konu olması onun bir inanç değil, tarihsel ve sosyolojik alanın sınırları içinde görüldüğüne işaret eder. Bunun neticesinde Mehdî ile ilgili birbirine taban tabana zıt rivayetler ortaya çıkmış, bu rivayetler her dönemde farklı yorumlanmıştır.

Bizim çalışmamız; İslam düşüncesinde “Mehdîlik” kavramı ve bu kavramın son dönem düşünürlerinden Said Nursî'nin *Risale-i Nur* adlı eserindeki algılayış biçimine odaklanmaktadır. Said Nursî'nin Mehdîlik algısıyla ilgili çeşitli çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Ancak bu çalışmaların tarafsızlık ve karşıtlık ikileminden çıkamadığı, dolayısıyla meselenin bilimsel zeminde tartışılmasına ihtiyaç bulunduğu aşikardır. Bu bağlamda çalışmamızın ilk kısmında Mehdîlik ve kurtarıcı inancının kavramsal çerçevesi ve kavramın tarihi süreç içerisinde anlaşılma biçimleri ele alınmış, ikinci kısmında ise elden geldiğince yazılma sıralarını kronolojik olarak dikkate alarak *Risale-i Nur*'da Mehdîlik kavramının nasıl bir dönüşüme tabi tutulduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

<sup>2</sup> Sönmez Kutlu, “Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri”, *Beklenen Kurtarıcı İnanç (İstanbul, 22 Ekim 2016)*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 298-348.

## 1. MEHDİ ANLAYIŞI VE TEZAHÜRLERİ

### 1.1. Mehdî Kavramı ve Diğer Dinlerdeki Kullanımı

Kelime olarak mehdî, “doğru yolu bulmak; yol göstermek, rehberlik etmek” anlamındaki hedâ (h-d-y, hidayet) kökünden türemiş bir sıfat olup “hidayete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi” demektir.<sup>3</sup> İstilahî anlamıyla Mehdî; kıyamet alametlerinin belirlediği, insanların kendi yaptıkları işler neticesinde dünyanın iyiden iyiye bozulduğu âhîrzamanda ortaya çıkacak, ismi Hz. Peygamber’in ismine, babasının ismi Hz. Peygamber’in babasının ismine uyan, zulümle kaplanmış dünyayı adaletle dolduracak ve dini ayakta tutup Müslümanları içinde buldukları zor durumdan kurtaracak olağanüstü özelliklere sahip bir kişi olarak tasvir edilmiştir.<sup>4</sup>

Kelime, İslam kültüründe beklenen bir kurtarıcı anlamına bürünmeden önce doğru yolu takip eden ve Müslümanlara yol gösteren halifeler Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali için kullanıldığı gibi müşriklere doğru yolu gösterdiği için Hz. Peygamber hakkında da kullanılıyordu.<sup>5</sup> Ayrıca bazı Emevî ve Abbasî halifelerine de kelimenin bu anlamıyla Mehdî denilmiştir.<sup>6</sup> Ancak daha çok siyasi liderler etrafında ele alınan bu kullanımlar, kelimenin “beklenen kurtarıcı kişi” anlamında kullanılmaya başlanmasıyla birlikte giderek siyasi alandan toplumsal ve manevi alana doğru taşınmıştır.

Âhîrzaman tasvirleri altında anlatılan Mehdînin hâkimiyeti altındaki dönem, bütün ideallerin gerçekleşeceği bir çeşit altın dönemdir. İnançsızlığın ortadan kaldırıldığı, düşmanların yok edildiği bu dönemde doğal düzende de olumlu yönde bir değişiklik söz konusu olacaktır. Mehdînin hâkimiyetindeki bu dönemin genellikle dünyanın sonuna kadar süreceği ve sonunda kıyametin kopacağı düşünülür.<sup>7</sup>

Beklenen kurtarıcı anlamında Mehdîlik fikri, hemen hemen bütün dinsel geleneklerde mevcuttur. Dinlerin ve inanç sistemlerinin ortak bir tasavvuru olarak Mehdî, inançsızlığın ve doğal dengedeki bozulmanın had safhaya çıktığı dönemde zuhur ederek inançsızlığa karşı savaş açacak

<sup>3</sup> İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 15: 355-356; Ekrem Sarıncıoğlu, “Mehdî”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28: 369.

<sup>4</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, “Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982): 196.

<sup>5</sup> Fıçlalı, “Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine”, 197-198; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Konya: Vadi Yayınları, 1998), 253. Avni İlhan, *Mehdîlik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1993), 15.

<sup>6</sup> Abdülaziz ed-Dûrî, “Abbasi Propagandası Sürecinde ve Abbasiler’de Mehdî Tasavvuru”, trc. M. Bahaüddin Varol, *İstem* 2/3 (2004): 220 vd.

<sup>7</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 253-254.



ve inançla ahlakî hâkim kılacak bir kurtarıcı olarak görülür.<sup>8</sup> Doğal olarak bu fikir sosyal çözülmenin had safhaya ulaştığı, yaşam koşullarının ağır olduğu toplumlarda kendine yer bulmaktadır.<sup>9</sup> İslam tarihinde de bu fikre bağlı hareketlerin en çok “tavâif-i mülûk” denilen devlet otoritesinin tam olmadığı parçalanmış siyasi oluşum dönemlerinde ortaya çıkması bir tesadüf değildir.<sup>10</sup>

Kurtarıcılık fikrinin ilk olarak hangi dinsel gelenekte ortaya çıktığı tam olarak bilinmemekle birlikte ulaşılabilen kaynaklar bu fikrin Sümerlerle birlikte başladığını göstermektedir. M.Ö. 2350 yıllarında yaşayan Kral Sargon ve daha sonra M.Ö. 1728-1686 yıllarında yaşayan Hammurabi, kendilerinin geleceği beklenmekte olan “Mehdî” olduklarını iddia etmişlerdi.<sup>11</sup> Bunun dışında Hindularda Kalki,<sup>12</sup> Mecusilerde Saoşyant,<sup>13</sup> Budizm’de Maitraya,<sup>14</sup> Eski Mısır inanışında Ameni,<sup>15</sup> Sabiilikte Praşai Siva,<sup>16</sup> Şintoizmde Miroko,<sup>17</sup> Yeni Gine halkının gemiyle geleceğine inandıkları Manzen<sup>18</sup> olmak üzere farklı isimlerle aynı özelliklere sahip kurtarıcı beklentisine sahiptirler. Yine Moğollar, mezarına kurbanlar adanan Cengiz Han’ın ölümünden önce Moğolları Çin’in esaret boyunduruğundan kurtarmak üzere, dünyaya sekiz veya dokuz yüzyıl sonra tekrar döneceğini söylediğine hâlâ inanmaktadırlar.<sup>19</sup>

İlahi dinlerde de durum değişmemektedir. Yahudilikte ve Hristiyanlıkta Mehdî kavramı “Mesih” olarak ifade edilir ve inanç esasları arasında yer alır. Ancak her iki dinde de Mesih kavramı bulunmasına rağmen Yahudilerin ve Hristiyanların Mesihleri arasında fark vardır. Yahudilere göre Mesih, İsrailoğullarını etrafına toplayıp Yeruşalim’e (Kudüs) yürüyecek ve orada mabed ibadetini yeniden kuracaktır. Yani Mesih, âhîrzamanda ortaya çıkması düşünülen yeni bir şahıstır. Hristiyanlarda ise Mesih yeni bir

<sup>8</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 253.

<sup>9</sup> Max Weber, *Sosyoloji Yazıları* trc. Taha Parla (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993), 234-235.

<sup>10</sup> Coşkun, *Mehdîlik Fenomeni*, 216.

<sup>11</sup> Ekrem Sarıçoğlu, “Mecusi Dininde Mehdî İnanıcı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986): 2.

<sup>12</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 210.

<sup>13</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 332.

<sup>14</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 243. Ekrem Sarıçoğlu, “Buda Dininde Mehdî İnanıcı ve Buda’dan Bir Rivayet”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980): 77-78.

<sup>15</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 29.

<sup>16</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 310.

<sup>17</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 264.

<sup>18</sup> Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 246-247.

<sup>19</sup> Fırlalı, “Mesih ve Mehdî İnanıcı Üzerine”, 197.

şahsiyet değil, Meryem oğlu İsa'dır. O aslında ölmemiş, öyle görünmüştür. Kıyametin kopmasına yakın bir zamanda yeniden dirilecek ve vazifesini tamamlayacaktır.<sup>20</sup> Hristiyanlardaki bu inanış İslam toplumunu da etkilemiş, öyle ki bu konuyla ilgili hadis külliyatında çok sayıda rivayet kendine yer bulabilmiş, hatta akaid kitaplarına dahi girmiştir.<sup>21</sup>

Tüm dinlerde ve inanç sistemlerinde bir şekilde var olan kurtarıcı beklentisinin İslam düşüncesine nasıl ve hangi kanallardan girdiği konusu tartışmalıdır. Sachedina'ya göre bunun sebebi, geleneksel kültürlerde kültürler arası geçişin tam olarak tespit edilmesinin zorluğunda aranmalıdır.<sup>22</sup> Ancak İslam'a komşu ülkeler olan Irak ve Mısır'da asırlardan beri var olan Mehdîlik fikrinin, devletin sınırlarının genişlemesiyle birlikte İslam düşüncesi içerisinde yeni bir kimliğe bürünerek ortaya çıktığı genel kanaat halindedir.<sup>23</sup>

Konuyu ele alan hadis rivayetleri metodolojik olarak çok sayıda problemi barındırmaktadır. Bunların ele alınması ayrı bir araştırmanın konusu olacak kadar geniştir.<sup>24</sup> Ancak, bu tür hadislerin kaynakları incelendiğinde ravilerinin çoğunlukla sonradan Müslüman olmuş Yahudi veya Hristiyan oldukları gözden kaçmamaktadır.<sup>25</sup> Mehdî kavramının, İslam'ın ilk yıllarında insanları hidayete ulaştıracak kişi veya kişileri nitelerken, hadislerin tedvini sonrasındaki dönemde Yahudi ve Hristiyan kaynaklarında yer bulduğu şekliyle âhırzamana ilişkin rolü belirginleşen bir kişiye dönüşmesi de bu etkinin bir göstergesi olsa gerektir. Nitekim böyle bir etki neticesinde İslam mezhepleri tarihinde Mehdîlik fikrini merkezine alan çok sayıda fırka ve mezhep oluşmuştur.<sup>26</sup>

Kavramsal olarak konuyu kısaca sunduktan sonra bu kavramın İslam

<sup>20</sup> Fiğlalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine", 182-183.

<sup>21</sup> Bu konudaki hadislerin değerlendirilmesi için bk. M. Hayri Kırbaoğlu, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi", *İslamiyat* 3/4 (2000): 147-169.

<sup>22</sup> Coşkun, *Mehdîlik Fenomeni*, 231.

<sup>23</sup> W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010), 68-69.

<sup>24</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yücel, "Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı", *Beklenen Kurtarıcı İnancı (İstanbul, 22 Ekim 2016)*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, (İstanbul: Kuramer Yayıncılık, 2017); Orhan Yılmaz, "Mehdî İnancına Kaynaklık Teşkil Eden Hadislerin Değerlendirilmesi", *Turkish Studies* 12/2 (2017); Avni İlhan, "Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdîlik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992).

<sup>25</sup> Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, trc. M. Said Hatiboğlu (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1986), 66.

<sup>26</sup> Mesela, Mugiriyye, Keysaniyye, Kat'iyye, Harbiye, Navûsiyye, Karâmûta gibi. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebu'l-Hasen el-Eş'ârî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, trc. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005).

düşünce tarihinde değişik ekoller tarafından nasıl algılandığını çalışmamızın sınırları çerçevesinde ortaya koymaya çalışalım.

## 1.2. Şia'da Mehdilik Telakkisi

Mehdilik kavramını tarihi süreç içerisinde ilk olarak gündeme getiren ve bunu en yoğun şekilde kullanarak inanç ilkeleri arasına dâhil eden grup Şia'dır.<sup>27</sup> Şia'nın bu inancı benimsemesinde ilişkide olduğu Mezopotamya ve İran kültür havzasının etkisine dair çeşitli tezler dile getirilmektedir.<sup>28</sup> Ancak kökeni ne olursa olsun bu inancın ilk olarak Şii çevrelerde dillendirildiği ve neticede günümüze değin mezhebin temel itikadi meselelerinden biri olarak kaldığı tartışmasızdır.

Mehdî kelimesini teolojik anlamda ilahi kurtarıcı olarak dile getiren ilk kişinin, Muhtar es-Sekafi olduğu bilinmektedir. O, Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin taraftarı olarak 65/685 yılında isyan ettiği onun halife olmasının gereğini ileri sürerek, hakkında ilahi kurtarıcı anlamında "Mehdî" ismini kullanmıştır.<sup>29</sup> Bu isim daha sonraki yıllarda Şiiliğin kurumsallaşmasıyla birçok kişiye daha verilmiş ve giderek itikadî bir mesele haline getirilmiştir.

Muhtar es-Sekafi'ye atfedilen Keysâniyye ile başlayıp birçok Şii fırka ve daha sonraki yıllarda Ehl-i Sünnet tarafından da kabul edilen bir inanış olmasına rağmen Mehdînin kimliği üzerinde birlik sağlanamamıştır. Her fırkanın farklı bir Mehdîsi olduğu gibi, bir fırka içinde birden fazla Mehdî de olabilmektedir. Öyle ki zulüm karşısında mücadele eden herkese Mehdî denebilmiştir.<sup>30</sup>

İmâmiyye'ye göre beklenen Mehdî, yani el-Kâim, on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Mehdî'dir. O, kıyamet kopmadan çok sayıda yardımcısıyla beraber yeryüzüne incek ve zulümle dolu dünyayı adalet ile dolduracaktır. İmamiyye özelinde Mehdînin kimliği on ikinci imama sabitlenene kadar Ali b. Ebi Talib'den diğer imamlara kadar neredeyse tamamı Mehdî sıfatını almıştır. Ancak Muhammed b. Hasan'ın küçük yaşta

<sup>27</sup> İlhan, *Mehdilik*, 13.

<sup>28</sup> Konu ile ilgili tartışma ve değerlendirmeler için bk. Fatih Topaloğlu, "Şia'da Mehdî İnanıcının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 5/2 (2012): 110-145.

<sup>29</sup> Mustafa Öz, *İmamiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdi İnanıcı* (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1995), 34; Ethem Ruhi Fıçlalı, *İmamiyye Şiası*, 2. Baskı (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2008), 148; Hüseyin Güneş, "İslam Tarihinin İlk Mehdîsi: Muhammed b. Hanefiyye", *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu (Sivas, 29-30 Eylül 2017)*, ed. Mehmet Tıraşçı v.dğr. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 136-155.

<sup>30</sup> Cemil Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004): 133.

kaybolduğu ve günümüze kadar bilinmeyen bir yerlerde yaşamaya devam ettiği ve kıyametten önce yeryüzüne zuhur edeceği prensibi kabul edilince Mehdî tek bir kişi hüviyetine sahip olmuş ve bugüne kadar aynı inanç Şia'nın vazgeçilmez bir itikad prensibi olarak muhafaza edilmiştir.<sup>31</sup>

### 1.3. Ehl-i Sünnet'te Mehdîlik Telakkisi

Mehdî düşüncesinin ilahi kurtarıcı anlamında ilk olarak Şii gruplarda ortaya çıktığını ifade etmiştik. Ancak sonraki asırlarda bu fikrin Ehl-i Sünnet arasında da yaygın bir şekilde kullanıldığını görmekteyiz. Bu inancın Ehl-i Sünnet'e mensup çevreler tarafından nasıl benimsendiğiyle ilgili kesin bilgilere sahip değiliz. Ancak genel kanaat Ehl-i Sünnet'in Mehdîlik algısının daha çok Şia'dan devşirilmiş olduğu yönündedir.<sup>32</sup>

Mehdîlik hakkında Kur'an-ı Kerim'de herhangi bir ayet mevcut değildir. Ancak kelimenin "hidayet" kökünden türeyen ve doğru yolu gösterme manasında Allah, Kur'an ve Hz. Peygamber için kullanıldığı ayetler vardır.<sup>33</sup> Konunun temel olarak dayandırıldığı hadis kaynaklarına bakıldığında ise; Malik b. Enes, Buhari, Müslim gibi hadis âlimleri, içerisinde Mehdî kelimesinin geçtiği rivayetlere yer vermemişlerdir. Ancak Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvud, Tirmizî, Hâkim ve Taberânî gibi muhadisler eserlerinde bu tür rivayetleri nakletmişler, bunları ise eleştiriye açık olabilecek senetlerle Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Ömer, Talha, İbn Mesud, Ebû Hüreyre, Enes, Ebû Saîd el-Hudrî, Ümmü Habîbe, Ümmü Seleme vb. sahabeyle dayandırmışlardır.<sup>34</sup> Bazı hadis uzmanları senetleri bakımından zayıf olsalar dahi önemli sahabelere dayandırıldıkları için bu hadislerin tümünü reddetme eğiliminde olmamışlardır.<sup>35</sup> Ancak rivayetlerin içeriği incelendiğinde hadis ilmi açısından birçok rivayetin sorunlu olduğunu görmekte-

<sup>31</sup> Öz, *İmamiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, 37-40; Fiğlalı, "Mesih ve Mehdî İnancı Üzerine", 3; Mehmet Atalan, "Şii Kaynaklarda Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin Tarihi ve Menkabevi Kişiliği", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002): 95-112.

<sup>32</sup> Konu ile ilgili rivayetleri karşılaştırmalı olarak incelemek için bk. İbrahim Kutluay, "İmamiyye Şiası Hadis Literatüründe Mehdîye Dair Rivayetlerin Sünni Kaynaklarla Mukayesesi: Mehdî Telakkisi Ehl-i Sünnet'e Şia'dan mı Geçti?", *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu (Sivas, 29-30 Eylül 2017)*, ed. Mehmet Tıraşçı v.dğr. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 399-435.

<sup>33</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İslam İnancında Mehdî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 371.

<sup>34</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Halil Kendirli (Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2004), 1: 413.

<sup>35</sup> Zeki Sarıtoprak, "Ehl-i Sünnet İnancına Göre Mehdîlik Meselesi", erişim: 05.09.2019 <http://www.enfal.de/mesele5.htm>.

yiz. Bu durum, meseleye dönük hadislerin dönemin siyasi-sosyal-kültürel ve iktisadi şartlarından bağımsız olmadığını göstermektedir.<sup>36</sup>

Hadis kaynaklarının aktardığı rivayetlere bakıldığında Mehdî'nin isminin genellikle Muhammed b. Abdullah, bir rivayette ise İsa b. Mer-yem olarak ifade edildiği görülmektedir. Onun soyu hakkında da farklı bilgiler bulunmaktadır. Buna göre, Mehdî Muhammed'dendir, Fatıma ev-ladındandır, Ehl-i Bey'tendir, Hz. Muhammed'in ümmetindedir, halife-nin oğullarındandır gibi farklı rivayetler bulunmaktadır.<sup>37</sup> Bunun dışında Mehdî'nin ortaya çıkış alametleri, yeryüzünde hükmedeceği süre ve bu süre içerisinde neler yapacağıyla ilgili de birbiriyle tenakuz halinde çok sayıda rivayet bulunmaktadır.<sup>38</sup>

Konu hakkında hadis kaynaklarına en sert eleştirileri yönelten İbn Hal-dun, gelecekte vuku bulacak olayların gaybî meseleler olduğunu, Allah'ın vahiy veya rüya yoluyla bildirmedikçe beşerin gaybî meseleleri bilemeye-ceğini söyler. O, Mehdî meselesinin, asırlar boyunca Müslümanlar arasın-da meşhur olduğunu, dini teyit ve adaleti tesis edecek birisinin gelmesinin gerekli olduğuna inanıldığını dile getirir. İbn Haldun, bu konudaki tüm hadisleri tahlil eder, senesinde geçen kişileri tek tek değerlendirir ve so-nuç olarak şu hükmü ortaya koyar: "Görülüyor ki, pek azı müstesna, bu hadislerin hepsi de tenkit edilmekten hâlî kalmamıştır."<sup>39</sup> Buradaki "pek azı müstesna" ifadesiyle İbn Haldun, bu tür hadisleri tamamıyla reddetme eğiliminde olmamış, bazı hadislerin sahih olabileceğini kabul etmiş gibi görünmektedir.

İbn Haldun, kendi sosyal teorileriyle de uyumlu olarak eğer gelecek-se Mehdînin, güçlü bir asabiyet sayesinde başarıya ulaşabileceğini, yoksa sadece Ehl-i Bey'ten gelen birinin herhangi bir yerde, hiçbir güce ve asa-biyete dayanmadan, böyle bir davada ortaya çıkıp başarıya ulaşmasının mümkün olmadığını belirtmekte, Mehdî kavramını belirli bir mekan ve zamana hapsedip onu beklemeyle vakit geçiren mutasavvıfların görüşleri-ni eleştirmektedir.<sup>40</sup> Ehl-i Sünnet düşüncesinde önemli yeri bulunan kelimeler Ebu Hanife, Mâtürîdî ve Eş'arî, eserlerinde Mehdî inancından hiç

<sup>36</sup> Yücel, "Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı", 148-152

<sup>37</sup> Yücel, "Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı", 143.

<sup>38</sup> Bunların değerlendirilmesi ve Hadis ilmi açısından konumu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Yücel, "Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı", 143-173.

<sup>39</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 426.

<sup>40</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 430-431.

bahsetmemiştir. Taftazânî gibi sonraki dönemlerin kelim âlimleri bu meseleyi imamet bahsinin bir konusu olarak görme eğiliminde olmuşlardır.<sup>41</sup>

Ehl-i Sünnet inancına Mehdîlik fikrinin yerleşmesinde kurumsallaşmış tarikatlar dönemi tasavvuf ehlinin önemli katkıları olmuştur. Muhtemelen Şîî-Batnî düşüncenin etkisiyle Mehdî, tüm detaylarına kadar tanınan ve beklenen neredeyse peygamberle eş değer biri gibi gösterilmiştir. İbn Haldun eserinde özellikle İbn Arâbî üzerinden bu fikrin kaynaklarını ve eleştirisini yaparak bize yol göstermektedir.<sup>42</sup> İbn Arabî dışında ondan etkilenen Sadreddin Konevî (ö. 672/1273), Osmanlılar'da Abdulvehhab Şa'rânî (ö. 973/1565) ve İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725)'nin de sufi geleneğin kendine özgü Mehdîlik anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.<sup>43</sup>

Şiiliktekine benzer bir Mehdî beklentisi Ehl-i Sünnet içinde var olmakla birlikte genel olarak Sünnilik, İslam toplumunun baskı altına girdiği ve mecalsiz hale geldiği ya da inananların gittikçe zayıflamaya yüz tuttuğu bir zamanda onu periyodik olarak ihya ederek hayatiyet kazandıran bütün şahsiyetlere Mehdî ya da Müceddid gibi kavramlar kullanarak Şiilikten farklılaşma yoluna girmeye çalışmıştır.<sup>44</sup> Yani bu farklılaşma, Mehdînin gelip gelmeyeceğiyle ilgili değil, kimliği ve ne zaman geleceğiyle ilgili konularda yaşanmıştır. Ancak bu inanışın Sünnilikte hiçbir zaman itikadî bir esas haline gelmediği de görülmüştür.

Sonuç olarak buraya kadar ifade ettiklerimiz ışığında gelenekte şekillenmiş haliyle Mehdînin kıyamete yakın zuhûr edeceği, dünyadaki kötü gidişatı faaliyetleriyle ve adaletli yönetimiyle iyiye tahvil edeceği, bu süreçte deccal ile mücadele edeceği ve dünyaya incek olan İsa (a.s.) ile buluşacağı üzerinde ortak bir zemin oluşmuş görünmektedir.<sup>45</sup>

## 2. RİSALE-İ NUR'DA MEHDİLİK KAVRAMI

XX. yüzyılın ilk yarısında *Risale-i Nur* olarak isimlendirilen ve değişik zaman ve zeminlerde yaklaşık otuz yıllık bir süreçte oluşturulan eserler manzumesinde Said Nursî, uzun asırlar boyunca gelenek içerisinde yer almış Mehdîlik anlayışına yeni bir yorum katma gereği duymuştur. Eser-

<sup>41</sup> Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*, trc. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 300-301.

<sup>42</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 426-433.

<sup>43</sup> Kutlu, "Mehdîlik Tipolojileri", 323.

<sup>44</sup> Coşkun, *Mehdîlik Fenomeni*, 96.

<sup>45</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Mehdîlik Meselesi Hakkında Mütâlaalarım", *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı (İstanbul, 22 Ekim 2016)*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 433.

lerinde Mehdîlik kavramı başlı başına ele alınmamış, bu meseleye konuların arasında veya kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplar içinde ve daha çok Deccal, Süfyan, Mesih gibi diğer âhîrzaman kavramları ile birlikte değerlendirilmiştir. Bu durum, kavram hakkında bütüncül bir yaklaşım ortaya konulamamasına ve doğal olarak da çelişkili ifadelerle yol açarak Said Nursî'nin konu ile ilgili tavrını anlamamızı zorlaştırmaktadır. Said Nursî, gelenek boyunca Mehdî hakkında ulaşılan eldeki rivayetlerin muhtelif ve birbirine zıt hükümleri olduğunu,<sup>46</sup> bu nedenle konu hakkında dile getirilen görüşlerin günümüz dünyasında bir anlamı olmadığını farkında olarak zamanla Mehdîyi tek bir şahıs olarak görme anlayışını ikinci plana iterek, onun görevlerini ön plana çıkarmış ve oluşmaya başlayan cemaatini ön plana çıkarma gayretiyle bu meseleyi “şahs-ı manevî” adı altında formüle etmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla böyle bir Mehdî tanımlamasının kendi asrına kadar olmadığı görülmektedir. Bakka'l'a göre Mehdînin tarih boyunca istismar edilen bir görüş olması, günümüz dünyasında tek bir kişinin ona yüklenen görevleri yapmasının imkânsız olması nedeniyle Said Nursî, böyle bir görüşü zararsız, hatta mümkünse faydalı hale getirmeye çalışmıştır.<sup>47</sup>

Bilindiği üzere Risale-i Nur külliyyatı, oldukça geniş bir alana yayılmış birbirinden farklı konulara ve sorulara Said Nursî'nin verdiği cevaplardan oluşan eserler bütünüdür. Yaklaşık altı bin sayfadan oluşan külliyyat içerisinde konular belirli bir düzen içerisinde sistematik olarak yer almadığından, Said Nursî'nin bir konudaki görüşlerine ulaşmak için eserin bütünü içindeki anlam mantığını çözmek ve yayılmış konular içinden sorulara verdiği cevaplardan görüşleri süzmek gerekmektedir. İşte Mehdî kavramı da bu tür zorluklar içerisinde anlaşılması gereken bir konudur.

## **2.1. Mehdînin Kimliği ve Özellikleri**

Said Nursî'nin Risalelerinde âhîrzamanda zuhur edecek Mehdînin kimliği ile ilgili hadis kaynaklı oldukça ayrıntılı rivayetlere yer verilmediğini görmekteyiz. Bunun nedeni, Said Nursî'nin Mehdînin kimliğini değil sıfatlarını ve yapacağı işleri ön plana çıkararak etrafında oluşmaya başlayan cemaatini motive etmek istemesidir. Eserlerinde zamanın şahıs değil cemaat zamanı olduğunu, tek bir şahsın ön plana çıkmasının doğru olmadığını, bunun Allah'ın koyduğu kanunlara aykırı olduğunu ifade

<sup>46</sup> Bediüzzaman Said Nursî, *Sözler* (İstanbul: Söz Yayınları, 2012), 457.

<sup>47</sup> Ali Bakka, “Said Nursî'nin Mehdîlikle İlgili Görüşleri”, *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu (Sivas, 29-30 Eylül 2017)*, ed. Mehmet Tıraşçı v.dğr. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 290.



etmektedir.<sup>48</sup> Bu fikirleri Said Nursî'nin yaşadığı dönemin sosyal, kültürel ve siyasi özelliklerinde aramak gerekmektedir. Gençliğinin “Eski Said” dediği ve siyasetle aktif ve yoğun olarak ilgilendiği dönemlerinde çeşitli siyasi oluşumlara dâhil olmuş ancak hedeflediği ideallere ulaşamamıştır. Birinci Dünya Savaşı'nda esir tutulmuş ve ardından yeni oluşan Cumhuriyet rejimine açıktan muhalefeti nedeniyle de uzun yıllar sürecek sürgün hayatı yaşamak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla onun fikirlerinde olağanüstü koşulların tetiklediği sosyo-psikolojik arka planın önemli bir yeri bulunmaktadır.<sup>49</sup>

Onun “Eski Said” olarak adlandırdığı, siyasi olarak sıkı bir Meşrutiyet taraftarı olduğu dönemlerde Mehdîye vurgu yapmadığı görülmektedir. 1911 yılında kaleme alınan *Münâzarât* adlı eserinin soru cevap kısmında kendisine zamanın oldukça kötü olduğu ve Mehdî gelmesinin gerekli olduğu yönünde sorulan bir soruya, “Eğer Mehdî acele edip gelse, başgöz üstüne, hemen gelmeli. Zira güzel bir zemin müheyya ve mümehhed oldu.” diyerek Meşrutiyetle birlikte aslında durumun kötü olmadığını tam tersine “güzel çiçeklerin baharda ortaya çıktığını”, bu zamanın kötü olmadığını belirterek Mehdînin gelecekse böyle bir ortamda gelmesi gerektiğini düşünmektedir.<sup>50</sup> Doğu'daki aşiret liderlerinin sorularına verdiği bu cevaplardan aslında Mehdînin gelişinden ziyade Meşrutiyet lehine onları kazanmak istediği anlaşılmaktadır.

“Yeni Said Dönemi” olarak adlandırdığı ve siyasi beklentilerinin hüsrarla neticelendiği sürgün döneminin ilk eserlerinde konunun ele alınmaya başlandığı görülür. 1934 yılında yazılan *Mektûbât* adlı eserinde zamanın şahıs zamanı değil, cemaat zamanı olduğu, “Şahıs ne kadar dâhi ve hattâ yüz dâhi derecesinde olsa, bir cemaatin mümessili olmazsa, bir cemaatin şahs-ı mânevîsini temsil etmezse, muhalif bir cemaatin şahs-ı mânevîsine karşı mağlûptur.” şeklindeki bir soruya Mehdînin şahıs olarak zamanın en önde gelen kişisi olduğunu, böyle bir kişinin ortaya çıkmasının Allah'ın kudretinde olduğunu savunmaktadır. Yine âhîrzamanda Süfyan adlı kötülük temsilcisinin yarattığı tahribata karşı Mehdînin mücadele edeceğini ve onun zulmünü ortadan kaldıracağını şu şekilde vurgulamaktadır: “Ona karşı (Süfyan), Âl-i Beyt-i Nebevînin silsile-i nuranîsine bağlanan ehl-i velâyet ve ehl-i kemâlin başına geçecek, Âl-i Beyt'ten Muhammed

<sup>48</sup> Bediüzzaman Said Nursî, *Mektûbât* (İstanbul: Söz Yayınları, 2012), 621; Bediüzzaman Said Nursî, *Târihçe-i Hayat* (İstanbul: Söz Yayınları, 2012), 36.

<sup>49</sup> Onun hayat serüveni ile ilgili en önemli kaynak kendisinin kaleme aldığı *Târihçe-i Hayat* adlı eseridir.

<sup>50</sup> Bediüzzaman Said Nursî, “Münâzarât”, *İlk Dönem Eserleri* (İstanbul: Söz Yayınları, 2012), 458.

Mehdî isminde bir zât-ı nuranî, o Süfyan'ın şahs-ı mânevîsi olan cereyan-ı münafikâneyi öldürüp dağıtacaktır."<sup>51</sup> Buradan Mehdînin harikulade bir "insan" olacağına vurgu yapıldığı, şahs-ı manevî kavramına değinilmesi- ne rağmen vurgunun henüz cemaate yansıtılmadığı görülmektedir.

Said Nursî'nin Mehdî anlayışında sufilerce kabul edilmiş ve daha çok İbn Arabî tarafından esasları belirlenmiş "Büyük Mehdî" anlayışından izler bulunmaktadır. Ona göre her bir asırda Âli Beyt'ten Mehdî ya da Mehdîler gelmiş ve ehlî imanın maneviyatını artırmıştır. Bu nedenle de âhîrzamanda gelecek "Büyük Mehdî"nin vasıflarıyla kendinden önce gelen kutub/müceddidlerinki karışmıştır.<sup>52</sup> Onun anlayışında kıyamete yakın zuhur edecek olan Büyük Mehdî, dört mezhep imamı ve sahabeden sonra gelen en efdal kişidir.<sup>53</sup> Âhîrzaman Mehdîsinin kendinden önce gelen her asırdaki müceddidlerden farkını şöyle izah etmiştir:

*"...Âhîrzamanın en büyük fesadı zamanında, elbette en büyük bir müçtehid, hem en büyük bir müceddid, hem hâkim, hem mehdî, hem mürşid, hem kutb-u âzam olarak bir zât-ı nuranîyi gönderecek ve o zat da ehl-i beyt-i Nebevîden olacaktır."*<sup>54</sup>

Said Nursî, her asırda dini ıslah edecek bir müceddid geleceği ile ilgili daha çok sufî gelenekte yaygın olan rivayetleri temel hareket noktası kabul etmiş, gelecek olan bu kişilerin her birinin kendi asırlarındaki siyasi, sosyal, kültürel şartlara göre belli bir tarzda mücadele içinde olacaklarını, âhîrzamanda gelmesi beklenen Mehdînin ise, kendinden önce gelen bütün müceddidlerin her birinin özelliğini bir bütün olarak kendisinde barındıracağını ve tam donanımlı bir mücadele ortaya koyacağını ifade etmiştir.<sup>55</sup> Ancak buna rağmen, Said Nursî'nin yeryüzünde belli bir zamanda ve mekanda Mehdî bekleme anlayışını vurgulamadığını, dikkati daha çok her devirde ortaya çıkacak Mehdîye çektiğini ifade edenler de mevcuttur.<sup>56</sup> Fakat Risaleler'de âhîrzamanda gelecek olan Mehdînin görev tanımı ile ilgili birçok açıklamanın var olması bize göre bu görüşü geçersiz kılmaktadır.

Mehdînin kimliği ile ilgili en önemli tartışmalardan birisi de Said Nursî'nin Mehdî olup olmadığı sorusudur. Bu konuda talebelerinden ge-

<sup>51</sup> Said Nursî, *Mektubât*, 90.

<sup>52</sup> Said Nursî, *Mektubât*, 141.

<sup>53</sup> Said Nursî, *Mektubât*, 396.

<sup>54</sup> Said Nursî, *Mektubât*, 559.

<sup>55</sup> Said Nursî, *Mektubât*, 622.

<sup>56</sup> Zeki Sarıtoprak, "Bediüzzaman Said Nursîye göre Mehdîlik Meselesi", 3. Uluslararası Bediüzzaman Said Nursî Sempozyumu (İstanbul, 24-26 Eylül 1995), ed. Veli Sırım (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996), 96.

len mektuplara yoruma açık cevaplar veren Said Nursî, konuyu muğlak bırakarak bir yandan cemaatinin psikolojisini sarsmamaya çalışmış diğer yandan Mehdînin görevlerini ön plana çıkarmaya gayret etmiştir. Said Nursî, kendisine yöneltilen Mehdîlik iddiaları nedeniyle defalarca takibata uğramıştır. Çünkü Mehdîlik iddiası netice itibariyle siyasi bir hadisedir. Hiçbir devlet otoritesi kendi sınırları içerisinde otoritesini paylaşacağı bir Mehdînin olmasını istemez. Said Nursî de her defasında böyle bir iddiasının bulunmadığını belirterek kendisine yapılanların haksız olduğunu vurgulamıştır.<sup>57</sup> Günümüzde dahi Said Nursî'yi Mehdî olarak gören çok sayıda cemaat mensubunun bulunduğu bilinmektedir. Said Nursî'nin Mehdîliği ile ilgili tartışmaların günümüzde dahi devam etmesi, cemaate yakın yayın organlarında da konuya değinilmesini gerekli kılmıştır. Bunlar artık zamanımızda şahısların değil eserlerin iş yaptığını, Said Nursî'nin Mehdî değil daha çok yazdığı eserlerle Mehdînin görevlerinden bazılarını yerine getiren bir vasita olduğunu vurgulamaktadırlar.<sup>58</sup>

Mehdî'nin Âl-i Beyt'ten olacağı ile ilgili kesin rivayetler bu konuda önemli bir sorun olmuştur. Bir taraftan cemaatin mensupları tarafından kendisine yöneltilen Mehdîlik iddiası, diğer taraftan Nursî'nin cemaatine yüklemek istediği Mehdîye ait vasıfların yorumlanması zaruretini doğurmuştur. Buradan bir çıkış yolu olarak "Gerçi manen ben Hz. Ali'nin (r.a.) bir veled-i manevisi hükmündeyim. Ondan hakikat dersini aldım. Ve Âl-i Muhammed (a.s.m.) bir manada hakiki Nur Şakirtlerine şâmil olmasından ben de Âl-i Beyt'ten sayılabilirim"<sup>59</sup> diyerek bu konudaki rivayetleri kendisinin formüle ettiği şahs-ı manevî'ye tevîl etmiştir. Bu, onun içinde bulunduğu açmazlardan birisidir. Kendisi, cemaati ve rivayetler arasında kalmış, her üçünü de tatmin edebilmek ve dahası cemaatini hayal kırıklığına uğratmamak için rivayetleri yorum yoluyla genişletmiştir.

## 2.2. Mehdînin Görevleri

Said Nursî'nin Mehdî anlayışında onun Mehdînin şahsını değil Mehdîye yüklediği görevleri vurguladığı görülmektedir. O, Mehdînin görevleri üzerindeki vurguyu İbn Arabî'nin "En Büyük İmam" ifadesinden esinlenerek kurgulamış ve "Büyük Mehdî" ifadesini kullanmıştır. Buna göre Mehdînin, siyaset, diyanet, saltanat ve cihad âleminde icratları vardır. Örneğin, siyaset âleminde Abbasiler çıkmıştır, diyanet ale-

<sup>57</sup> Bediüzzaman Said Nursî, *Şualar* (İstanbul: Söz Yayınları, 2012), 491.

<sup>58</sup> <http://www.sorularlarisale.com/index.php?s=article&aid=12357> Erişim: 20.09.2019

<sup>59</sup> Bediüzzaman Said Nursî, *Emirdağ Lahikası I* (İstanbul: Söz Yayınları, 2012), 339.

minde Abdulkadir-i Geylânî, Şah-ı Nakşibend ve Aktab-ı Erbaa ve on iki imam gibi zatlar başkumandan Büyük Mehdî'nin bazı görevlerini icra etmişlerdir.<sup>60</sup> Ancak bunlardan hiçbirisi Büyük Mehdî'nin bütün görevlerini tek başına icra edememiştir.

Said Nursî, âhîrzamanda gelmesi beklenen Mehdînin temel olarak üç önemli görevinin *iman, hayat ve şeriat* olacağını ifade etmektedir.<sup>61</sup> Bunlardan birincisi olan iman, yapılacak görevlerin en önemlisidir. Çünkü fen ve felsefenin tasallutu, maddecilik ve tabiatçılık taûnunun yaygınlaşmasıyla imanlar tehlikeye düşmüştü.<sup>62</sup> Bu görevin yapılmaması halinde kendinden sonra yapılacak görevlerin de bir anlamı kalmayacaktır. Bu görev diğer görevlere göre en üstünü, en faziletlisidir. İkinci görevi; hilafet-i Muhammediye unvanı ile şeâir-i İslâmiyeyi ihya etmektir. Mehdî bunu, İslâm âleminin birliğini dayanak noktası yapıp gerçekleştirecek, insanlığı maddî ve mânevî tehlikelerden ve gazab-ı İlâhîden kurtaracaktır.<sup>63</sup> Üçüncü vazifesi de “ehl-i îmanın mânevî yardımları, ulemâ ve evliyanın, bilhassa kuvvetli ve sayıca çok ve milyonları aşan seyyidler cemaatinin iştirakiyle zamanın inkılablarıyla zedelenen Kur'ân ahkâmını ve Şeriat-i Muhammediye kanunlarını yeniden tesis etmesidir.”<sup>64</sup>

Âhîrzamanda gelmesi beklenen Mehdînin görevlerini bu şekilde formüle eden Said Nursî, bu görevlerin en önemlisinin imanı ihya etmek olduğunu birçok yerde vurgulamıştır. Talebelerinin kendisini Mehdî olarak görmesine karşı çıkararak böyle bir görevin tek başına bir şahıs tarafından yapılamayacağını, ancak “şahs-ı manevî” adını verdiği bir cemaat ruhu ile yapılabileceğini, bu şahs-ı manevinin de ancak nur şakirtleri olabileceğini ifade etmiştir:

*“Şimdi hakikat-i hal böyle olduğu halde, en birinci vazifesi ve en yüksek mesleği olan îmanı kurtarmak ve îmanı, tahkikî bir surette umuma ders vermek, hatta avamın da îmanını tahkiki yapmak vazifesi ise, mânen ve hakikaten hidayet edici, irşad edici mânâsının tam sarahatini ifade ettiği için, Nur Şakirdleri bu vazifeyi tamamıyla Risale-i Nur'da gördüklerinden, ikinci ve üçüncü vazifeler buna nisbeten ikinci ve üçüncü derecededir diye, Risale-i Nur'un şahs-ı mânevîsini haklı olarak bir nevi Mehdî telakkî ediyorlar. O şahs-ı mânevînin de bir mümessili, Nur Şakirdlerinin tesanüdünden gelen bir şahs-ı mânevîsi ve o şahs-ı mânevîde bir*

<sup>60</sup> Said Nursî, *Şualar*, 725; Kutlu, “Mehdîlik Tipolojileri”, 334.

<sup>61</sup> Şaban Döğen, “Mehdî Üzerine”, *Köprü* 51 (1995): 125.

<sup>62</sup> Said Nursî, *Emirdağ Lahikası I*, 362.

<sup>63</sup> Said Nursî, *Emirdağ Lahikası I*, 363.

<sup>64</sup> Said Nursî, *Emirdağ Lahikası I*, 363.

nevi mümessili olan bîcâre tercümanını zannettiklerinden, bazan o ismi ona da veriyorlar.”<sup>65</sup>

Said Nursî'ye göre Mehdî geldiğinde kendisine hazır bir program bulacak ve o program da Risale-i Nur'dan başkası olmayacaktır:

“Hz. Mehdî'nin, o vazifesini bizzat kendisi görmeğe vakit ve hal müsaade edemez. Çünkü; hilafet-i Muhammediye (a.s.m.) cihetindeki saltanatı, onun ile iştigale vakit bırakmıyor. Herhalde o vazifeyi ondan evvel bir taife bir cihette görecektir. O zât, o taifenin uzun tasdikâtı ile yazdıkları eseri kendine hazır bir program yapacak, onun ile bu vazifeyi tam yapmış olacak.”<sup>66</sup>

Said Nursî, Mehdînin bütün görevlerinin bir şahıs veya bir cemaatte toplanmasının ve onu iyi bir şekilde yerine getirmesinin imkânsız oluşunu sosyal gerçeklere uygun bir şekilde kabul etmektedir. Pek çok şahıs ve cemaatin birbiriyle anlaşamadığı ve bunlar arasında birlik sağlamanın mümkün olmadığına da farkındadır. Said Nursî'nin bu tespiti, Mehdînin insanüstü özelliklere sahip olamayacağını, devrinin siyasi ve sosyal kanunlarına uygun hareket ederek dini ıslah edeceğini savunan İbn Haldun'un görüşleriyle de paralellik arz etmektedir.<sup>67</sup> Buna rağmen geleneğin Mehdîye ve onun görevlerine biçtiği rolü de tamamen yadsınamak adına onun görevlerinin âhîrzamanda Âl-i Beyt-i Nebevî'nin cemaati nurâniyesini temsil eden Hazret-i Mehdî'de ve cemaatindeki şahs-ı mânevîsinde içtima edebileceğini” düşünerek içinde bulunduğu kalıpların dışına tamamen çıkmamaya da özen göstermiştir.<sup>68</sup>

Said Nursî, Risaleler'in üstlendiği bu görevin daha önce müceddidlik mertebesine ulaşmış kişilerce de teyit edildiğini belirtmiştir.<sup>69</sup> Risale-i Nur'un genel mantığına göre, Mehdî geldiğinde zaten onun en önemli görevi olan iman hizmetini yerine getiren yetişmiş, toplumsal olarak hareket eden hazır bir kadro bulacak, bu kadro ile birlikte ikinci ve üçüncü vazifelerini kolayca yapabilecektir. İşte bu kadro (yani Risale-i Nur ha-

<sup>65</sup> Said Nursî, *Emirdağ Lahikası I*, 338-339.

<sup>66</sup> Said Nursî, *Emirdağ Lahikası I*, 338.

<sup>67</sup> Derya Yörük Kesik, *Said Nursî'nin Risalelerinde Mehdîlik Telakkisi* (Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007), 83.

<sup>68</sup> Kutlu, “Mehdîlik Tipolojileri”, 336; Bediüzzaman Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî* (İstanbul: Söz Yayınları, 2012), 271.

<sup>69</sup> “Sikke-i Tasdik-i Gaybî'de İmam-ı Ali, Gavs-ı Azam ve Osman-ı Halidî gibi zâtların âhîrzamanda gelecek zâtın makamını Risale-i Nur'un şahs-ı mânevîsinde keşfen görüp işaret ettikleri, bazan da o şahs-ı mânevîyi bir hadimine verip, o hâdimine mültefitâne baktıkları kaydedilir. Burada da Bediüzzaman, sonra gelecek o mübarek zâtın Risale-i Nur'u program yapacağını belirtmektedir ki, bunun da yine şahs-ı mânevî olduğu anlaşılmaktadır”, Şaban Döğen, “Risale-i Nur'da Mehdîlik”, erişim: 05.09.2019 <http://www.sorularlarisale.com/index.php?s=article&aid=2574>; Said Nursî, *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*, 19.

reketi) aynı zamanda şahs-ı manevî olarak hareket edecek ve Mehdînin geleceği ortamı hazırlayacaktır. Said Nursî bu fikirlerini, ilk eserlerinde değil cemaatinin oluşmaya başladığı 1930'lu yılların sonlarından itibaren dile getirmeye başlamıştır. Bu fikir, yüzyıllardır Hristiyan dünyasında var olan ve Mesih gelmeden ona ortam hazırlama hedefini güden Mesihçimillenaryen hareketler ile de kısmen benzeşmektedir.<sup>70</sup> Buna benzer bir şekilde, son asırda uzun zamandır Mehdînin dönüşünü ısrarla bekleyen Şiîler dahi Velâyet-i Fakîh teorisiyle Mehdî beklentisini sosyal ve siyasal şartların gereği olarak yeniden yorumlama ihtiyacı hissetmişlerdir.

### 2.3. Mehdî Ne Zaman Gelecektir?

Said Nursî, bir yerde Mehdî gibi âhîr zaman şahıslarının geleceği vaktin belirsiz olduğunu ifade etmiş olsa da<sup>71</sup> Risale-i Nur'un beklenen Mehdînin hazırlayıcısı olduğu ön kabulüyle, daha çok Şia tarafından sıklıkla kullanılan ve kendisinin de bilgi kaynaklarından biri olarak kabul ettiği Cefr yöntemiyle Mehdînin geliş tarihiyle ilgili bazı bilgiler verdiği görülmektedir.<sup>72</sup> Bunlardan birisi de Tevbe Suresi 32. ayete yaptığı yorumda görülebilir. Ayette geçen "Ağızlarıyla Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar. Oysa kâfirler istemese de Allah kendi nurunu tamamlamaktan başka bir şey istemiyor" mealindeki ayeti şöyle yorumlamıştır:

*"... Eğer şeddeli 'mim'ler dahi şeddeli 'lam'lar gibi bir sayılsa, o vakit bin iki yüz seksen dört eder. O tarihte Avrupa kâfirleri devlet-i İslâmiyenin nurunu söndürmeğe niyet ederek on sene sonra Rusları tahrik edip Rus'un doksan üç muharebe-i meş'ûmesiyle (uçursuz savaşıyla) âlem-i İslâmın parlak nuruna muvakkat bir bulut perde ettiler. Fakat bunda Resâilü'n-Nur Şâkirdleri yerinde Mevlânâ Halid'in (k.s.) şâkirdleri o bulut zulümâtını dağıttıklarından, bu âyet bu cihette onların başlarına remzen parmak basıyor. Şimdi hatıra geldi ki, eğer şeddeli 'lam'lar ve 'mim' ikişer sayılsa bundan bir asır sonra zulumatı dağıtacak zâtlar ise, Hazreti Mehdî'nin şâkirdleri olabilir."<sup>73</sup>*

Yine Emevî camiinde verdiği hutbede İslam âleminin geleceğine yönelik muhtemelen moral depolama amaçlı olarak şu ifadeleri kullanmıştır: *"Evet şimdi olmasa da 30-40 sene sonra fen ve hakiki marifet ve medeniyetin mehasini o üç kuvveti tam teçhiz edip, cihazâtını verip o dokuz manileri mağlup edip dağıtmak için taharri-i hakikat meyelanını ve insaf ve muhabbet-i insaniyeyi*

<sup>70</sup> Batı kökenli yeni dini akımlar ve fikirleri üzerinde açıklayıcı bilgiler için bk. Ali Köse, *Milenyum Tarikatları* (İstanbul: Truva Yayıncılık, 2006).

<sup>71</sup> Said Nursî, *Sözler*, 460.

<sup>72</sup> Kesik, *Said Nursî'nin Risalelerinde Mehdîlik Telakkisi*, 98.

<sup>73</sup> Said Nursî, *Şualar*, 877.

*o dokuz düşman taifesinin cephesine göndermiş, inşallah yarım asır sonra onları darmadağın edecek.*"<sup>74</sup>

Bunun dışında Risale-i Nur'da tespit edebildiğimiz kadarıyla âhircamanda zuhur edecek Mehdî ile ilgili kesin bir tarih yer almamaktadır.<sup>75</sup>

## SONUÇ

Kıyamete yakın bir zamanda insanoğlunu içinde bulunduğu zulüm, baskı ve adaletsizlik ortamından çekip kurtaracak bir kurtarıcı beklentisi olarak tanımlanan Mehdîlik fikri, ilkel kabile dinlerinden ilahi dinlere kadar hemen her toplumda görülen bir fenomendir. Bu fikrin İslam dinine geçiş yolları hakkında yeterli bilgi olmamasına rağmen, genellikle Şii düşüncenin etkisi olduğu ifade edilegelmiştir.

Mehdîlik, dinî olmasından önce siyasî ve sosyo-psikolojik yönü ağır basan bir olgudur. Kanaatimizce Mehdîlik düşüncesinin bütün dinlerde görülmüş olmasında, dinlerin bizzat kendisinin doğduğu ortamlarda siyasi bir muhalefet olarak ortaya çıkmasının etkisi olmuştur. Her din veya dinî hareket bir muhalefettir ve siyasi otorite ile eninde sonunda savaşmak zorunda kalır. Bu mücadelesinde çoğu zaman zor durumlarla karşılaşır. Baskı altına girdiği bu dönemlerde taraftarlarının ümit dünyasını her zaman zinde tutacak bir güce ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Bu fikrin, insanları tembelleğe yöneltip dünyadan umutları tüketebildiği gibi, tam tersi bir etki yaparak insanlarda mücadele konusunda azim yaratma noktasında da kısmen başarılı olduğu görülebilmektedir. Afrika'da ortaya çıkan, sömürge güçleriyle mücadelede Sudan ve Somali Mehdîlik hareketleri buna örnek olarak gösterilebilir. Ancak daha ziyade birçok İslam ülkesinde cahil toplulukları din adını kullanarak sömürmenin ve bundan güç devşirmenin bir aracı olmuştur.

Çalışmamızın temel noktası olan Said Nursî'nin Risalelerinde bu mesele hakkındaki görüşünün net olmadığını görmekteyiz. Ancak anlaşılabilir şudur ki Said Nursî, Mehdî konusundaki hadislerin çoğunluğunu kabul etmekte, hadislerin senetlerindeki zayıflığı görmesine rağmen konuya ihtiyatlı yaklaşarak hadislerin içeriğinin senet olarak olmasa da anlam olarak tevatür derecesinde olduğunu ifade etmektedir. Konuyu Mehdînin şahsından ziyade sıfatları ve görevleri üzerinden işleyerek bu görevin kendi cemaatinde olduğunu açıkça söylemiş, hatta buna delil olarak ken-

<sup>74</sup> Said Nursî, "Hutbe-i Şâmiye", 542.

<sup>75</sup> Kesik, *Said Nursî'nin Risalelerinde Mehdîlik Telakkisi*, 103.



dinden önce gelen evliyaların da öngörülerini eklemiştir. Ancak hadislerin neredeyse tamamında yüz hatlarına kadar tasvir edilmiş bir şahsa işaret söz konusuysa bu hadislerin tevil edilip “şahs-ı manevî” kavramına yapılmış olduğu vurgu da ilginç bir durumdur. Bu durum bizlere, kavramların içinde bulunulan dönem ve şartlara göre nasıl kullanılıp dönüştürülebileceğini göstermesi açısından da önemlidir.

Mehdîlik fikrinin bunalım dönemlerinde ortaya çıktığından bahsetmiştik. Said Nursî'nin hayatındaki kendi ifadesiyle “Eski Said” ve “Yeni Said” dönemlerinde bu konuda farklılık olduğu görülmektedir. Henüz siyasi otoritenin dikkatini çekmediği, Meşrutiyet düşüncesinin etkisi altındaki “Eski Said” döneminde Mehdiîlik fikrinin izine rastlanmazken, sürekli takibata uğradığı “Yeni Said” döneminde bu fikir Risale-i Nur merkezli olarak belirginleşmiştir. Bu durum sosyal bilimler açısından örneğine sıklıkla rastlanan bir olgudur. Osmanlı'nın yıkıldığı ve yerine laik bir Cumhuriyetin tesis edildiği zaman dilimi, bir siyasal İslamcı olarak Said Nursî'de de derin izler bırakmıştır. Öyle ki önceleri Mehdiînin bir şahıs olacağı etrafında belirginleşen görüşlerini takibatın ve baskının arttığı dönemlerde “şahs-ı manevî” olarak kavramsallaştırdığı ve eserlerine odaklanan bir kavrayışa doğru evrildiği görülmüştür. Kendi düşünce eksenine gereği, modern zamanların ilmî fitnessiyle artık bir şahsın uğraşmasının çok zor olacağından hareketle eser üzerinden mücadele edileceğini vurgulamıştır. Ancak klasik kaynakların tarihsel süreçte Mehdiînin fiziksel özelliklerine kadar tarif ettiği ve Sünnî literatürde yer bulan kimliğini, geleneğe sıkı sıkıya bağlı olduğunu iddia eden birisinin nasıl ihmal edebildiği de üzerinde durulması gereken bir olgudur. Said Nursî'yi gelenekteki Mehdiî tasavvurunu bir nevi görmezden gelmeye iten bu sebepleri devrinin siyasi ve sosyal şartları içerisinde aramak gerekmektedir.

Fikirler içinde buldukları siyasi, sosyal ve iktisadi koşullardan etkilenerek değişir ve dönüşür. Sosyal değişim kuramları, fikirlerin de sosyal birer olgu olduğunu ve değişime uğramalarının kaçınılmaz olduğunu vurgular. Mehdiîlik düşüncesi de XX. yüzyılın zor koşulları altında geliştirilen çeşitli fikir akımlarınca farklı yorumlanmıştır. Özellikle siyasal İslam hareketi yaygınlaştığında Mehdiîye verilen anlam ve görevin yeni formlar aldığı gözden uzak tutulmamalıdır. Bu bağlamda Mehdiîliğin oldukça işlevsel bir fikir olduğu, bireyleri ve toplumu kolaylıkla manipüle edebilecek bir istismar aracına dönüşebileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

## KAYNAKÇA

- Atalan, Mehmet. "Şii Kaynaklarda Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin Tarihi ve Menkabevi Kişiliği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2002): 95-112.
- Bakkal, Ali. "Said Nursî'nin Mehdîlikle İlgili Görüşleri". *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu (Sivas, 29-30 Eylül 2017)*. Ed. Mehmet Tıraşçı - Hasan Özalp - Maruf Çakır. 287-303. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Bediüzzaman Said Nursî. *Emirdağ Lahikası I*. İstanbul: Söz Yayınları, 2012.
- Bediüzzaman Said Nursî. "Hutbe-i Şâmiye". *İlk Dönem Eserleri*. İstanbul: Söz Yayınları, 2012.
- Bediüzzaman Said Nursî. *Mektubât*. İstanbul: Söz Yayınları, 2012.
- Bediüzzaman Said Nursî. "Münâzarât". *İlk Dönem Eserleri*. İstanbul: Söz Yayınları, 2012.
- Bediüzzaman Said Nursî. *Sikke-i Tasdik-i Gaybî*. İstanbul: Söz Yayınları, 2012.
- Bediüzzaman Said Nursî. *Sözler*. İstanbul: Söz Yayınları, 2012.
- Bediüzzaman Said Nursî. *Şualar*. İstanbul: Söz Yayınları, 2012.
- Bediüzzaman Said Nursî. *Târîhçe-i Hayat*. İstanbul: Söz Yayınları, 2012.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "Mehdîlik Meselesi Hakkında Mütâlaalarım". *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı (İstanbul, 22 Ekim 2016)*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 431-437. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Coşkun, Ali. *Mehdîlik Fenomeni*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Döğen, Şaban. "Mehdî Üzerine". *Köprü* 51 (1995).
- Döğen, Şaban. "Risale-i Nur'da Mehdîlik". Erişim: 05.09.2019 <http://www.sorular-larisale.com/index.php?s=article&aid=2574>
- ed-Dürî, Abdülaziz. "Abbasi Propagandası Sürecinde ve Abbasiler'de Mehdî Tasavvuru". *Trc. M. Bahaüddin Varol. İstem* 2/3 (2004): 219-231.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Trc. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmamiyye Şiası*. 2. Baskı. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2008.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Mesih ve Mehdî İnanıcı Üzerine (Mezhepler Tarihi Açısından Bir Bakış)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982): 179-214.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Konya: Vadi Yayınları, 1998.
- Güneş, Hüseyin. "İslam Tarihinin İlk Mehdîsi: Muhammed b. Hanefiyye". *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu (Sivas, 29-30 Eylül 2017)*. Ed. Mehmet Tıraşçı - Hasan Özalp - Maruf Çakır. 135-158. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Hakyemez, Cemil. "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004): 127-144.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Trc. Halil Kendirli. Ankara: Yeni Şafak Yayınları, 2004.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İlhan, Avni. "Kütübü Sittedeki Hadislere Göre Mehdîlik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/ (1992): 101-124.
- İlhan, Avni. *Mehdîlik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1993.

- Kesik, Derya Yörük. *Said Nursî'nin Risalelerinde Mehdîlik Telakkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidi". *İslamiyat* 3/4 (2000): 147-169.
- Köse, Ali. *Milenyum Tarikatları*. İstanbul: Truva Yayıncılık, 2006.
- Kutlu, Sönmez. "Beklenen Kurtarıcı İnanışına Dayalı Siyasi ve Dini Hareketlerde Mehdîlik Tipolojileri". *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı (İstanbul, 22 Ekim 2016)*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 291-352. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Kutluay, İbrahim. "İmamiyye Şiası Hadis Literatüründe Mehdîye Dair Rivayetlerin Sünni Kaynaklarla Mukayesesi: Mehdî Telakkisi Ehl-i Sünnet'e Şia'dan mı Geçti?". *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu (Sivas, 29-30 Eylül 2017)*. Ed. Mehmet Tıraşçı - Hasan Özalp - Maruf Çakır. 399-435. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Öz, Mustafa. *İmamiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdî İnanıcı*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1995.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem. "Buda Dininde Mehdî İnanıcı ve Buda'dan Bir Rivayet". *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4 (1980): 77-90.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem. "Mecusi Dininde Mehdî İnanıcı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986): 1-7.
- Sarıkçıoğlu, Ekrem. "Mehdî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28: 369-371. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Sarıtoprak, Zeki. "Bediüzzaman Said Nursîye göre Mehdîlik Meselesi". 3. *Uluslararası Bediüzzaman Said Nursî Sempozyumu (İstanbul, 24-26 Eylül 1995)*. Ed. Veli Sırım. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996.
- Sarıtoprak, Zeki. "Ehl-i Sünnet İnanıcına Göre Mehdîlik Meselesi". Erişim: 05.09.2019 <http://www.enfal.de/mesele5.htm>.
- Taftazanî. *Kelam İlmi ve İslam Akaidi (Şerhu'l-Akaid)*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Topaloğlu, Fatih. "Şia'da Mehdî İnanıcının Oluşumunda Fars Kültürünün Etkisi". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 5/2 (2012): 109-148.
- Vloten, Gerlof Van. *Emevi Devrinde Arap Hakimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*. Trc. M. Said Hatiboğlu. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1986.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2010.
- Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. Trc. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam İnanıcında Mehdî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28: 371-374. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Yılmaz, Orhan. "Mehdî İnanıcına Kaynaklık Teşkil Eden Hadislerin Değerlendirilmesi". *Turkish Studies* 12/2 (2017): 265-282.
- Yücel, Ahmet. "Mehdî Hadislerinin Temel Hadis Kaynaklarındaki Anlamı". *Beklenen Kurtarıcı İnanıcı (İstanbul, 22 Ekim 2016)*. Ed. Yusuf Şevki Yavuz. 141-173. Kuramer Yayıncılık, 2017.

## Klasik Dönem Kelamında Peygamberlere Yüklenen Toplumsal İşlevler

*The Prophets' Social Functions in the Eye of the Classical Period of Kalām*

Hasan CANSIZ<sup>1</sup>

Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı  
Research Assistant, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Kalam  
Şırnak, Turkey  
hcansiz@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-6144-7784>

### Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 20 Eylül / September 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 14 Kasım / November 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 23 Sayfa / Pages:** 579-606

**Atıf / Cite as:** Cansız, Hasan. "Klasik Dönem Kelamında Peygamberlere Yüklenen Toplumsal İşlevler [The Prophets' Social Functions in the Eye of the Classical Period of Kalām]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 579-606.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.622413>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

<sup>1</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kelam Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

## Öz

Kelamın klasik döneminde nübüvvet konusunun temel meselelerinden biri nübüvveti reddeden grupların eleştirisidir. Mütakellimler bu grupların nübüvveteye yönelik iddialarına peygambere duyulan ihtiyaç, peygamber göndermenin faydası ve peygamber göndermenin mümkün olması gibi başlıklar altında cevap vermişlerdir. Bu gruplar arasında yer alan Brahmanlar'ın (Berâhime) iddialarından biri, aklın hayatta kalmak için yeterli bilgiyi sağladığı bu nedenle insanın peygambere ihtiyacı olmadığı iddiasıdır. Bu iddiayı ele alan kelamcılar, insanın ve toplumun varlığını sürdürdürebilmesi için peygambere ihtiyaç duyduğunu çeşitli yollarla kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu kanıtlar, peygamberlere insan ve toplumu hayatta tutmaya ve toplumun düzenini sağlamaya yarayan işlevler yüklemektedir. İnsanın yalnızca akli ve tecrübi bilgisi ile varlığını sürdürmeyeceğini savunan kelamcılara göre, insanlığın varlığını devam ettirebilmiş olması varlığını ortadan kaldırma ihtimali taşıyan problemlerin peygamberler aracılığıyla giderilmiş olduğunu göstermektedir. Mu'tezile peygamberlere böyle bir görev atfetmese de Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye, peygamberlerin tebliğ dışında çeşitli toplumsal işlevleri olduğunu kabul eder. Bu çalışmada, klasik dönem kelamında peygamberlere tebliğ görevi dışında nispet edilen toplumsal görevlerin neler olduğu ortaya konulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Nübüvvet, Toplum, İşlev, Rehberlik, Görev, Brahmanlar.

## Abstract

One of the main issues of the prophethood in the classical period of Kalām is the criticism of the groups that reject the prophethood. Islamic theologians answered criticism of these groups under various subjects in their books such as the need for the prophet, the benefits of prophet, and the possibility of prophethood. Brahmans (Barāhima) are among these criticized groups. One of the claims of them is that the intellect provides enough information to survive and therefore one does not need a prophet. Theologians who deal with this claim endeavor in various ways to prove that man and society need prophets in order to survive. This attitude attributes the prophets the functions to keep human and society alive and maintain order. According to the theologians who believe that human beings cannot survive only with their intellectual and experiential knowledge, the fact that mankind had been able to sustain its existence shows that the problems that may eliminate its existence have been solved by prophets. Although Mu'tazilah does not assign such a function to the prophets, Mâtürîdiyah and Ash'ariya accept that the prophets have various social functions other than communiqué. In this study, social functions that assigned to prophets in the classical period of Kalam will be examined.

**Keywords:** Kalam, Prophethood, Society, Function, Guidance, Duty, Brahmans.

### Extended Abstract

The issue of the social function of prophets in Kalām has been examined in order to reveal the need of human beings and society for prophets in the context of rejecting the claim that reason is sufficient to sustain human life. Mutakallimūn (Islamic theologians) jointly attribute that claim to the Barāhima. Although there are some debate about differences, Barāhima is usually considered as Brahmans. According to mutakallimūn, the basic argument of Brahmans is that man does not need information obtained through prophethood and can survive only with reason.

Brahmans who criticize the institution of prophethood accept that there is no need for revelation because of the existence of reason, that it is known by everyone that what is necessary to sustain life is beneficial and that the absence of non-essential things does not cause harm. The reason behind this thought is that people who do not believe in Allah, his messenger and the hereafter are able to carry out their worldly work successfully. Therefore, there is no need for a prophet according to them.

Mutakallimūn examined this argument under various subjects in their books such as the need for the prophet, the benefits of prophet, and the possibility of prophethood. They try to prove in these subjects the need for prophets for various necessities. This approach stems from the idea that the prophet will provide some information which is not known by reason. However, the scope of information that cannot be known through reason is a controversial issue among mutakallimūn. Evaluations on this issue determine the limits of the social functions attributed to the prophet.

Mutakallimūn considers teaching of matters such as worship which is not possible to be determined by reason as the primary duty of the prophets. There is no controversy about this among them. However, according to Ahl al-Sunna, the prophets also teach the society the necessary information to survive as individual human beings and as a society. On the other hand Mu'tazilah refrained from assigning such duties to the prophets.

Although Māturīdīyah maintained that all the necessary information to survive had taught by the prophets, Ash'ariya kept the scope of this information transfer more limited. The information deemed necessary for the continuation of life is dealt with in three main subjects. According to Ash'ariya and Māturīdīyah mutakallimūn, the first thing that should be known to survive is the information to distinguish between food and poison. They stated that food and medicines that enable people to eat and cure their diseases and toxins that cause death when they are eaten cannot be known using only reason. Māturīdīyah and early period Ash'ariya mutakallimūn accepted that prophets provided this information. The Ash'ariya theologians after VI. century hijra adopts that this knowledge can be learned through experience. Approaches that evaluate people's inability to distinguish food and poison in the context of early humanity appear to impose the function of teaching this knowledge to the prophets. Communication is another necessity for people that live in communities. In this respect, it is seen that some mutakallimūn have attributed the function of teaching language to proph-



ets. Needless to say they mean by it that the need of communication for early societies solved by prophets. Third subject is teaching of professions. Only Māturīdīyah considers teaching professions that meet various needs such as agriculture, shelter, dressing and trade as a function of the prophets. It can be thought that these tasks, which are attributed by Māturīdīyah to prophets, are related to the skills attributed to the prophets in various verses. In this context, it seems possible to say that Māturīdīyah deems human experience as insignificant to prove the need to prophets.

Another function of prophets is to ensure social order and justice. In the Māturīdīyah, Māturīdī proposes that social problems stem from the fact that everyone consider himself right. After Māturīdī this situation is associated with human desire to continue in existence. It is claimed that the desire to survive would lead to an uncontrolled effort to achieve what people like and believe that will allow them to survive. It is thought that this tendency of man necessitates God to provide social order through the prophet.

Early period Ash'ariya mutakallimūn and Ghazālī do not seem to mention maintaining social order as a function of the prophet. However, there is a change in Ash'ariya's approach to the subject that began with Shahrastānī and continued by Amīdī and Baizāvī. These theologians accept that social problems stem from conflict of interest. According to them, the necessity of fulfilling the mutual duties and responsibilities of the people living as a society needs rules and a rule maker that make these rules obligatory. Those who perform this duty are the prophets who gain authority with miracle and establish justice by rules of revelation. Despite these Ash'ariya theologians, the approach has not become dominant thought in the sect. Taftāzānī states that this evidence which used to prove the need for prophet is proof of the philosophers, in particular Ibn Sīnā's. Indeed, the form of the evidence used by these theologians is almost the same as Ibn Sīnā's. In this respect, it can be said that these theologians influenced by him.

Consequently, it is possible to say that Ahl al-Sunnah especially Māturīdīyah accepts that the prophets have a duty to teach people the vital information they need to survive and to maintain the continuity of human beings and social order by solving the social problems. As a matter of fact, the most emphasized issue within this scope is the need to ensure the continuity of the society through the order and the man through the knowledge of food and poison. It is obvious that if life starts from a single person, there is no doubt that this first person's failure to know what will benefit and harm him will end the adventure of humanity before it can begin.

It is difficult to say that the attitudes of the sects are shaped according to the value they give to reason. Although it is accepted that Māturīdīyah values reason more than Ash'ariya, in this issue Māturīdīyah takes an approach that reduces the value of the reason more. However, the attitude of Māturīdīyah should be related to use of every possible means to prove the need for the prophet rather than to give so little value to reason and especially experience. It seems possible to say that the nature of the approach is open to criticism and that has prevented the Mu'tazilah and some of the Ash'ariya adopting it.



## GİRİŞ

Kelamda peygamberlerin toplumsal işlevi konusu, aklın insanın hayatını devam ettirebilmesi için yeterli olduğu iddiasının reddedilmesi bağlamında ele alınmıştır. Konun incelenmesinin amacı ise insanın ve toplumun peygamberlere duyduğu ihtiyacın ortaya konulması ve böylelikle nübüvvet kurumunun gerekliliğinin kanıtlanmasıdır. Kelamcılar peygambere ihtiyaç olmadığı iddiasını -bazen başka fırkaları da eklemekle birlikte- ortak bir şekilde Brahmanlar'a<sup>2</sup> nispet etmektedir.<sup>3</sup> Onlara göre bu iddiayı

<sup>2</sup> Kelam eserlerinde bu fırka Berâhime adıyla anılmaktadır. Berâhime'nin Hint bölgesi fırkalarından olduğu ve peygamber gönderilmesini reddettiği aktarılmaktadır. Tümer, İslam kaynaklarında Berâhime adıyla anılan düşünce sisteminin Brahmanizm olduğunun kabul edildiğini ifade etmektedir. Bu nedenle çalışmada Berâhime, Brahmanlar olarak anılacaktır. (Bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasîr ve Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-cîl, ts.), 1: 137; Ebu'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2010), 126; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ ve Ali Hasen Fâ'ûr (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1414/1993), 2: 601-602; Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 332.)

<sup>3</sup> Kelam eserlerinde bu fırkaların peygamber gönderilmesinin aklen imkânsız olduğunu kabul ettiği aktarılmaktadır. (Bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-kelem*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1430/2009), 419-420; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübîl-'ilmiyye, 1424/2003), 2: 673-674.) Bununla birlikte bu fırkaların bazı peygamberleri kabul ettiği kanaatinin de ifade edildiği görülmektedir. (Bk. Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi evvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.), 15: 19; Ebü'l-Fazl Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-kelem*, (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, ts.), 344; Ebü'l-Hasen Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 425, 427.) Brahmanlar'ın alt grupları arasında bazı peygamberleri kabul edenler olduğu kanaati, teorik açıdan peygamberliği reddettiklerinin de kabul edilmesi nedeniyle bir açıklamayı gerektirmiştir. Örneğin Şehristânî Hz. İbrahim'in peygamberliğini kabul eden Hint kökenli grubun Brahmanlar olduğu zannedilmesine karşın bu görüşü benimseyenlerin Seneviyye

öne süren fırkaların temel savı, insanın nübüvvet yoluyla edinilen bilgilere ihtiyacı olmadığı ve salt akılla yetinebileceğidir.

Kelam literatüründe bu grupların iddiaları peygamberlere duyulan ihtiyaç, peygamber göndermenin faydası ve peygamber göndermenin mümkün olması gibi başlıklar altında incelenmektedir. Bu konularda muhatap çoğu zaman Brahmanlar'dır ve bu başlıklar nübüvveti inkar eden fırkalara yönelik reddiyelerin temelini oluşturmaktadır.<sup>4</sup> Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) Brahmanlar'ın peygamber göndermenin kaçınılmaz olarak *kabih* olacağı iddiasıyla peygamber gönderilmesini reddettiğini,<sup>5</sup> Râzî (ö. 606/1210) ise onların fiillerin iyilik-kötülüğünün akıl yoluyla bilinebileceği nedeniyle peygamber göndermenin *abes* olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır.<sup>6</sup> Peygamberlik kurumuna çeşitli eleştiriler yönelten Brahmanlar,<sup>7</sup> aklın varlığı nedeniyle vahye ihtiyaç olmadığını, hayatı de-

olduğunu söylemektedir. (Bk. Şehristânî, *el-Milel*, 2: 601.) Konu son yüzyıldaki akademik çalışmalarda da ele alınmış ve Berâhime'ye nispet edilen kimi yaklaşımların Brahmanizm'i yansıtmayıp yansıtmadığı tartışılmıştır. Erken dönem İslam kaynaklarında Berâhime'ye atfedilen görüşler ve bunun Brahmanizm ile ilişkisi konusundaki akademik yazının bir değerlendirmesi ve alternatif teoriler hakkında bk. Norman Calder, "Berâhime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik", trc. Süleyman Akkuş, *Marife* 3/1 (2003): 181-194; Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004): 159-193.

<sup>4</sup> Bk. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (İstanbul-Beyrut: İrşad Kitap Yayın Dağıtım ve Dâru sâdır, 2001), 247, 250; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 109-146; Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988), 563-567; Ebû Mansûr Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-devlet, 1346/1928), 154; İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-î'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-hancı, 1369/1950), 303-307; Ebû'l-Muîn Meymûn en-Neseî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Claude Salamé (Dımeşk: Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1990), 1: 454-467; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-î'tikâd*, thk. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 195-198; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Muhassalü'efkârî'l-mütekadimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekelimîn* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 214; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2: 673-674; Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min Metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dâru'l-cil, 1411/1991), 209.

<sup>5</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 19.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *el-Erbâîn fi usuli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 2: 110-111.

<sup>7</sup> Brahmanlar peygamber göndermenin imkansız olduğu iddiasını aklın peygamberlerin getirdiği bilgiler ile çelişeceği ve bu bilginin kabul edilmesinin akli bilgiye güveni ortadan kaldıracığı; peygamberlerin de insan olmasının Allah'ın hikmeti ile çelişeceği ve onunla iletişimi imkansızlaştıracağı; Allah'ın inanmayacağını bildiği kimselere peygamber göndermesinin hikmeti ile çelişeceği; peygamberliği kanıtlanmanın ana unsuru olan mucize olduğu kabul edilen olayların başka insanlar tarafından da gerçekleştirilebileceği; gerçekleşmiş olsa bile mucizelere ilişkin haberlerin güvenilirliği; namaz ve hac gibi ibadetler ile hayvan eti yeme izni gibi hususların anlamsızlığı ve aklen çirkinliği gibi çeşitli eleştirilere dayandırmıştır. Biz

vam ettirmek için zorunlu olan şeylerin faydalı olduğunun, zorunlu olmayan şeylerin yokluğunun ise zarara yol açmadığının herkes tarafından bilindiğini kabul etmektedir. Bu düşüncenin kaynağı, Allah'a, peygamberine ve ahiret gününe inanmayan insanların da dünyalık işlerini gayet başarılı şekilde sürdürebilmeleridir. Onlar, parlak zekanın ve derin düşüncenin bu ihtiyaçların üstesinden gelebileceğine inanmaktadır.<sup>8</sup> Bu nedenle onlara göre peygambere ihtiyaç yoktur.

Kelamcılar bu iddiayı eleştirmiş ve çeşitli konularda peygamberlere ihtiyaç duyulduğunu göstermeye çalışmıştır. Onlar, iddia edildiği gibi faydalı ve zararlı fiillerin akılla bilinebileceğinin kabul edilmesi halinde bile insanların peygambere ihtiyaç duyacağını ve Allah'ın peygamber göndermesinin faydalı (*hasen*) bir fiil olacağını kabul etmektedir. Mu'tezileye göre nübüvvet, kula fayda ve zararını bildirmek için zorunludur.<sup>9</sup> Mu'tezile Allah'ın peygamber göndermesinin mükellefe fayda sağlaması açısından *hasen* bir fiil olduğunu kabul eder.<sup>10</sup> Ebû Hâşim (ö. 321/933) akıl ile bilinmeyen hususların bildirilmesi için peygamber göndermenin zorunlu (*vacip*) olduğunu,<sup>11</sup> Kâdî Abdülcebâr ise insanın azaptan korunmasını sağlayan bilgilerin yalnızca akılla elde edilemeyeceğini, Allah'ın insana bu bilgileri göndermemesi halinde abes işlemiş olacağını ifade etmektedir.<sup>12</sup> Bu nedenle Mu'tezile'ye göre peygamber göndermek Allah açısından zorunludur ve insanlar açısından -dini bilgiyi edinecek başka bir yol olmadığından- bir ihtiyaçtır.

Mâtürîdî (ö. 333/944), peygamberlere hem din hem de dünya açısından ihtiyaç duyulduğunu ve onların Allah'ın bir lütfu olduğunu kabul etmektedir.<sup>13</sup> Aklın her şeyi kavrayamayacağını ve bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu kabul eden Mâtürîdî, insanların günlük

bu çalışmada peygambere duyulan ihtiyaç konusu bağlamında gündeme gelen peygamberlerin toplumsal fonksiyonu meselesini ele aldığımız için Brahmanlar'ın yalnızca aklın yeterliliği vurgusunu ifade etmeyi gerekli gördük. Brahmanlar'ın peygamberliğin gerektirdiğini iddia ettiği tutarsızlıklar çerçevesindeki eleştirileri ve bunlara verilen cevaplar hakkında detaylı bilgi için bk. Metin Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007): 47-64; Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 70-72, 214-236; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 164-171; Tümer, "Brahmanizm", 333.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1407/1987), 8: 31-32.

<sup>9</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 563.

<sup>10</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15: 19; Rüknuddîn Mahmûd İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fî usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedîr Avn (Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1431/2010), 351.

<sup>11</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15: 20-21.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15: 45.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250.

meşgale, heves ve arzularının, ayrıca hayatın zorluklarının peygamberin rehberliğine duyulan ihtiyacı gösterdiğini düşünmektedir.<sup>14</sup> Mâtürîdiyye, Allah'ın peygamber göndermesinin *hikmetin* gereği olduğunu kabul eder. Alemi yaratma fiilinin abes olmaması için bunu gerekli gören Sâbûnî (ö. 580/1184), Mâtürîdiyye'nin Mu'tezile'ye benzememek için peygamber göndermeyi vacip bir fiil olarak adlandırmadığını ifade etmektedir.<sup>15</sup> Bu bağlamda Mâtürîdiyye Allah'ın peygamber göndermesinin hikmetinin gereği olduğunu düşünmekte ve insanların peygambere ihtiyacını vurgulamaktadır.

Eş'ariyye Allah'ın zorunlulukla ilişkilendirilmemesi konusundaki hassasiyetinden dolayı, peygamber göndermenin akıl açısından zorunlu bir fiil olarak değerlendirilemeyeceğini kabul etmektedir. Onlara göre Allah'ın peygamber göndermesi zorunlu ya da imkânsız değil, *mümkündür*.<sup>16</sup> Ancak Eş'ariyye de aklın genel olarak bildiği şeylerin tafsilatını bildirme konusunda insanın peygambere ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir.<sup>17</sup>

Kelamcıların peygamber gönderilmesinin gerekli bir fiil olduğunu kabul etmeleri, peygamberin akıl yoluyla bilinmeyen bazı bilgileri edinmeyi sağlayacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ancak akıl yoluyla bilinmeyen bilgilerin kapsamı, mezhepler arasında tartışmalı bir konudur. Bu bilgilerin kapsamına dair değerlendirmeler, kelam mezheplerinin peygambere yüklediği işlevlerin sınırlarını belirlemektedir.

Peygamberlerin öncelikli görevi, akılla tespit edilmesi mümkün görülmeyen ibadetler gibi konuları bildirmek olarak kabul edilmektedir. Bu konuda kelam mezhepleri arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Mu'tezile'ye göre akıl, dinin bildirdiği ibadet gibi hususların *lütuf* olduğunu kendiliğinden kavrayamaz. İnsanların ibadet yapmak amacıyla bazı fiilleri gerçekleştirebileceği kabul edilse bile, bunun neticesinde birlik içerisinde bir ibadet sistemi ortaya çıkmaz. Çünkü akıl nimet verene şükürü gerektirse de ibadetin nasıl yapılacağını bilemez. Bu yüzden Mu'tezile'ye göre peygamber gönderilmesi zorunludur ve ibadetin detaylı bilgisine ancak sem' yoluyla erişilebilir.<sup>18</sup> Mâtürîdiyye, dini bilginin ancak peygamberden öğ-

<sup>14</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 253.

<sup>15</sup> Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 443; Ebû Muhammed Nûruddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1433/2012), 178-179.

<sup>16</sup> Ebu Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beirut: Dâru'l-meşrik, 1987), 174-175; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 195-196.

<sup>17</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 197; Beyzâvî, *Tavâli' u'l-enuâr*, s. 209; İcî, *el-Mevâkif*, 345.

<sup>18</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 26-29.

renilebileceğini kabul etmektedir. Mâtürîdî, insanın organlarının ibadete uygun yaratıldığını ve bu organlarla yapılacak ibadeti bildirecek birine ihtiyaç olduğunu söyler.<sup>19</sup> Neseî (ö. 508/1115) ise aklın nimet verene şükür gerektirdiğini bilmekle birlikte bu şükürün nasıllığını, miktarını ve vaktini bilemeyeceğini, bu nedenle bunları açıklayan sem'î bilginin gerekliliğini ifade eder.<sup>20</sup> Eş'ariyye'nin de peygamberin tartışılmaz görevini aklın tek başına bilemeyeceği dini vecibeleri bildirmek olarak tespit ettiği görülmektedir. Bu açıdan peygamber göndermek, öncelikli olarak ahiret saadeti için gereklidir.<sup>21</sup>

Ancak Ehli Sünnet kelimacıları peygamberlere yalnızca dini bilgiyi aktarma görevi nispet etmemektedir. Ehli Sünnet'e göre peygamberlerin dini bilgiyi öğretmek yanında topluma sanat ve tekniğe ilişkin bilgilerde rehberlik etme fonksiyonları da vardır.<sup>22</sup> Bununla birlikte kelam mezheplerinin peygamberlere yüklenen bu fonksiyonların kapsamı konusunda farklı yaklaşımlar sergilediği görülmektedir. Mâtürîdiyye toplumun her türlü ihtiyacı için peygamberlerin rehberlik ettiğini düşünürken, Eş'ariyye'nin peygamberlere yüklediği toplumsal görevler nispeten sınırlıdır. Nitekim nübüvvetin gerekliliği konusunun ele alındığı çalışmalarda peygamberlere duyulan insani ve toplumsal ihtiyaç konusunun daha çok Mâtürîdiyye ile ilişkilendirilmesi<sup>23</sup> de Mâtürîdiyye'nin konuya vurgusunun daha yoğun olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Mâtürîdiyye<sup>24</sup> ve Eş'ariyye<sup>25</sup> mezhebi eserlerinde, içerik tam olarak örtüşmemekle birlikte peygamberlerin toplumsal açıdan üstlendiği görevler konusunun çoğunlukla incelendiği görülmektedir.

<sup>19</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 252.

<sup>20</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 460.

<sup>21</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 197; Râzî, *el-Muhassal*, 214; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2: 697.

<sup>22</sup> Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam*, 5. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 318-319.

<sup>23</sup> Bk. Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 105-110; Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 45-48; Recep Önal, "İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013): 163-164; Temel Yeşilyurt, "Nübüvvetin Gerekliliği, Kapsamı ve Süresi", Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014, ed. Mahmut Çınar v.dğr. (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2015): 232-234.

<sup>24</sup> Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 247, 250; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 473; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 177-178; Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn İbn Ebü Şerîf, *Kitâbü'l-müsâmerê bi şerhi'l-Müsâyerê* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 190.

<sup>25</sup> Bk. Ebu Bekir Muhammed el-Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, thk. 'İmadüddin Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987), 126-155; Cüveynî, *el-İrşâd*, 303-304; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 209.

Mu'tezile'nin bu konuda çekimser kaldığı ve peygamberlere toplumsal görev yüklemekten kaçındığı söylenebilir. Kâdî Abdülcebbar nübüvveti gerektiren şeyin Allah'ın adalet, lütuf, fayda ve hikmeti olduğunu kabul etmektedir.<sup>26</sup> Ancak o, ne *Muğnî*'nin nübüvvet ve mucize ile ilgili olan on beşinci cildinde<sup>27</sup> ne de *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'de<sup>28</sup> nübüvvet konusunu bu bağlamda ele almakta, peygamberlere bu görevleri yüklemektedir. Mu'tezile'nin nübüvvet ihtiyacı duyulması konusundaki yaklaşımını ele alan çalışmalar da, gündelik hayatın gerekliliklerine ilişkin bir vurgu yapıldığını ifade etmektedir.<sup>29</sup> Konunun bu boyutuna değinen Mu'tezile mezhebi kelimcileri ise, peygamberlerin toplumlarına hayatta kalmaları için gerekli bilgileri öğretmek gibi bir fonksiyonu olmadığını, bu bilgileri insanın tecrübe yoluyla öğrenebileceğini iddia etmektedir.<sup>30</sup>

İlerleyen sayfalarda, peygamberlere birçok toplumsal görev nispet eden Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin peygamberlere yüklediği bu görevler ortaya konulacaktır. Bu mezheplerin yaklaşımlarına ilişkin değerlendirmeleri bağlamında Mu'tezile'nin eleştirilerine de yer verilecektir.

## 1. PEYGAMBERLERİN İNSANI VE TOPLUMU HAYATTA TUTMA İŞLEVİ

Mâtürîdiyye mezhebine mensup kelim alimleri ile bazı Eş'ariyye uleması, peygamberlerin insanların yaşamlarını sürdürürebilmeleri için bilmek zorunda olduğu hususları onlara öğretme görevini ifa ettiklerini kabul eder. Hayatın devamı için zorunlu görülen bu bilgilerin kapsamı iki mezhep tarafından aynı şekilde değerlendirilmemiştir. Mâtürîdiyye'nin yaşama ilişkin her türlü ihtiyacı peygamberlerin öğretimine bağlamasına karşın Eş'ariyye, bu bilgi aktarımının kapsamını daha sınırlı tutmuştur. Hayatın devamı için zorunlu görülen bilgilerin üç ana mesele halinde ele alındığı söylenebilir. İnsanın yaşamı için bilinmesi gereken ilk şey, gıda ve zehri ayırt etmeye yarayacak bilgi olarak düşünülmüştür. Peygamberlerin bu bilgileri öğrettiğini kabul eden mütekellimler arasında iki mezhebin mensupları da vardır. İnsanların topluluk halinde yaşamasının kaçınılmaz gereksinimlerinden bir diğeri iletişimdir. Bu açıdan bazı kelimcilerin peygamberlere dilin öğretilmesi işlevini de yüklediği görülmektedir. Tarım

<sup>26</sup> Adile Tahirova, "Kâdî Abdülcebbar ve Ebü'l-Muîn En-Neseffî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 4 (Eylül 2005): 122-125.

<sup>27</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 19-26, 109-147.

<sup>28</sup> Bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 563-575.

<sup>29</sup> Bk. Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", 47-64.

<sup>30</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 354.



yapma, barınma ve giyinme gibi çeşitli ihtiyaçları gideren meslekleri öğretmeyi ise, yalnızca Mâtürîdiyye'nin peygamberlerin fonksiyonları arasında saydığı görülmektedir.

Mu'tezile ise peygamberlerin toplumsal bir işlevi olduğu yaklaşımını benimsememektedir. Eş'arıyye ve Mâtürîdiyye'nin peygamberler vasıtasıyla öğrenildiğini iddia ettiği bu bilgiler, Mu'tezile mezhebi eserlerinde tecrübe ile elde edilmiş bilgiler olarak tasvir edilmektedir. Örneğin Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) gıda, ilaç ve zehirlerin, ticaret yapmanın ve tarımın tecrübe ile bu tecrübenin aktarıldığı bilgiye dayandığını ifade eder.<sup>31</sup> Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) ise, nübüvvetle ilgisi olmayan hayvanların da yaşamını sürdürmesinden ve doktorların ilaçları tecrübe ile öğrendikleri beyanından hareketle, peygamberlerin bu tür görevleri gerçekleştirmeleri için gönderilmelerinin zorunlu olduğunun söylenemeyeceğini savunmaktadır. Bununla birlikte o, Allah'ın bu tür bilgilerin bir kısmını Hz. Adem, Hz. Davud ve Hz. İsa'ya vermiş, onların da bunu topluma öğretmiş olabileceğini söylemektedir.<sup>32</sup> İbnü'l-Melâhimî'nin bu yaklaşımı, bu peygamberler hakkındaki ayetlerden dolayı ihtiyatlı bir tavır takınması ile ilgili olmalıdır. Ancak onun bu bilgileri öğretmeyi peygamber göndermenin zorunlu olmasının nedenleri arasında saymak istemediği açıktır. Nitekim o, bu bilgilerin bir kısmının peygamberlerden öğrenilmiş olması halinde bile, insanın bilgisini geliştirerek yeni bilgiler edindiğini ve bu hususta peygamberlere ihtiyacı olmadığını belirtme ihtiyacı hissetmiştir.

### 1.1. Gıda, İlaç ve Zehirleri Öğretme

Beslenme ihtiyacı, insanın varlığını sürdürmesi için öncelikli ihtiyaçlardan biridir. Tabiatта yalnız olan bir insanın birçok tehlike ile karşı karşıya kalacağı açıktır. Ancak onun bu tehlikelerden kurtulmak için kullanabileceği içgüdüleri vardır. İçgüdüler yoluyla mücadele edilebilen sorunların aksine beslenme ihtiyacı, yalnızca içgüdülerle çözülebilen bir ihtiyaç değildir.

Kelamcılar insanın beslenmesini ve hastalıklarını tedavi etmesini sağlayan gıda ve ilaçlar ile, yenildiğinde ölüme neden olan zehirlerin salt akıl kullanılarak bilinemeyeceğini ifade etmiştir. Mâtürîdiyye ve Eş'arıyye, Brahmanlar'ın aklın insanın yaşamını sürdürmesi için yeterli olduğu iddiasına, gıda, ilaç ve zehrin akla yerleştirilmiş bir beceri vasıtasıyla bilineme-

<sup>31</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 46.

<sup>32</sup> İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 354.



mesi<sup>33</sup> eleştirisini yöneltirler. Gazzâlî (ö. 505/1111), aklın ilaçların özelliklerini tek başına kavrayamayacağını, bu bilgiye ulaştığında bilgiyi anlayacağını ve öğretime dayalı bu bilgiden faydalanacağını kabul etmektedir.<sup>34</sup> Mâtürîdiyye ise bu bilgilerin yalnızca akıl yoluyla bilinmemesini, akıl ile doğal olarak bilinen zorunlu ya da imkânsız bilgi türünde olmayıp mümkün bilgi kategorisinde olması ile ilişkilendirmektedir.<sup>35</sup>

Kelamcıların aklın insanın varlığını sürdürmesi için tek başına yeterli olmadığı iddiasını kanıtlamaya yönelik bu eleştirisi, gıda ve zehri ayırt etme becerisinin tecrübe ile uzun zamanda öğrenilmiş olabileceği ihtimalini değerlendirmeyi gerektirmektedir. Kelamcılar bu bilgilerin tecrübe ile öğrenilmiş olması ihtimalini, taşıdığı problemler nedeniyle dışlama eğilimi göstermektedirler. Mâtürîdiyye mütekellimleri ile mütekaddimûn dönemi Eş'ariyye kelamcılarını insan varoluşunun ilk dönemlerini, mütahhirûn dönemi Eş'ariyye kelamcılarını ise insanların nispeten çoğaldığı dönemleri göz önünde bulundurarak bu probleme ilişkin bir çözümleme yapmıştır.

İnsanlığın ilk çağlarında nüfusun azlığı, bu çağlarda zararlı şeylerin bilinmemesinin insanlığı yok etmeye yol açabileceği endişesine yol açmaktadır. Bu dönem, faydalı ve zararlı şeylerin tecrübe ile ayırt edilmesine fırsat vermeyecek kadar hassas bir dönem olarak düşünülmüştür. Mâtürîdiyye faydalı bitkileri zararlılardan ayırt etmek için tecrübe yolunu kullanmanın ölüm tehlikesi içerdiğini belirtir. Nesefî, insanlara varlıklarını devam ettirmelerini sağlayacak yararlı şeylerin bilgisinin verilmemesinin, çok kısa zamanda telef olmalarına yol açacağını ifade eder. Bu tehlike Mâtürîdiyye'nin bu bilgilerin deneme yanılma yolu ile tespitinin aklen kabih olduğunu kabul etmesine yol açmıştır.<sup>36</sup> Eş'ariyye'de de benzer bir eğilim görülür. Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö. 478/1085), gıda ve zehri aklıyla ve duyu organlarıyla ayırt edemeyen insanın ilk var olması sırasında dünyada hayatta kalma şansı olmadığını kabul etmektedir. Tecrübenin olmadığı ilk dönemlerde insanların birçok zararlı şeyi yemek zorunda kalmasının hem faydalı hem de zararlı şeyleri ayırt etmeden yemeyi gerektirmesi nedeniyle insanların telef olmasına neden olacağı düşünülmüştür. Bu nedenle bu tür bilgilerin uzun tecrübe neticesinde elde edilmesi makul bulunmamıştır.<sup>37</sup> Bunun yanında kelamcılarının sorunun tecrübe ile çözülebilir bir problem olmadığını kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bâkılânî, bazı

<sup>33</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250; Cüveynî, *el-İrşâd*, 304; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 454-455.

<sup>34</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 197-198.

<sup>35</sup> Sâbûnî, *el-Kifâye*, 180.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 454-455.

<sup>37</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 149-150; Cüveynî, *el-İrşâd*, 304.

zehirlerin etkisinin geç ortaya çıkmasını gündeme getirmekte ve bu durumun etkinin kaynağını tespiti imkânsızlaştırması nedeniyle gıda ve zehrin deneme yoluyla tespit edildiği iddiasını çürüteceğini kabul etmektedir.<sup>38</sup> Aynı endişeyi ifade eden Neseî, kimi zehrin zararının yedikten bir hafta sonra, kiminin bir ay, kiminin de bir sene sonra ortaya çıkması nedeniyle zehirli maddeleri deneme yoluyla tespit etmenin imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Bu durumun bir kobay kullanılarak yenilen şeyin zehir olup olmadığını tespit etmeyi de engellediği kabul edilir. Çünkü insanın çok uzun olabileceği kabul edilen bu süre boyunca bir şey yemeden beklemesi mümkün değildir.<sup>39</sup> Bu yaklaşım biçimlerinin insanlığın ilk varoluşunu göz önünde bulundurduğu açıktır.

Müteahhirûn dönemi Eş'ariyye kalamcıları ise, bu bilginin tecrübe yoluyla öğrenilebileceğini kabul etmektedir. Onların vurguladığı sorun, bu tecrübenin toplumsal maliyetidir. Âmidî (ö. 631/1233), doktorun yardımı olmadan ilaçların fayda ve zararının tespit edilebileceğini ancak bunun insana zararlı bir tecrübe sürecini gerektirdiğini ifade eder. Ona göre, zarar çekmek kabul edildiğinde ilaçların fayda ve zararı tespit edilebilir.<sup>40</sup> Âmidî'nin ilaç örneğini neredeyse aynı şekilde kullanan İcî (ö. 756/1355) ve Cürçânî (ö. 816/1413) de bu tecrübenin toplumsal maliyetini vurgulamaktadır. Sürecin içerebileceği zorluk ve uzunluğun toplumun ihtiyacı olan iş kollarının işlevini yitirmesine ve geçim için gerekli işlerle uğraşamamaya yol açacağını ifade eden bu isimler, buna ek olarak bu çaba esnasında ilaçlardan faydalanılamayacağını ve girişimin tamamlanmadan toplumları helak edeceğini söylemektedir.<sup>41</sup> Bu değerlendirmenin, diğer yaklaşımdan farklı olarak toplumun belli bir seviyeye ulaştığı bir dönemi esas kabul ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim gıdadan bahsedilmeksizin yalnızca ilaçların faydasından bahsedilmesi, yaklaşımın insanın ilk varoluşunda hayatta kalma çabasını ele almadığını göstermektedir.

İnsanların gıda ve zehri ayırt edememesini insanlığın ilk dönemleri bağlamında değerlendiren yaklaşımların, peygambere bu bilgileri öğretme işlevini yüklediği görülmektedir. Bu açıdan Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin erken döneminden zikredilen isimler, bu bilgilerin peygamberler vasıtasıyla öğretilmiş olması gerektiği yaklaşımını benimsemiştir.

Mâtürîdiyye, peygambere duyulan bu ihtiyacı Allah'ın hikmetli fiil

<sup>38</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 152-153.

<sup>39</sup> Neseî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 454-455.

<sup>40</sup> Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 2: 697.

<sup>41</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 345; Cürçânî, *Mevâkıf Şerhi*, 427.

yapması ile ilişkilendirir. Allah insana bu varlıkları akılla ayırt etme imkânı vermemiş, buna karşın yaşamaya devam etme (*bekâ*) arzusu vermiştir. Yaşamak isteyen insan açlık hissedecek ve açlığını gidermeye çalışacaktır. Bu durum, insanın ölümüne yol açma ihtimali nedeniyle, Allah'ın böyle yapması halinde fiilin *kabih* bir fiil olacağı değerlendirilmesine neden olmuştur. Fiilin kabih olmasına yol açan durum, dünyaya imtihan için gönderilen insanın bu amaç gerçekleşmeden yok olması ihtimalini içermesi açısından *abes* olmasıdır. Allah'ın fiillerinin hikmet içerdiğini kabul eden Mâtürîdiyye, onun fiillerinin hikmetsiz ve abes olarak nitelenmesi ihtimaline yol açan bu sorunun, peygamber göndermekle aşıldığı kanaatindedir. Bu bağlamda Mâtürîdiyye, peygamber göndermenin hikmetin gereği olduğunu ifade etmektedir.<sup>42</sup>

Nesefî, bu bilgileri öğretecek birine ihtiyacın doktorlar tarafından da kabul edildiği iddiasıyla yaklaşımını güçlendirmek ister. O, tabiplerin de bilgilerinin kaynağını açıklayamadığını, peygamberlik müessesesini reddeden bu kişilerin bile bu ilmin habere dayalı olduğunu kabul ettiğini aktarır. Doktorların Hipokrat'ı (M.Ö. 460 [?]-375 [?]) bilgilerinin kaynağı kabul ettiğini, onun kaynağının ise ruhu göğe yükselerek bu bilgileri edinen Galen (ö. 200 [?]) olduğunu söylediğini iddia eder.<sup>43</sup> Doktorların da tababet ilminin kaynağını insana bağlayamadıkları iddiası, Nesefî'nin insanın bilgi edinme imkânları ile bilinemez olduğunu kabul ettiği bilgilerin, herkes tarafından böylesi bir kaynağa dayandırıldığı iddiasını güçlendirmeye yönelik bir çabasıdır. Ancak Nesefî'nin Hipokrat'ın kaynağı olarak ondan uzun süre sonra yaşamış olan Galen'i zikretmesi, tıp ve tarih bilgisi hakkında şüphelere sebep olmaktadır.

Bu bilgilerin Allah tarafından bildirilmesi gerektiğini kabul eden Eş'ariyye kelamcıları ise, teorik hususlara değinmeksizin bunun bir ihtiyaç olduğunu vurgular. Eş'ariyye'de bahsi geçen iki isim gıda ve zehrin ayırt edilebilmesini peygamberin gerekliliği ile ilişkilendirmiştir. Bâkullânî, bu bilgilerin ancak Allah'ın bildirmesi yoluyla öğrenilebileceğini kabul ederken,<sup>44</sup> Cüveynî insanların zehirleri yeme yoluyla faydalı gıdalardan ayırt etmesine ihtiyaç duymasının önlenmesi için, bir peygamber aracılığıyla bildirilmiş olması gerektiğini savunur.<sup>45</sup>

Eş'ariyye'nin müteahhir döneminde de peygambere ihtiyaç konusu,

<sup>42</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-tevhîd*, 250; Nesefî, *Tabıratü'l-edille*, 1: 454-455; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 178; İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, 192-193.

<sup>43</sup> Nesefî, *Tabıratü'l-edille*, 1: 473.

<sup>44</sup> Bâkullânî, *et-Temhîd*, 153.

<sup>45</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 304.

mezhep mensubu bazı ulema tarafından ilaç örneği kullanılarak açıklanmıştır. Ancak yaklaşımda bir değişiklik söz konusudur. Eş'ariyye artık ilaç örneğini peygambere bu bilgileri vermesi konusunda duyulan ihtiyacı açıklamak için kullanmamaktadır. Yaklaşımın ilk örneği, erken dönemde Cüveynî'de görülür. O, peygamberi doktora benzeterek, ilaçlar hakkında bilgisi olmayan hastanın bu konuda bilgili olan doktordan bilgiyi edinmesi gibi, peygamberin bildirdiği hususlarda bilgisi olmayan toplumun bu bilgiyi peygamberden edindiğini söyler.<sup>46</sup> Cüveynî'nin ilaç örneği ile şekillenen, yukarıda bahsedilenle birlikte iki tavrı içeren ve peygamberin gerekliliğini ortaya koyan bu savunusu, kendisinden sonra bu tavrılardan ikincisinin tercihi ile teke düşmüştür.

Âmidî, Îcî ve Cürcânî, ilaç örneğini kullanarak peygamberi doktora karşılaştırmaktadır. Onlar, ilaç bilgisini peygamberin getirdiği bilgilere benzeterek örnek olarak kullanmakla birlikte, peygamberlerin bu tür bilgileri insanlara öğrettiğini iddia etmezler. Doktorun ilaçlar hakkındaki bilgisini, çeşitli zararlara yol açsa da tecrübe ile elde edilebilir bilgiler olarak değerlendiren bu kelamcılar, peygamberin getirdiği dünya ve ahiret saadetine ilişkin bilgilerin, ilaç örneğinin aksine tecrübe gibi alternatif bir bilgi aracıyla bilinmemesini vurgulamaktadırlar. Bu açıdan ilaçlar konusunun peygamberin öğrettiği bir bilgi olarak değil, tecrübe ile bilinmesi mümkün olan böylesi hususlarda bile bilgili bir doktora ihtiyacın yadsınmaması açısından bir örnek olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu yaklaşımda, aklın bilmesi mümkün olmayan konularda bilgili birine duyulan ihtiyaç, ilaçları bilmek için hissedilenden daha büyük bir ihtiyaç olarak tasvir edilir. Peygamber göndermek ise, bu bilgileri öğretme fonksiyonu açısından değil ahiret saadeti açısından gerekli görülmüştür.<sup>47</sup> Bu tavrın, konunun başında ifade edilen Mu'tezilî Ebû Ali'nin yaklaşımı ile de örtüştüğü görülmektedir. Ancak tavrın kaynağının Ebû Ali olduğunu kabul etmek için bir gerekçe bulunmamaktadır.

Bütün olarak bakıldığında Mâtürîdiyye'nin genel yaklaşımının Eş'ariyye'nin erken dönemdeki yaklaşımı ile oldukça benzer olduğu söylenebilir. Her iki grup da peygambere gıda, ilaç ve zehri insanlara öğretme işlevi yüklemektedir. Mâtürîdiyye'nin bu bilgileri bildirecek bir peygamber göndermenin hikmetin gereği olduğu düşüncesi teorisinin ayırt edici yönüdür. Müteahhir dönem Eş'ariyyesi'nde ise, konu pek ele alınmamış,

<sup>46</sup> Cüveynî, *el-İrşâd*, 304.

<sup>47</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2: 697; Îcî, *el-Mevâkıf*, 345; Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, 427.

ele alanlar da konuyu peygamberin bu bilgileri öğretme işlevi bağlamında değerlendirmemiştir.

## 1.2. Dili Öğretme

Mâtürîdiyye dilleri peygamberlerin öğrettiği düşüncesini benimsemiştir. Mâtürîdî'ye göre insanların yaşamları ve ahirete dair bilgiyi anlamaları için zaruri olan dil ile nesnelere isimleri peygamberler tarafından öğretilmiştir.<sup>48</sup> Nesefî de çeşitli dillerin türeyebilmesi ve insanların bu dillerle anlaşabilmesi için en başta bir dilin Allah'ın bildirmesiyle var olmuş olması gerektiğini düşünür.<sup>49</sup> Bu çerçevede Mâtürîdiyye'de peygamberin bu bilgiyi Allah'tan aldığı ve dili insanlara öğrettiğinin düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Pezdevî (ö. 493/1100) ise Ehli Sünnet'in dillerin tevkîfî olduğunu kabul ettiğini ifade eder ancak dilin öğretiminin peygamberlerle ilişkisini kurmaz.<sup>50</sup>

Makdisî'nin (ö. 355/966'dan sonra) diller konusunu, iletişimin başlamasının bir dili gerektirmesi ve insanların bu dili benimsemesinin peygamberin otoritesi ile mümkün olabileceği ile açıklaması,<sup>51</sup> ortak kabulün peygamberin otoritesi vasıtasıyla gerçekleşebileceği düşüncesini ifade etmesi bağlamında konunun önemli bir boyutunu açıklığa kavuşturmuştur. Bu çerçevede peygamberin dili bildirmek yanında otoritesi ile toplumun bütün üyeleri tarafından benimsenmesini sağlama görevini de üstlendiğinin düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Eş'ariyye mezhebi kelimelerinde Brahmanlar'ın yaklaşımlarının değerlendirilmesi esnasında peygamberlere dili öğretme fonksiyonu yüklenmemektedir. Ancak Râzî, "Adem'e bütün isimleri öğretti" (el-Bakara, 2/31) ayetini tefsir ederken Eş'arî, Cübbâî ve Ka'bî'nin (ö. 319/931) dillerin tamamının Allah'ın belli manalar için belli lafızları belirlemesi ve insanda buna dair zorunlu bilgiyi yaratması anlamında *tevkîfî* olduğunu kabul ettiklerini aktarır. Kendisi ise tevkîfîliğin mümkün olduğu ama manalar için lafızları belirleyen insan olduğunun da kabul edilebileceği kanaatindedir.<sup>52</sup> Ancak Râzî'nin açıklamalarında da dilleri öğretme fonksiyonu peygambere açık bir şekilde nispet edilmemektedir.

<sup>48</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 251.

<sup>49</sup> Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 474.

<sup>50</sup> Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1424/2003), 226.

<sup>51</sup> Ebü Nasr el-Mutahhar el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.), 1: 112.

<sup>52</sup> Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 2: 191.

Mu'tezile'ye mensup bazı kelimacılar dillerin tevkîfî olduğunu kabul etse de mezhebin genel olarak peygambere böyle bir görev atfetme konusunda isteksiz olduğu söylenebilir. Kâdî Abdülcebâr, yukarıda zikredilen ayetin tefsirinde Allah'ın Hz. Adem'e isim verilen her şeyin ismini bildirdiğini ve bunun ona verilmiş bir mucize olduğunu söylemiştir. O, ayette Allah'ın meleklerle "bunların isimlerini bana söyleyin" (el-Bakara, 2/31) demesinin melekleri güç yetiremeyecekleri şeye yükümlü kılması anlamına gelip gelmediğini tartışmakta ancak dil olgusunun peygamber kaynaklı olması gibi bir hususa değinmemektedir.<sup>53</sup> O, dillerin tevkîfî olmadığını, uzlaşım (*muvâdaa*) ile ortaya konulduğunu ve peygamberliğin delili olarak kullanılamayacağını kabul etmektedir. Ebû Hâşim de dilin tevkîfî olabileceği iddiasını reddeder. Ebû Hâşim'e göre ancak var olan bir dilden uzlaşım yolu ile yeni bir dil türeyebilir. Ona göre Hz. Adem'e öğretilen isimler, meleklerin dillerinin uzlaşım ile ona öğretilmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Kâdî Abdülcebâr Ebû Hâşim'in, dillerin uzlaşım ile ortaya çıkmasını açıklama biçimini şöyle aktarır: Ebû Hâşim'e göre insan, ses çıkarabildiğini doğal olarak bilmektedir. İlk aşamada işaretlerle anlaşılan insanın, iletişim için en uygun aracı olarak sesini kullanması ve anlamlar üzerine uzlaşması mümkündür. Ebû Hâşim bu durumu bebeklerin önce işaretlerle anlaşılması, zamanla ebeveyninin dillerini işaretlerin tekrarı yoluyla öğrenmesine benzetir. Bu nedenle dillerin ancak peygamberler aracılığıyla öğrenilmiş olabileceği iddiası doğru değildir.<sup>54</sup>

Ebû Ali ise peygamber gelmeden önce Allah'ın bildirmesi ile öğretilmiş (tevkîfî) dilin var olmasının gerekli olduğunu kabul etmektedir. Kâdî Abdülcebâr'a göre o, dilin peygamberlikten önce var olması gerektiğini iddia etmiş, dile duyulan ihtiyacın peygamber gönderilmesini gerektirdiği yaklaşımını ise benimsememiştir.<sup>55</sup> Bu bağlamda Mu'tezile'nin genel yaklaşımının dillerin uzlaşım yoluyla ortaya çıktığı kabulü olduğu söylenebilir. Açık ki böyle bir dilin peygamber tarafından öğretilmesi gibi bir gereklilik yoktur.

### 1.3. Tarım ve Meslekleri Öğretme

Mu'tezile ve Eş'ariyye mezhebi kelim eserlerinde tarım ve mesleklerin peygamberler tarafından öğretildiğine ilişkin bir yaklaşıma rastlanmamaktadır. Mâtürîdiyye eserlerinde ise konu kısa da olsa ele alınır. İmam

<sup>53</sup> Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin* (Beirut: Dârü'n-nehdati'l-hadîse, ts.), 21-22.

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15: 106-107.

<sup>55</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15: 105.

Mâtürîdî, peygamberlerin öğrettiği iddiasıyla çeşitli mesleki beceriler bağlamında birçok hususa kısa kısa değinir.<sup>56</sup> Neseî de Mâtürîdî'nin ilgili ifadelerini daha anlaşılır bir dille tekrar etmektedir.<sup>57</sup>

Mâtürîdî'ye göre ziraatçılık yoluyla yetiştirilebilecek bitkiler ve yetiştirme yöntemi konularının salt akılla bilinmesi mümkün değildir. Bu bilgiler elde edildikten sonra da üretilen bitkilerin gıda olarak tüketilebilmesi için tabii tutulması gereken pişirme gibi işlemleri bilen birine ihtiyaç vardır.<sup>58</sup> Bundan dolayı peygamberin toplumsal işlevlerinden biri insanlara bu becerileri kazandırmak olarak kabul edilmektedir. Mâtürîdiyye'ye göre, insanların sıcak ve soğuktan korunmaları için örtünmelerini ve barınmalarını sağlayanlar da peygamberlerdir. Dolayısıyla, dokumacılık ile dokumacılığın temeli olan ip eğirme ve hallaçlık becerileri, ayrıca en azından temel düzeyde bina inşa etme becerileri peygamberlerin öğrettiği beceriler olarak kabul edilmektedir. Mâtürîdiyye alimleri, insanların faydalanması için yaratılmış olup olmadığı ve faydalanılacak bir hayvansa hangi işe yarayacağı açık olmayan çeşitli serkeş hayvanların ehlileştirilmesinin de peygamberler vasıtasıyla mümkün olduğunu düşünür.

Peygamberlere yüklenen diğer bir toplumsal görev de ticaretin öğretilmesidir. Mâtürîdiyye'ye göre ticaret yapılması, insanların hem dünya hem de din işleri için zorunludur. İnsanların ihtiyaçları çeşitli beldelerin üretimleri vasıtasıyla karşılanabilir. Ancak bu ihtiyaçların hangi beldelerden temin edileceği, oralara nasıl ulaşılacağı gibi hususlarda ne aklın ne de -Neseî'ye göre- hislerin bilgi sahibi olmadığı açıktır. Bu durumda ticaret ile yol bulma ve diğer beldelere ulaşma da peygamberler tarafından öğretilmiştir. Onlara göre üreme yöntemleri ve çocuk eğitimi ile ilgili hususlar da dahil olmak üzere yukarıdaki fiillerin temel ilkeleri akli çıkarımlarla elde edilmemiş, bilakis peygamberler tarafından öğretilmiştir.<sup>59</sup> Bu çerçevede Mâtürîdiyye'nin peygamberleri toplumun dini ve dünyevi her türlü ihtiyacını karşılayacak kişiler olarak gördüğü ve başka bir bilgi kaynağına

<sup>56</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250-251.

<sup>57</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 474.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250. Metnin muğlak bir noktasından bahsetmek gerekmektedir. Mâtürîdî'nin zirai bitkilerin yetiştirilmesi ihtiyacını değil de bu bitkileri yetiştirdikten sonra tüketilmeye uygun hale getirilmesi ihtiyacını peygamberle ilişkilendirmesi ilginç bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda insanlar –yeme imkânına sahip olmamalarına rağmen- bitkileri yetiştirmeyi öğrenmişler, bu aşamadan sonra –ki metinde geçen بعد السماء والعلوم بجوهرة ifadesi bu yorumu son derece mümkün kılmaktadır- bitkilerin tüketilebilmesi için bir peygambere ihtiyaç duymuşlardır. Burada Mâtürîdî, insanların yiyeceklerinden emin olmadıkları bitkileri ürettiğini iddia etmek gibi tuhaf bir pozisyonadadır.

<sup>59</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250-251; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 474.



ihtiyaç duymaksızın salt akıl yoluyla bilinemeyen her türlü beceriyi öğretmeyi peygamberlerin bir görevi ve toplumsal işlevi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Peygamberlere nispet edilen bu görevlerin, çeşitli ayetlerde peygamberlere atfedilen beceriler ile ilgili olduğu düşünülebilir. Râzî, faydalı mesleklerin peygamberler vasıtasıyla öğretildiğini savunanlardan bahseder. Bu düşünceye delil olarak Hz. Davud hakkındaki “ona, sizi savaşta korumak için zırh yapma sanatını öğrettik” (el-Enbiyâ, 21/80) ayeti ile Hz. Nuh hakkındaki “nezaretimiz altında, sana bildirdiğimiz gibi gemiyi yap” (Hûd, 11/37) ayetinin kullanıldığını aktaran Râzî, yün eğirme, dikiş, bina yapma gibi becerilere ihtiyacın, zırha olan ihtiyaçtan fazla olduğunun kabul edildiğini de ifade eder. Bahsedilen hususlarda tecrübe ile bilgi kazanılması –muhtemelen insanların üşümekten ve vahşi hayvanlardan korunamamaktan telef olması ihtimali sebebiyle- büyük tehlikeler içerdiği için, bu düşünceyi savunanlar bu bilgileri öğretecek nebiler gönderilmesini zorunlu görmüştür.<sup>60</sup>

Nitekim Mâtürîdiyye kelimelerinin ilgili yerlerinde bu ayetlerin delil olarak zikredilmemesine karşın, İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlât'* ta ilgili ayetleri mezhebin genel kanaatlerine uygun biçimde tefsir ettiği görülmektedir. Mâtürîdî zırh yapımıyla ilgili ayetin tefsirinde Hz. Davud'a bu tür bir giysiyi ilk yapan olduğu yönünde bir özellik atfetmez. Ancak, bu ayetin hemen ardından demiri yumuşatma ile ilgili ayeti zikreder ve yumuşatmanın anlamının, demiri yumuşatacak sebebin öğretilmesi olduğunu söyler. Böylelikle ona göre Hz. Davud hem demiri istediği gibi işlemiş hem de insanlara demir işlemeyi öğreten ilk kişi olmuştur.<sup>61</sup> Hz. Nuh ile ilgili ayette geçen “nezaretimiz altında” ifadesini tevil eden Mâtürîdî bunun, Allah'ın gemi yapmayı ve marangozluğu bildirmekle onu desteklemesi olarak anlaşılabilirliğini söyler. Ona göre Allah'ın öğretmesi dışında bir yolla Hz. Nuh'un bu işleri bilmesi mümkün değildir.<sup>62</sup>

Aktarılan bilgiler çerçevesinde Mâtürîdiyye'nin peygamberlere ihtiyacı kanıtlamak için insanın tecrübi bilgisini dışladığını söylemek mümkün görünmektedir. Nesefî'nin gök cisimleri konusunda sahip olunan bilgiye ilişkin değerlendirmesi bu yaklaşımın uç örneklerinden bir diğeri olarak kabul edilebilir. Nesefî gök cisimleri, feleklerin şekli, yıldızların tabiatı ve hareketleri ile birbirleriyle ilişki biçimleri konusundaki bilgile-

<sup>60</sup> Râzî, *el-Muhassal*, 215.

<sup>61</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Heymî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1425/2004), 3: 340.

<sup>62</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 2: 526.

rin ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebileceğini kabul etmektedir. Onun bu düşüncesinin nedeni, insanın duyuları ve aklının bu bilgilere erişme imkânına sahip olmadığını kabul etmesidir. Bu sebeple o, zeki ve sağlam duyu organına sahip hiç kimsenin, sadece bu imkânlarıyla bu bilgileri elde edemediğini iddia eder. Neseî'ye göre bu ilimlerle uğraşanlar da bu bilgilerin insani çaba ile elde edilmediğini kabul etmiş, ruhu semaya yükselen, göklerin melekûtunu dolaşan ve bu bilgileri müşahade yoluyla edinen Hermes'ten geldiğini söylemek zorunda kalmıştır. Neseî, Hz. İdris'in adının batı (mağrib) taraflarında Hermes olarak bilindiğini ve tarihçilerin de ilmi nücûmun Hz. İdris'e indirildiğini kabul ettiğini aktarır. Ona göre bu durum, bu bilgilerin vahiy yoluyla Allah'tan gönderildiğinin en açık kanıtıdır.<sup>63</sup> Ancak Neseî'nin yaşadığı dönemde İslam dünyasında gök cisimlerinin hareketleri konusunda astronomik gözlem kayıtları tutulduğu, ayrıca daha önce başka medeniyetlerde tutulan gözlem kayıtlarına ilişkin bilgiye de sahip olunduğu bilinmektedir. İslam dünyasında zîc olarak adlandırılan bu kayıtların benzerlerini Hintler ve Yunanlar da tutmuşlardır.<sup>64</sup> Bu nedenle Neseî'nin bu konudaki yorumları savunulabilir değildir.

## 2. PEYGAMBERLERİN TOPLUMSAL DÜZENİ SAĞLAMA İŞLEVİ

Peygamberlerin bu başlıkta ele alacağımız fonksiyonu, toplumsal düzen ve adaleti sağlamalarıdır. Toplumsal düzenin dinin emir ve nehiyleriyle sağlanması, tebliğ fonksiyonunun içerisinde değerlendirilmesi gerektiği izlenimini uyandırabilir. Ancak, tebliğ edilen kuralların peygamber tarafından uygulanması ve toplumsal çatışmaların adalet çerçevesinde çözümlenmesi yoluyla sağlandığı kabul edilen toplumsal düzen, uygulama ile ilgili olması bağlamında tebliğden ayrılır.

Peygamberin toplumsal düzeni sağlama, toplumda ortaya çıkan problemlerin kaynağı açısından üç şekilde değerlendirilmiştir. Mâtürîdiyye mezhebinde Mâtürîdî toplumsal sorunların herkesin kendisini haklı görmesinden kaynaklandığını kabul etmekte, Neseî sorunu insanın varlığını devam ettirme arzusu bağlamında açıklamaktadır. Eş'ariyye ise toplumsal

<sup>63</sup> Neseî, *Tabıratü'l-edille*, 1: 473-474. Bu iddianın Neseî'ye özgü olmadığı anlaşılmaktadır. İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) *Kitâbü'z-zümrü'd*'ünde Brahmanlar'a yıldızlar hakkında bilgi sahibi olmak için peygamberlere ihtiyaç olmadığı düşüncesini nispet etmesi, erken dönemlerden itibaren bu iddiayı benimseyenler olduğunu göstermektedir. (Bk. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 164-165.)

<sup>64</sup> Yavuz Unat, "Zîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 397-398.

sorunların menfaat çatışması kaynaklı olduğunu yaklaşımını benimsemektedir. Bu bağlamda iki mezhepte de peygambere yüklenen fonksiyonun, insanlar arasında ortaya çıkan problemlerin çözümlenmesi ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Mu'tezile ise peygamberlere böyle bir işlev yüklememektedir. Örneğin Câhız (ö. 255/869), Hz. Peygamber'in peygamberliğini kanıtlayan delillerden bahsettiği risalesinde bu meseleleri ele almakla birlikte toplumsal düzeni öncelikle fitratla ilişkilendirmektedir. Ona göre insanların bazı konularda farklı şeyleri beğenip istemesi, siyaset gibi bazı konularda ise kimi eğilimleri ortaklaşa benimsemesi, Allah'ın insana dünya maslahatını ve dinin yönelttiği ilkeleri verme amacı ile ilişkilidir.<sup>65</sup> Bu tavrıyla Câhız, toplumsal düzeni peygamberin getirdiği ve uyguladığı kurullarla değil insan fitratı ile açıklamaktadır.

## 2.1. Mâtürîdiyye'nin Yaklaşımı

Mâtürîdiyye'nin, kurucusu Mâtürîdî'den itibaren toplumsal düzen ihtiyacını peygamberlerle ilişkilendirdiği görülmektedir. Mâtürîdî, toplumsal düzen için peygambere olan ihtiyaç konusunu, herkesin kendi kanaatini hakikat ve en isabetli bilgi olarak görmesi nedeniyle ortaya çıkan anlaşmazlıklar bağlamında ele alır. Ona göre insanların bu tavrı, anlaşmazlıkların çözümü için başkasından yardım istemelerine engel olur. Bu durum toplumların ortadan kalkmasına yol açar. Mâtürîdî'ye göre bu problemi akılla çözmek mümkün değildir. Aklın yapabileceği, toplumsal düzeni sağlayacak birine danışmaktır. O, bu kişinin peygamber olduğunu düşünür.<sup>66</sup> Bu çerçevede Mâtürîdî, insanların anlaşmazlıklarını çözecek vahiyle desteklenmiş bir elçiyeye ihtiyaç olduğunu kabul etmektedir.

Mâtürîdî sonrasında da toplumun peygambere ihtiyacı vurgulanmakla birlikte yaklaşımın, insandaki varlığını devam ettirme arzusu ile ilişkilendirildiği görülmektedir. İnsanın bu eğiliminin, Allah'ın toplumsal düzeni peygamber vasıtasıyla sağlamasını gerektirdiği düşünülür. Hayatta kalma arzusunun kuralsız bir ortamda, bütün insanların beğendiği ve varlığını devam ettirmesini sağlayacağını düşündüğü şeyi kontrolsüzce elde etme çabasına yol açacağı kabul edilmektedir. Böyle bir durumun insanların birbirine kin duymasına ve birbirinden nefret etmesine yol açacak olması, insanların birbirinin hayatına kastetmesine sebebiyet vererek toplumsal düzeni sarsar. Mâtürîdiyye'nin tavrı, güçlü olanın ayakta kala-

<sup>65</sup> Ebû Osmân Amr el-Câhız, "Hucecü'n-nübüvve", *Resâilü Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-cil, 1411/1991), 3: 244-246.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 252.

çağını kabul eden düşüncenin aksine, böyle bir rekabet ortamında insanın varlığını sürdüremeyeceği iddiasına dayanır. Neseî bu problemin insanlığın yok olmasına neden olabileceği düşündüğü için, Sâbûnî ise toplumsal yok oluş kadar büyük bir sonuç doğurmasa bile bu sorundan ötürü insanların ölmesi ihtimali nedeniyle varsayılan durumun insanı yok olmak için yaratmak anlamına geleceğini ve sefeh olduğunu kabul etmektedir. Peygamber göndermek ise sorunu önleyerek insanın yaratılmasının amacına ulaşmasını, Allah'ın fiilinin abesten tenzihini ve insanlar arasındaki fesadın engellenmesini sağlar.<sup>67</sup> Bu nedenle peygamber gönderilerek toplumsal düzenin sağlanması gerekli görülmekte, dolayısıyla peygamberlere toplumsal düzeni sağlama işlevi yüklenmektedir.

Ancak Mâtürîdî sonrasında yaklaşımın yalnızca bu çerçevede benimsendiği söylenemez. Nitekim mezhebin sonraki temsilcilerinden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve Kemaleddîn b. Ebu Şerîf'in (ö. 906/1500) Mâtürîdî'nin yaklaşımını savunduğu görülür. Onlar da Mâtürîdî gibi akılların farklı hükümlere varması düşüncesinden hareketle toplumsal düzenin gerçekleştirilmesinin peygamberliğin amaçlarından biri olduğunu ifade etmektedirler.<sup>68</sup>

## 2.2. Eş'ariyye'nin Yaklaşımı

Eş'ariyye'nin mütekaddimûn dönemi temsilcilerinin ve Gazzâlî'nin, peygamberlerin toplumsal düzeni sağlamaya ilişkin bir fonksiyonundan bahsetmediği görülmektedir. Eş'arî *Lüma*<sup>69</sup> ve *İbane*'de<sup>70</sup> nübüvvet konusunu ele almaz. Bu nedenle bu eserlerden konuya ilişkin bilgi edinme imkânımız yoktur. İbn Fûrek (ö. 406/1015) *Mücerred*'de Eş'arî'nin nübüvvet hakkındaki görüşlerini aktarsa da bu bilgiler arasında peygambere duyulan toplumsal ihtiyaç konusu yer almamaktadır.<sup>71</sup> Bâkılânî *Temhîd*'de Brahmanlar'ın iddialarını bir başlık altında detaylı olarak incelemekle birlikte, müteahhir dönemde peygamber gönderilmesinin imkânından bahsedilen bölümlere benzer içeriğe sahip olan bu bölümde uzunluğuna rağmen peygamberin toplumsal düzeni sağlamasına ilişkin bir iddia ortaya

<sup>67</sup> Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 455; Ebü'l-Muîn Meymûn en-Neseî, *et-Temhîd*, thk. Cıbullah Hasen Ahmed (Kahire: Dâru't-tubâ'ati'l-Muhammediyye, 1406/1986), 230-231; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 178-179.

<sup>68</sup> İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, 189-190.

<sup>69</sup> Bk. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*, thk. Hamûde Gurâbe (Mısır: Matba'atü Mısır Şeriketü müsâhemeti Mısriyye, 1955).

<sup>70</sup> Bk. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-ensâr, 1397/1977).

<sup>71</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 174-180.

atmaz.<sup>72</sup> Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Cüveynî ve Gazzâlî de bu hususa ilişkin herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.<sup>73</sup>

Ancak Eş'ariyye'nin konuya yaklaşımında Şehristânî (ö. 548/1153) ile başlayan, Âmidî ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) sürdürdüğü bir değişim görülür. Şehristânî, bir toplum halinde yaşayan insanların karşılıklı görev ve sorumluluklarını yerine getirme gerekliliğinin kurallara ve bu kuralları zorunlu kılacak bir kural koyucuya ihtiyacını vurgular. Bu görevi yerine getirenler, Allah'tan aldıkları vahiyle kural koyan peygamberlerdir.<sup>74</sup> Âmidî, insanların toplum halinde yaşadığını, toplumların da hukuk düzenine ihtiyaç duyduğunu söyler. Ona göre bu sistem, kural koyan bir kişi, toplumda otoritesini tesis etmek için kimsenin yapamadığını yaparak mucize gösteren peygamber tarafından inşa edilmelidir.<sup>75</sup> Beyzâvî de, insanın toplumsal bir varlık olduğunu ve yaşamını sürdürebilmesi için diğer insanlara ihtiyacı olduğunu vurgular. Ona göre, kişinin ve insanlığın iyiliğini gerçekleştirmek için insanın dost ve düşmanları arasındaki ilişkiyi kural koyucunun (şâri') koyduğu hükümler vasıtasıyla adaletle tesis edecek ve kişiyi koruyacak bir peygambere ihtiyaç vardır.<sup>76</sup> Bu yaklaşımlarda peygamber toplumsal düzeni mümkün kılan kişi olarak görülmekte, bu düzeni sağlama yöntemi Allah tarafından indirilmiş kurallar bütünü olmakta, dolayısıyla peygamberin görevi otoritesini kullanarak bu kuralları uygulama yoluyla toplumsal düzeni sağlamak olarak belirlenmektedir.

Peygamberlerin böyle bir fonksiyonu olduğunu kabul eden Eş'ariyye kelimcilerine karşın, bu kabulün mezhepte hakim düşünce haline geldiği söylenemez. Râzî'nin yaşadığı dönem, mezhepte yaklaşımı benimseyen kelimcilerin yaşadığı hicrî VI-VIII. yy. arası zaman dilimine denk gelir. Ancak o, *Mebâhis*'te peygamberin toplumsal düzeni sağlama fonksiyonunu benimseyerek ifade etse<sup>77</sup> de *Metâlib*'de ve *Erba'in*'de peygamberlerin böyle bir işlevinden bahsetmez.<sup>78</sup> Mezhebin önemli temsilcilerinden İcî, Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürcânî'nin de peygambere böyle bir görev yüklememesi,<sup>79</sup> yaklaşımın mezhepte genel kabul görmediğini göstermek-

<sup>72</sup> Bâkılânî, *et-Temhîd*, 126-155.

<sup>73</sup> Bağdâdî, *Usûlü'â-dîn*, 154-156; Cüveynî, *el-İrşâd*, 303-307; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 197-198.

<sup>74</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 419-420.

<sup>75</sup> Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2: 673-674.

<sup>76</sup> Beyzâvî, *Tavâli'u'l-enoâr*, 209.

<sup>77</sup> Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât* (Haydarabad: Matbaatü meclisi dâireti'l-maârifî'n-nizâmîyye, 1343), 523-524.

<sup>78</sup> Râzî, *Metâlib*, 8: 29-33, 103-108; Râzî, *el-Erbâin*, 2: 108-114.

<sup>79</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 344-345; Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 3: 281-286; Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, 425-427.

tedir. Bu durum, delilin benimsenen formunun İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) yaklaşımına fazlasıyla benzemesinden kaynaklanmıştır. Râzî'nin felsefeye ilgili eseri *Mebâhis*'te yaklaşımı benimsemesi ancak kelama ilişkin eserlerinde benimsememesi bu bağlamda açıklanabilir.

Teftâzânî peygamberin gerekliliğini kanıtlamak için kullanılan, tabiatı gereği topluluklar halinde yaşayan (medenî bi't-tab') insanın toplumsal düzenini sağlama delilinin filozofların delili olduğunu belirtir ve yaklaşımı İbn Sînâ'ya nispet eder.<sup>80</sup> İbn Sînâ, delilin kelimacıların kullandığı ile örtüşen bir versiyonunu hem *Şifâ* külliyyatının *İlahiyât* kitabında hem de *Necât*'ta oraya koymaktadır. O, insanın diğer canlılardan farklı olarak yalnızca kendi çalışmasıyla ihtiyaçlarını düzgün bir şekilde karşılayamadığını ifade eder. Bu açıdan insan medeni bir varlıktır ve toplum halinde yaşamaya ihtiyaç duymaktadır. Böylelikle gıda, giyim-kuşam ve barınak gibi, insanın tek başına yapamayacağı çok çeşitli zanaatlarla ilişkili ihtiyaçları iş bölümü sayesinde giderilir. Şu hâlde, insanların var olması ve varlıklarını sürdürebilmesi ortaklaşa çalışmaya, bu da ilişkileri düzenleyecek adil bir sisteme bağlıdır. Bu yapı, sistemi ve adaleti ortaya koyacak bir kural koyucu ve insanlara muhatap olup onları sisteme uymaya zorlayabilecek bir insan ile mümkündür. İnsanların böyle bir müdahale olmaksızın kendi sistemlerini kurmaya terk edilmeleri ise imkânsızdır. Çünkü insanlar kendi menfaatlerine olan şeyi iyi, menfaatlerine aykırı olan şeyi kötü görme eğilimindedirler. İbn Sînâ insanın iyi ile kötüyü belirlemedeki bu subjektif tutumunun insanlığın bekası için peygamberi zorunlu kıldığı kanaatinde-dir. Ona göre ilâhî inayetin insanın varlığını devam ettirmesine yönelik bazı faydaları olan kirpikler, kaşlar, ayağın yokluğu düztabanlığa neden olan çukur kısmı gibi zaruri olmayan maslahatları gerektirip insanın varlığını sürdürmesi için zorunlu olan peygamberi gerektirmemesi mümkün değildir.<sup>81</sup> Bu çerçevede İbn Sînâ, peygamberin fonksiyonunu ihtilafları çözümlenerek toplumun bekasını sağlamak olarak açıklamaktadır.

Teftâzânî, filozofların Allah'ın peygamberleri toplum düzenini korumak ve kulların dünya ve ahiretteki iyiliği için gönderdiği iddialarını teorileri açısından tutarsız bulur. Ona göre tutarsızlığın nedeni, filozofların Allah'a irade ve cüz'üyyâtın bilgisini nispet etmemeleri ile Allah'ın dünyadaki işlere ilişkin bir amaç gütmemediğini kabul etmeleridir. Peygamber gön-

<sup>80</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 282.

<sup>81</sup> Ebu Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlahiyât*, thk. el-Eb Kanavâfi ve Saîd Râyid (Kahire: el-Hey'etü'l-âmmetü li şuûni'l-matâbi'i'l-emîriyye, 1380/1960), 2: 441-442; a.mlf., *en-Necât fi hikmeti'l-mantikiyyeti ve't-tabî'iyyeti ve'l-ilâhiyye*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982), 338-339.

derilmesinin ilâhî inayetin zorunlu kıldığı bir husus olarak düşünülmesi, Teftâzânî'ye göre hem cüz'ıyyâta ilişkin bilgiyi gerektirmekte hem de açık bir şekilde amaç gözetme içermektedir.<sup>82</sup> Teftâzânî İbn Sînâ'yı eleştirmesine rağmen mezhepte bu yaklaşımı benimseyen isimleri açık bir şekilde eleştirmese de, onun eleştirileri delili benimseyen Eş'ariyye kelimcileri açısından da problem oluşturmaktadır. Eş'ariyye de Allah'ın fiillerinin illetlenemeyeceği ve hiçbir zorunluluk içermeyeceğini kabul etmektedir.<sup>83</sup> Bu nedenle delilin mezhepte genel kabul görmemesi anlaşılabilir bir durumdur.

Bu tespitler doğrultusunda, Eş'ariyye kelimcilerinin peygambere duyulan ihtiyacı toplumda düzenin ve adaletin sağlanması ile ilişkilendirmesini İbn Sînâ etkisine bağlayan çalışmalar<sup>84</sup> isabetli görünmektedir. Ancak yaklaşımın yaygınlaştığı belirtilmesine rağmen bir müddet sonra terk edildiğinin belirtilmemesi, Eş'ariyye'de yaklaşımın hakim bir kabul haline geldiği izlenimini uyandırması açısından eksiktir.

Aktarılan bilgilerden hareketle Ehli Sünnet kelamında, Mâtürîdiyye'de iki farklı gerekçe ile savunulsa ve Eş'ariyye'de hakim düşünce haline gelmesi de peygamberlerin toplumun bekası için gerekli uzlaşma ortamını vahiy vasıtasıyla sağladığı düşüncesinin benimsendiği söylenmelidir.

## SONUÇ

Mâtürîdiyye ulemasının daha çok vurguladığını ve çeşitlendirdiğini söylemek mümkün olmakla birlikte Ehli Sünnet'in, peygamberlerin tebliğ görevi yanında, toplumsal problemleri gidererek ve insanlara ihtiyaç duydukları hayati bilgileri öğreterek insan neslinin devamlılığını ve toplum düzenini sağlamak gibi bir görevi olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Nitekim bu konu kapsamında en çok vurgulanan husus, toplumun düzen, bireysel olarak insanların da gıda ve ilaçların bilinmesi yoluyla hayatîyetinin devamlılığının sağlanması ihtiyacıdır. Hayatın tek bir insandan başlaması durumunda, bu ilk insanın kendisine fayda ve zarar verecek şeyleri bilmemesinin insanlığın serüveninin başlayamadan bitmesine neden olacağına kuşku yoktur.

Mezheplerin konuya yaklaşımlarının akla verdikleri değere göre şekillendiğini söylemenin zor olduğu görülmektedir. Mâtürîdiyye'nin akla Eş'ariyye'den fazla değer verdiği kabul edilmesine rağmen, peygamberlerin

<sup>82</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 3: 286.

<sup>83</sup> İcî, *el-Mevâkıf*, 331.

<sup>84</sup> Bk. Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), 87.



öğrettiği bilgiler ve fonksiyonları açısından aklın değerini azaltıcı bir yaklaşım içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Mâtürîdiyye'nin tutumu, akla ve özellikle tecrübeye bu kadar az değer vermesinden ziyade peygambere duyulan ihtiyacı kanıtlamak için mümkün olan her yolu kullanması ile ilgili olmalıdır.

Mâtürîdiyye'nin benimsediği tutum, insanlığın ilk dönemi açısından oldukça makul iddialar içermektedir. Ancak insani tecrübeyi dışlayan bu tutumun, bütün bilgi ve becerileri peygamberlerle açıklaması akla yatkın görünmemektedir. Özellikle insani tecrübenin fazlasıyla güvenilir kabul edildiği günümüzde, şehirler arası yolların öğrenilmesini bile peygamberlerle ilişkilendiren bu yaklaşımın insanlığın ilk dönemine yaptığı vurgu öne çıkarılmalı, tecrübe ile açıklanabilen hususlarda peygambere ihtiyaca yaptığı vurgu ise sınırlanarak sürdürülmelidir.

Konunun eleştiriye açık yapısının Mu'tezile kelamcılarını ve Eş'ariyye'nin müteahhirün ulemasını bu yaklaşımı benimsememeye itmiş ve nübüvveti tutarlılık bağlamında bir itiraza mahal bırakmayacak kesinlikte kanıtlayacak bir sistem kurgulama hedefine yönelmiş olması muhtemeldir. Diğer taraftan, peygamberlere tebliğ dışında fonksiyon yükleyen kelimelerin konuyu aklın peygambere ihtiyaç bırakmadığı iddiasını savunanlara yönelik olarak işleminin, peygamberliği her türlü imkânla savunmalarına yol açtığı anlaşılmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn. *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. Thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1424/2003.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-devlet, 1346/1928.
- Bâkîllânî, Ebu Bekir Muhammed. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. Thk. 'İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1987.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Bezzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah. *Tavâli'u'l-envâr min Metâli'il-enzâr*. Thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1411/1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr. "Hucecû'n-nübüvve". *Resâilü Câhız*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 3: 221-281. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1411/1991.
- Calder, Norman. "Berâhime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik". Trc. Süleyman Akkuş. *Marife* 3/1 (2003): 181-194.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*. Trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî. *el-İrşâd ilâ kavâtî'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1369/1950.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dâru'l-ensâr, 1397/1977.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*. Thk. Hamûde Gurâbe. Mısır: Matba'atü Mısır Şeriketü müsâhemeti Mısıryye, 1955.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Thk. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman. *Kelam*. 5. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.
- Işık, Kemal. *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.
- İbn Ebû Şerîf, Ebû'l-Meâlî Kemâlüddîn. *Kitâbü'l-müsâmere bi şerhi'l-Müsâyere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Fasl fi'l-mile ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Thk. Muhammed İbrahim Nasîr ve Abdurrahman Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, ts..
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd. *el-Fâik fi usûli'd-dîn*. Thk. Faysal Bedîr Avn. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1431/2010.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *en-Necât fi hikmeti'l-mantikiyyeti ve't-tabî'iyyeti ve'l-ilâhiyye*. Thk. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*. Thk. el-Eb Kanavâtî ve Saîd Râyid. 2 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-âmmetü li şuûni'l-matâbi'i'l-emîriyye, 1380/1960.
- İcî, Ebû'l-Fazl Adudüddîn. *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keîlâm*. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, ts.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir. *et-Tabsîr fi'd-dîn*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2010.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Thk. Mahmud Muhammed Kasım. 20 Cilt. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıryye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*. Beyrut: Dâru'n-nehdati'l-hadîse, ts.
- Koloğlu, Orhan Ş.. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004): 159-193.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar. *el-Bed' ve't-târih*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. İstanbul-Beyrut: İrşad Kitap Yayın Dağıtım ve Dâru sâdir, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Thk. Fatıma Yusuf el-Heymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1425/2004.

- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn. *Tabîratü'l-edille fî usûlü'd-dîn*. Thk. Claude Salamé. 2 Cilt. Dimeşk: Ma'hedü'l-'ilmî el-Fransî li'd-dirâseti'l-'Arabîyye, 1990.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn. *et-Temhîd*. Thk. Cîbullah Hasen Ahmed. Kahire: Dâru't-tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1406/1986.
- Önal, Recep. "İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013): 151-178.
- Özdemir, Metin. "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007): 47-64.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1424/2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1407/1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü'l-külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*. 2 Cilt. Haydarabad: Matbaatü meclisi dâireti'l-maârifî'n-nizâmîyye, 1343.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *el-Erbâîn fî usulî'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyatî'l-Ezheriyye, 1986.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. Thk. Muhammed Aruçî. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1433/2012.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-keâm*. Thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1430/2009.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emîr Ali Mehnâ ve Ali Hasen Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd. *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1422/2001.
- Tahirova, Adile. "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn En-Nesefî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 4 (Eylül 2005): 117-155.
- Tümer, Günay. "Brahmanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Unat, Yavuz. "Zîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Yeşilyurt, Temel. "Nübüvvetin Gerekliliği, Kapsamı ve Süresi". *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*. Ed. Mahmut Çınar v.dğr. 229-248. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2015.

**Yeşeya: 58 Bağlamında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Makbul Orucun Anlamı**

*The Meaning of Acceptable Fasting in Judaism, Christianity and Islam in the Context of Isaiah:58*

**İlbey DÖLEK**

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri  
Ana Bilim Dalı

Assistant Professor Dr., Hatay Mustafa Kemal University, Faculty of Divinity, Department of Religious Sciences

Hatay, Turkey

[ilbey.dolek@mku.edu.tr](mailto:ilbey.dolek@mku.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-6287-4067>

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 2 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 2 Ekim / October 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 23 Sayfa / Pages:** 607-629

**Atıf / Cite as:** Dölek, İlbey. "Yeşeya: 58 Bağlamında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da Makbul Orucun Anlamı [The Meaning of Acceptable Fasting in Judaism, Christianity and Islam in the Context of Isaiah: 58]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 607-629. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.600512>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## Öz

Makbul orucu, Tanrı'nın kullarından istediği ve bundan hoşnut olacağı gerçek ya da doğru oruç olarak tarif etmek mümkündür. Bakara suresi 183. ayette geçen "oruç size farz kılındığı gibi sizden öncekilere de farz kılınmıştır" ifadesinden hareketle İslam'dan önce Yahudileri ve Hristiyanları içine alan diğer din mensupları için de oruç tutmanın emredildiği anlaşılmaktadır. Bu makale, Kuran'ın dışında Yahudi ve Hristiyan kutsal metinlerinde oruç nasıl anlatılmaktadır? Söz konusu dinlerin kutsal metinlerinde makbul oruç tasvirleri arasında ne tür benzerlik ve farklar bulunmaktadır? Tanah'ın Yeşaya Kitabı, 58. bölümündeki "Gerçek Oruç" bağlamında oruç ibadetinin özünde ne vardır? ve Rab'bin hoşnut olacağı makbul orucun fenomenolojik anlamda özellikleri nelerdir? sorularına odaklanmaktadır. Kadim bir geçmişi olan oruç ibadetinin gizli ve gösterişten uzak yapılması kutsal metinlerin ortak tavsiyesidir. Bunun yanında hem insanın kendi nefisini terbiye etmede bir araç hem de Tanrı ile olan ilişkisinde yaklaşmayı sağlayan bir ibadet olarak orucun, Tanrı katında makbul bir değere sahip olması için ahkâmı yanında adabının ve esrarının (hikmet) da gözetilmesi gerektiği kutsal metinlerde ifade edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Oruç, Kutsal Metin, Yahudilik, Hristiyanlık, İslam.

## Abstract

It is possible to describe a favorable fast as a true or right fast, which God wants and pleases from his servants. Quran says (al-Baqarah 2/183) "Fasting is prescribed to you as it was prescribed to those before you". From this point of view, it is understood that fasting is also ordered for members of other religions, including Jews and Christians before Islam. This article focus on how is fasting described in the Holy Quran, Jewish and Christian scriptures? What similarities and differences exist between the depictions of acceptable fasting in the sacred texts? What is the essence of fasting in the context of "True Fasting" described in Isaiah's Book 58, and what are the characteristics of the favorable fasting that the Lord will be pleased with in the phenomenological sense? the fasting worship, which had an ancient history, was a secret recommendation of the sacred texts. In addition, it is stated in the sacred texts that in order to have a favorable value in the sight of God, fasting should be observed in addition to manners and mysteries (wisdom), both as a means of nurturing one's own self and as a worship that provides closer convergence in his relationship with God.

**Keywords:** The History of Religion, Fasting, Holy Text, Judaism, Christianity, Islam.

## Extended Abstract

Fasting from the root of the Arabic “savm / siam” in Persian means “rüze”, and to imply that this is a promise of self-inclination. Fasting worship, which is seen in almost all religious traditions, is important in that it aims at strengthening the spiritual structure by weakening the desires and desires and concentrating on the mental and mental structure by abandoning the desires and emotions such as eating, drinking and sexuality at certain times. Fasting is also seen in religious traditions before Islam, Christianity and Judaism, which are known as monotheistic religions as an ancient worship as old as human history. It is possible to describe a favorable fast as a true or right fast, which God wants and pleases from his servants. Quran says (al-Baqarah 2/183) “Fasting is prescribed to you as it was prescribed to those before you”. From this point of view, it is understood that fasting is also ordered for other religious members, including Jews and Christians before Islam. How is fasting described in the Holy Quran, Jewish and Christian scriptures? What similarities and differences exist between the depictions of acceptable fasting in the sacred texts? What messages contain the depictions of Mary, David, and Jesus’ fasting in the sacred texts for modern people? Today, as in other worship, some criticisms are expressed that the worship of fasting is evacuated and removed from its essence.

This article focus on What is the essence of fasting worship in the context of “True Fasting” described in Isaiah’s Book 58, and what are the characteristics of the favorable fasting that the Lord will be pleased with in the phenomenological sense? As a result, it was seen that the fasting worship, which had an ancient history, was a secret recommendation of the sacred texts. In addition, it is stated in the sacred texts that in order to have a favorable value in the sight of God, fasting should be observed in addition to manners and mysteries (wisdom), both as a means of nurturing one’s own self and as a worship that provides closer convergence in his relationship with God. In the Old Testament, it is seen that the Jews fasted to beg, ask for forgiveness and forgiveness to the Lord. According to the New Testament, Jesus is fasting in the desert for forty days and forty nights, and he teaches the apostles when and how to fast. Today, Christians seem to be fasting to understand the suffering and difficulties that Jesus suffered. As according to Matthew, the fasting person should take care of their attention: “Moreover when you are fast, be not, as the hypocrites, of a sad countenance: for they disfigure their faces, that they may appear unto men to fast. Verily I say unto you, they have their reward. But thou, when thou fastest, anoint thine head, and wash thy face; That thou appear not unto

men to fast, but unto thy Father which is in secret: and thy Father, which seeth in secret, shall reward thee openly." (6/16-18).

In the Islamic world, especially in Ramadan, there is intense living for fasting worship in which the self is nurtured, and the physical desires are avoided. All the surahs related to fasting were enlightened during the Medina period. It is reported that the Holy Qur'an is obliged to those who believe and those before him to refrain from opposing Allah. In the continuation of the verse, the sick or the passengers were ordered to keep the other days as long as they could not, and those who could not bear fast to ransom enough to feed the needy. It is stated that goodness and fasting are beneficial for believers. The common expectation of the sacred texts is that the fasting person is humble and loving and avoids vulgar behavior. Because the pious individual must not allow fasting to appear, no matter what religion, because God secretly sees and rewards openly. Isaiah 58, described in the fasting is not only to stay away from food and drink, and also help the poor to accept prayers, nude dressing, sharing of food with the hunger, the end of bad conversations and freedom of oppression must be accompanied by moral behaviors. It is understood that not only eating, drinking and getting away from lust should be reflected in the relationship of the fasting person with other living or inanimate beings other than God. Just as the aim of worship is to approach the sacred and supreme being of which man believes, it is seen that fasting worship has a special importance in the relationship of man with the sacred and is nourished from an ancient tradition in the context of sacred texts.



## GİRİŞ

Oruç, ilahi dinler olarak bilinen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'dan önce de uygulanan eski bir ibadettir. Bazen Tanrı'nın emri olarak tutulan oruç, bazen de farklı amaçlarla kişinin kendi istek ve arzularını denetlemesi olarak karşımıza çıkar. Arapçada "savm/sıyam", Farsçada ise "rüze" olarak ifade edilen oruç, nefsin arzu ettiği şeylerden, isterse bir söz olsun, imsak etmek yani kendini tutmak anlamına gelir.<sup>1</sup> Farklı coğrafyalarda ve zamanlarda olsa da bütün dinî geleneklerde görülen oruç ibadeti, arzu ve istekleri zayıflatarak ruhsal yapıyı güçlendirmeyi hedeflemesi ve belirli zamanlarda yeme, içme ve cinsellik gibi istek ve duyguları terk ederek ruhsal ve zihinsel yapıya ağırlık vermesi bakımından önemlidir.<sup>2</sup> Örneğin; Perulu İnkaların her yıl eylül ayında o yöredeki hastalık ve dertleri uzaklaştırmak amacıyla Situa adı verilen şenlik düzenledikleri ve bu şenliğe hazırlık amacıyla da gündüzleri oruç tuttıkları belirtilir.<sup>3</sup> Kuzey Amerika yerlilerinden Mi'kmaq kabilesinde ise oruç, toplum bilincinin pekiştirilmesinden tutun da kişisel gelişimi desteklemeye kadar geniş kapsamlı eğitsel yönlere sahiptir.<sup>4</sup>

Sâbiîlerin kutsal kitabı Ginza'da inananlar günah, şer ve kötü fiil ve davranışlardan kaçınma tarzında oruca davet edilir.<sup>5</sup> Sâbiîler, yılın bir ayında tuttıkları orucun yanı sıra yedi gün Güneş için, dokuz gün de İyi

<sup>1</sup> Ali İhsan Yitik, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 414,

<sup>2</sup> Şinasi Gündüz, "Oruç", *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayıncılık, 1998), 295.

<sup>3</sup> James G. Frazer, *Altında II Dinin ve Folklorun Kökleri*, trc. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel Yayınları, 1992), 157.

<sup>4</sup> Aybiçe Tosun, "Bir Din Eğitimi Uygulaması Olarak Kuzey Amerika Yerlilerinde Oruç: Mi'kmaq Kabilesi Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2015): 89.

<sup>5</sup> Şinasi Gündüz, *Son Gnostikler Sâbiîler, İnanç Esasları ve İbadetleri* (Ankara: Vadi Yayıncılık, 1995), 162.

Şans Tanrısı için sabahtan akşama kadar yiyecek ve içeceklerden uzak durarak oruç tutarlardı. Bu oruç sadece yeme ve içme ile sınırlandırılmayıp elin, dilin ve benzeri organların kötülüklerden uzak tutulması şeklinde “ahlaki oruç” olarak da değerlendirilir.<sup>6</sup> Sâbiîlerin kutsal kitabındaki:

“Seçkinim, sana söylüyorum; inançlım, sana öğretiyorum: Büyük orucu tut. Bu dünyanın yiyeceğinden, içeceğinden uzak durmak şeklindeki bir oruç değildir. İffetsiz göz kırpmalara karşı gözlerinle oruç tut, kötülüğe bakma ve onu yapma. Sana ait olmayan kapılara kulak misafiri olmaktan sakınmak için kulaklarınla oruç tut. Kötü yalanlara karşı ağzınla oruç tut ve yalancılığı ve dolandırıcılığı sevme. Kötü düşüncelerden sakınmak için kalplerinle oruç tut ve kalplerinde kötülük, kıskançlık ve kaygıyı barındırma...”<sup>7</sup> ifadeleri bunu vurgulamaktadır.

Eski İran'daki dinlerden Mani dininde (Manihaizm) ve uzak doğu dinlerinden Budizm, Hinduizm ve Caynizm'de oruç ibadeti vardır. Hindu kutsal metinlerinde orucu ifade eden “upvaas” kelimesi (upa: yakınlık, vaas: durmak) yakın durmak demektir. Yani kelime anlamı itibarıyla oruç, kişiyi Yaratıcı'ya yakınlaştırma anlamı taşır.<sup>8</sup> Hindular, Dev Deepavali (Tanrıların Işıkları Bayramı) diye bilinen festivalde çok ciddi kutlamalar yaparlar. Ganga nehrinin üzerinde dolunay gözüktüğünde gatlarda binlerce kandil yakılır. O gün oruç tutulur ve arınma ritüeli için Ganga'nın sularına dalınır. Hindular o gün yapılan ibadetlerin diğer günlerde yapılanlara göre çok daha fazla olduğuna inanırlar.<sup>9</sup> Caynizm'in kurucusu Mahavir (M.Ö. 599 -527) yüce bir merteye elde etmek için oruca benzer sert bir perhizle yola çıkmış ve ona inananlar da bu yolu takip etmişlerdir. Caynist keşişlerin kurtuluşa erişebilmek amacıyla yeme, içme gibi dünyevi olan her türlü faaliyetten uzak durarak ölümle sonuçlanacak şekilde oruç (samlekhan) tuttıkları bilinmektedir.<sup>10</sup> Budizm'in kurucusu Buda (Şakya-Moni) felsefesini “Orta yol” terimiyle ifade etmiş<sup>11</sup>, bunu da “Ne

<sup>6</sup> Gündüz, “Oruç”, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 295.

<sup>7</sup> Ginza 18; bk. Gündüz, *Son Gnostikler Sâbiîler*, 163.

<sup>8</sup> Hinduizm'de hafta içi veya gezegensel etkilere göre oruç, Festival oruçları, Kamerî gün oruçları ve Büyüyen ve küçülen ay orucu ile ilgili bk. Thowhidul İslam, “*Hinduizm, Budizm ve İslam'da Oruç: Mukayeseli Bir Çalışma*”, Ramazan ve Oruç, ed. Berat Açıl v.dğr. (İstanbul: Belikan Basım, 2015): 64-68.

<sup>9</sup> Nermin Öztürk, «Hinduizm'de Ganga Arti Ritüeli», *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018): 88.

<sup>10</sup> Mircae Eliade- Ioan P. Couliano, “Caynizm”, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, ed. İsmail Taşpınar, trc. Ali Erbaş (İstanbul: İnsan Yayınevi, 1997), 75.

<sup>11</sup> Hammet Arslan, “Budizm”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Aklî Düşünce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldani-Çin-Hint-İran-İbrani Gelenekleri* (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2015), 1: 675-722.

*dünyaya bağlanmak, ne de vazgeçmek*” şeklinde izah etmiştir. Bu hedefe ulaşmak için Buda’nın iki ayda bir oruç tuttuğu ve bu oruç esnasında herkesin huzurunda günahlarını itiraf ettiği belirtilir.<sup>12</sup> Budizm’de ayrıca, keşişlerin öğle vaktinden ertesi gün şafak vaktine kadar katı yiyecek tüketmeleri yasaktır.<sup>13</sup> Budizm’de Buda’nın doğum gününü ve Hinduizm’de Tanrı Vişnu’nun Krişna formunda hulül etmesinin yıl dönümünü kutlamak amacıyla oruç tutulduğu kaynaklarda belirtilmektedir.<sup>14</sup>

İslam öncesi Cahiliye Dönemi’nde Ramazan ayının Araplar tarafından takdis ve tazim edilen aylar arasında yer aldığı, içerisinde Abdulmuttalib ve Hz. Muhammed’in de bulunduğu Hanîf/Hânîs yahut Ahmesî denilen pek çok kişinin Hira’da ve Kâbe’de itikâfa girip oruç tuttıkları hatta bu iki ritüelin daha kadim köklere, İbranilere kadar ulaştığı kaydedilir.<sup>15</sup> Bu konuda Yahudi âlimi Maymonides’e göre, İslam’ın ilk yıllarında Hz. Muhammed, Yahudiler gibi Kudüs’e yönelerek ibadet edilmesini, haftanın yedinci gününün Sebt yani Şabat gibi kutlanmasını, yıllık oruç ve tövbe günü olarak Kefaret Günü’nün (Yom Kipur) kabul edilmesini istemiş, ancak Yahudiler Hz. Muhammed’i peygamber olarak kabul etmeyince, bu kararını değiştirmiştir.<sup>16</sup>

Bu çalışmada, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam’ın kutsal metinleri çerçevesinde, söz konusu dinlerin oruç türleri, şekilleri, fikhî anlamda orucu bozan ya da bozmayan haller ile orucun ne zaman başlayıp bittiği yönündeki tartışmalara girmeden; Bakara suresi 183. ayette “sizden öncekilere de farz kılınan oruç” ile ifade edilen geçmiş kavimlere emredilen oruç ile Müslümanlara farz kılınan Ramazan orucu aynı mıdır? Yeşaya kitabının 58. bölümünde geniş bir şekilde açıklanan “Gerçek Oruç” bağlamında ilahi dinler olarak kabul edilen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet’in kutsal metinlerinde geçen oruç tanımlarını ve örneklerini fenomenolojik anlamda nasıl anlamalıyız? şeklindeki sorular tartışma konusu yapılacaktır.

<sup>12</sup> Ahmet Kahraman, “Eski Dinlerde ve İslam’da Oruç”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 10/112-113, (1971): 318; Gündüz, “Oruç”, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 295.

<sup>13</sup> Hammet Arslan, *Kutsal Metinlere Göre Budizm’de Manastır Hayatı* (İzmir: Tıbyan Yayınları, 2015), 282.

<sup>14</sup> Hasan Büyükkaya, *İlahi Dinlerde Oruç* (Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2018), 107.

<sup>15</sup> Emrah Dindi, “Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikaf ve Oruç”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (2017): 48.

<sup>16</sup> Baki Adam, “Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslam’a Bakışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 354-355.

## 1. YAHUDİLİKTE ORUÇ

Yahudilikte öncelikle nefsi alçaltmanın ve istekleri denetlemenin bir aracı olarak kabul edilen oruç ibadeti, Tanah'ta "tzom" veya "innahnefes" kalıbıyla kullanılır. Yahudilikte oruç, İsrail halkının bütün günahlarının bağışlanması için yerine getirilmesi gereken bir yasa<sup>17</sup> olmasının yanında Kral Dâvud'un yaptığı gibi Tanrı'ya dua yapabilmek için bir hazırlık ritüeli olarak algılanır.<sup>18</sup> Tanah'ta oruç tutmak; Tanrı ile kurulan bağın, peygamberlerin aldığı vahyin ve tarihsel olarak Yahudilerin yazgısı haline gelen sürgün hayatında meydana gelen önemli olaylarla ilişkilidir.

Yahudi gelenekte oruç, erken dönemlerden itibaren matem, tövbe ve dua ile ilişkilendirilmiştir. Musa'nın Yasa'sı oruç tutmayı sadece günahları bağışlama günü için gerekli kılmakla birlikte ulusal kriz dönemlerinde orucun ilan edildiğini görmekteyiz.<sup>19</sup> İsrail'in Tanrısı Yahve'nin İsrail halkı ile yapacağı anlaşmanın emirlerini Hz. Musa'ya yazdırmak için onu Sina Dağı'na çağırdığı ve Hz. Musa'nın kırk gün yemek yemeden ve su içmeden orada kaldığı anlatılır.<sup>20</sup> Hz. Musa'nın Sina Dağı'na pazartesi günü çıktığına ve perşembe günü geri döndüğüne inanan Yahudiler pazartesi ve perşembe günleri oruç tutarlar.<sup>21</sup>

Yahudilerin en önemli orucu Yom Kipur olarak bilinen Kefaret Günü orucudur. İbranice'de "Kipur" sözcüğü Tanrı'yla hesaplaşıp temize çıkma, günahtan arınma ya da kefarete ödeme anlamındaki "Lehaper" sözcüğünden türetilmiştir. Aynı fiilden türetilen bir başka sözcük "Kapara" dır. Arapça ve Türkçede aynı anlamı taşıyan "Kefaret" kelimesi de aynı kökten gelmektedir.<sup>22</sup> Yom Kipur yani Kefaret Günü orucu, İbrani takviminde yedinci ayın (Tişri) onuncu gününe denk gelir. Yahudiler yılda bir kez günahların bağışlanması için 25 saate yakın oruç tutarlar ve o gün çalışmak yasaktır. O gün kutsal keten giysiler (çul) giyilir ve Rab'bin günahları bağışlaması için Şabat'a uygun şekilde hareket edilerek nefsin istekleri denetlenir.<sup>23</sup> Yom Kipur, Yahudi geleneğinde Sinagog'da yıllık olarak yapılan ibadetler arasında yer alır. Kipur Günü'ne riayetinin ve o gün kurban kesme geleneğinin Hz. Musa dönemine ait bir uygulama olduğu,

<sup>17</sup> Levililer 16/34.

<sup>18</sup> II. Samuel 12/16-18, Yitik, "Oruç", 33: 414.

<sup>19</sup> Barry Webb, *Yeşaya'nın Mesajı* (İstanbul: Haberci Yayınevi, 2010).

<sup>20</sup> Çıkış 34/28.

<sup>21</sup> Hamidullah, *Niçin Oruç Tutarız?*, 11.

<sup>22</sup> Suzan Alalu v.dğr., *Yahudilikte Kavram ve Değerler (Dinsel Bayramlar, Kavramlar ve Gereçler)*, haz. Yusuf Altıntaş, 3. baskı (İstanbul: Gözlem Yayınevi, 2018), 46.

<sup>23</sup> Levililer 16/29-31, 23/26-32; Sayılar 29/7.

Tevrat'ın "Bütün suçlarından dolayı İsrail oğulları için yılda bir kere kefarete etmek üzere, sizin için bu sonsuz kanun olacaktır ve Rabbin Musa'ya emrettiği gibi yaptı" hükmüne dayandırılır.<sup>24</sup> Yahudilerin o gün sadece oruç tutmadıkları aynı zamanda çalışma yasağına uydukları ve günahlarının kefareti için de Tanrı'ya kurbanlık sunular yaktıkları, dolayısıyla günahların Rab katında bağışlanması için sadece aç ve susuz kalmanın yeterli olmadığı anlaşılmaktadır.

Tanah'ta Hz. Musa'dan sonra yaşayan peygamberlerin, kralların veya önemli şahsiyetlerin oruç uygulamalarına da yer verilmiştir. II. Samuel kitabında Davud'un Hititli Uriya'yı öldürdükten sonra onun karısı olan Bat-Şeva'yı eş olarak aldığı ve ondan olan çocuğunun hastalanması üzerine çocuğun iyileşmesi için oruç tuttuğu anlatılır.<sup>25</sup> Çocuk iyileşmeyip yedi gün sonra ölünce Davud'un yattığı yerden kalkıp yıkandığı ve elbiselerini değiştirdikten sonra yemek yediği görülür. Bunun üzerine hizmetkârların "çocuk yaşarken oruç tuttun, ağladın; ama ölünce kalkıp yemek yedin" şeklindeki sitemlerine Davud şöyle cevap vermiştir: "Çocuk yaşarken oruç tutup, ağladım. Çünkü, kim bilir, Rab bana lütfeder de çocuk yaşar diye düşündüm. Ancak çocuk öldü. Artık neden oruç tutayım? Onu geri getiremem ki? Ben onun yanına gideceğim o bana geri dönmeyecek."<sup>26</sup> Buradan hareketle Davud'un, bir dileğinin yerine gelmesi için ve Rab'bin yardımına muhtaç olduğunun göstergesi olarak oruç tuttuğu anlaşılmaktadır.

Yahudi kutsal kitabında, Filistinlilerin İsraililerle yaptığı savaşta Saul ve oğullarının öldürülmesinin ardından yiğitlerin Saul ve oğullarının cesetlerini Yaveşe'ye getirerek oradaki yabancı fıstık/ılgın ağaçlarının altına gömdükleri ve sonra yedi gün oruç tuttıkları anlatılır.<sup>27</sup> Daniel oruçlu bir şekilde Rab'be halkın günahlarını itiraf etmiş, dua ve yakarıшта bulunmuş ve çul kuşanıp küde oturmuştur.<sup>28</sup> Nehemya kitabında tüm Yahudilerin yedinci ayın yirmi dördüncü günü oruç tuttuğu, çul kuşandıkları ve başlarına toprak serptikleri bunun yanında günahlarını ve atalarının yaptıkları tüm kötülükleri de ayakta itiraf ettikleri belirtilmiştir.<sup>29</sup> Ester kitabında da, Kral Ahaşveroş'un Haman'ı destekleyen karar sonrası Mordekay'ın giysilerini yırttığı, çula sarıldığı, başından aşağı kül döktüğü, yüksek sesle feryat ettiği; bunu gören tüm Yahudi halkının da Mordekay'ı

<sup>24</sup> Levililer 16/34; Ahmet Güç, *Dinlerde Mabed ve İbadet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 154.

<sup>25</sup> II. Samuel 12/ 1-17.

<sup>26</sup> II. Samuel 12/21-22.

<sup>27</sup> I. Tarihler 10/8-12, I. Samuel 31/13.

<sup>28</sup> Daniel 9/3-6.

<sup>29</sup> Nehemya 9/1-3.

yalnız bırakmayıp oruç tuttuğu, ağladığı ve feryat ettiği yazılıdır.<sup>30</sup> Kendisini halkına adayan ve cesaret timsali olarak görülen Kraliçe Ester'in<sup>31</sup> orucu olarak anlatılan bölümde Ester, Yahudilerin kurtuluşu için yapmış olduğu mücadelede başarılı olmak ve Rab'bin yardım etmesi için bütün Yahudilerden kendisi için üç gün üç gece hiçbir şey yemeden ve içmeden oruç tutmalarını istemiştir.<sup>32</sup> Bu olayı anmak için Yahudiler Adar ayının on üçünde Purim'den<sup>33</sup> bir gün önce Ester orucu (Ta'anit Ester) tutarlar.

Zekeriya kitabında bahsedilen dördüncü (Tammuz), beşinci (Av), yedinci (Tişri) ve onuncu ayın (Tevet) oruçlarının Yahudiler için sevinç, coşku dolu mutlu bayramlar olduğundan bahsedilir.<sup>34</sup> Yahudi geleneğinde oruç günlerinin tarihsel geçmişlerine dayandığından yukarıda bahsetmiştik. Örneğin Yahudilerin; Tammuz'un on yedisinde duvarların yıkılışı, Tevet'in onunda Kudüs'ün işgalinin başlangıcı, Av'ın dokuzunda (Tishah be-Av) Tapınağın yıkılışı, Tişri ayının üçünde Babil valisi Gedelya'nın Netya oğlu İsmail ve adamları tarafından öldürülmesi (Tzom Gedalyah) anısına oruç tuttıkları görülür.<sup>35</sup> Ezra Yeruslayim'e dönerken Ahava Kanalı yanında Tanrı'nın huzurunda alçak gönüllü davranarak kendileri, çocukları ve malları ile güvenli bir yolculuk yapmak için oruç ilan etmiştir.<sup>36</sup>

Yeremya peygamber, Neriya oğlu Baruk'tan oruç günü tapınağa giderek kendisine yazdırdığı Rab'bin sözlerini halkına okumasını istemiştir. Baruk, Yeremya'nın söylediklerini yerine getirmiş ve Yahuda Kralı Yoşiya oğlu Yehoyakim'in krallığının beşinci yılının dokuzuncu ayı, Yeruslayim'de yaşayan bütün halk ve Yahuda kentlerinden Yeruslayim'e gelen herkes için Rab'bin önünde oruç ilan etmiştir.<sup>37</sup> Yukarıda verilen pasajlara benzer bir

<sup>30</sup> Ester 4/1-4.

<sup>31</sup> Ester, Ester kitabının merkez karakteri ve kahramanıdır. Onun adı muhtemelen Pers tanrıçası İştard (Ishtar) gelmektedir. Onun araya girmesi ile Yahudiler Persler tarafından yok olmaktan kurtulmuştur. Onun İbrani adı Hadasa (Hadassah)'dır. Hadassa, Ester kitabına göre (2/7) Sus Kalesinde Benyamin oymağından Mordekay adındaki Yahudinin amcasının kızıdır. Robert Goodman, *Teaching Jewish Holidays: History, Values and Activities* (Denver, Colorado: A.R.E. Publishing, 1997), 133; Ester 2/5-7.

<sup>32</sup> Ester 4/16; 9/30.

<sup>33</sup> Purim, Farsça Pür'den (kura) sözcüğünün çoğuludur. Tanah'ın Ester kitabında Haman ile Mordekay arasında kura çekilmesinden sonra gelen şölene verilen addır. Bk. David G. Firth, *Ester'in Mesajı: Görünmeyen Ama Var Olan Tanrı*, trc. Nimet Yıldırım Neal (İstanbul: Haberci Basın Yayın, 2015), 76; Ester 3/1-15.

<sup>34</sup> Zekeriya 8/19.

<sup>35</sup> II. Krallar, 25/23-95, Birinci Tapınağın yıkılışı Yeremya kitabında (52/12) beşinci ayın (Av) onuncu günü olduğu iddia edilirken II. Krallar kitabında (28/8) beşinci ayın yedinci günü olduğu yazılıdır. *Jewish Holidays: Fasting&Fast Days*, Erişim: 13.05.2019, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/fasting-and-fast-days#1>

<sup>36</sup> Ezra 8/21.

<sup>37</sup> Yeremya 36/6-99.

anlatım Yunus'un, Ninova halkına seslenişinde de bulunur. Yunus halkına Ninova'nın kırk gün sonra yıkılacağını söylediğinde Ninova halkının oruç ilan ettiği ve küçük büyük herkesin çula sarıldığı anlatılır.<sup>38</sup> Yoel kitabında da Rab'bin İsrailoğullarının kurtuluşu için "oruç tutarak, ağlayıp yas tutarak bütün yüreğinizle bana dönün" demesi önemlidir. Aynı bölümün devamında Rab'bin duayı kabul etmesi için İsrailoğullarının toplanması ve oruç için bir gün belirlemesi istenmektedir.<sup>39</sup> Hakimler kitabında İsrail halkının Benyaminoğulları ile savaşırken Beytel'de Rab'bin huzurunda ağladığı ve akşama kadar oruç tuttukları anlatılır.<sup>40</sup> Aynı şekilde bütün İsrail halkı Samuel önderliğinde Mispa'da toplanarak günahlarını itiraf ederek oruç tutmuşlardır.<sup>41</sup>

Yeremya kitabında Rab'bin İsrailoğullarından şikayetçi olduğu ve Yeremya'nın halkı için yalvarmamasını istediği, hatta oruç tutsa bile onların feryatlarına kulak vermeyeceği belirtilmektedir.<sup>42</sup> Yahudilerin söz ve davranışlarındaki tutarsızlıktan âdeta Rab'bin bıktığı anlatılır. Zekeriya kitabında Yahudilerin yetmiş yıldır beşinci ve yedinci aylarda oruç tuttukları ve dövünüp ağlayarak Rab'be yalvardıkları, ancak "Rab'bin burada gerçekten benim için mi oruç tutuyordunuz? Yiyip içerken kendiniz için mi yapıyordunuz?"<sup>43</sup> sözleri Yeşeya kitabının 58. bölümünü hatırlatmaktadır. Rab, Zekeriya aracılığıyla halkına seslenerek "gerçek adaletle yargılayın, birbirinizi sevin, dul kadına, öksüze, yabancıya, yoksula baskı yapmayın. Birbirinize karşı yüreğinizde kötülük beslemeyin" şeklinde uyarılarda bulunmuştur.<sup>44</sup> Burada aklanma için sadece oruç tutmanın yeterli olmadığı, Rab'bin hoşnut olacağı makbul orucun güzel söz ve davranışlarla desteklenmesi gerektiği bir kez daha hatırlatılmaktadır.

Orucun Yahudilerde toplu olarak belli bir günde yapıldığı ve oruçlu günlerde Yahudilerin çula büründükleri görülmektedir.<sup>45</sup> Çula bürünme, daha çok sıkıntıların geçmesi için tutulan yas orucu günlerinde gerçekleşmiştir. Çünkü çul elbiseleri, ölüm haberinin alınması üzerine ağlayıp feryat edilerek giyilen yas göstergesidir. Bu kıyafetler genellikle vücuda yapışık, bel ve göğüs altında olan kalın bir kumaştan oluşmaktadır.<sup>46</sup> Ya-

<sup>38</sup> Yunus 3/5.

<sup>39</sup> Yoel 2/12-15.

<sup>40</sup> Hakimler 20/26.

<sup>41</sup> I. Samuel 7/6.

<sup>42</sup> Yeremya 36/10-12.

<sup>43</sup> Zekeriya 7/1-8.

<sup>44</sup> Zekeriya 7/9-10.

<sup>45</sup> Hakimler 20/26; I. Samuel 7/6.

<sup>46</sup> Ahmet Güç, "Yahudilikte Defin ve Sonrasına Ait Gelenekler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001): 66.



hudi geleneğinde oruç tutarken çula sarılma uygulaması ve tutulan orucun kabul olunmadığı anda hissedilen duygular Mezmurlar bölümünde şu şekilde anlatılmaktadır:

“Oysa onlar hastalanınca ben çula sarınır,  
Oruç tutup alçak gönüllü olurdum.  
Duam yanıtızsız kalınca,  
Bir dost, bir kardeş yitirmiş gibi dolaşırdım.  
Kederden belim bükülürdü,  
Annesi için yas tutan biri gibi”<sup>47</sup>

...

“Oruç tutup ağlayınca,  
Yine hakarete uğradım.  
Çula büründüğüm zaman  
Alay konusu oldum”<sup>48</sup>

...

“Dizlerim titriyor oruç tutmaktan;  
Bir deri bir kemiğe döndüm”<sup>49</sup>

İsteklerin denetlendiği gün olarak oruç ibadetinin makbul olması, yani Rab’bi hoşnut etmesi beklenir. Yeşaya kitabının 58. bölümünde detaylı olarak hangi hallerde orucun kabul görmeyeceği anlatılarak yapılan yanlış davranışlar tek tek sıralanmıştır. Oruçlu günlerde işçilere kötü davranıldığında ve yumruklaşarak kavga edildiğinde dua seslerinin göklere ulaşmayacağı belirtildikten sonra gerçek manada makbul orucun nasıl olması gerektiği şöyle tasvir edilir:

“Benim istediğim oruç,  
Haksız yere zincire, boyunduruğa vurulanları salıvermek,  
Ezilenleri özgürlüğe kavuşturmak,  
Her türlü boyunduruğu kırmak değil mi?  
Yiyeceğinizi açla paylaşmak değil mi?  
Barıksız yoksulları evinize alır,

<sup>47</sup> Mezmurlar 35/13-14.

<sup>48</sup> Mezmurlar 69/10-11.

<sup>49</sup> Mezmurlar109/24.

Çıplak gördüğünüzü giydirir,  
Yakınlarınızdan yardımınızı esirgemezseniz,  
Işığınız tan gibi ağaracak,  
Çabucak şifa bulacaksınız.  
Doğruluğunuz önünüzden gidecek,  
RAB'bin yüceliği artçınız olacak.  
O zaman yardım çağrılarınızı RAB yanıtlayacak,  
Feryat ettiğinizde, 'İşte buradayım' diyecek.  
"Eğer boyunduruğa, başkalarını suçlamaya,  
Kötücül konuşmalara son verirseniz,  
Açlar uğruna kendinizi feda eder,  
Yoksulların gereksinimini karşılırsanız,  
Işığınız karanlıkta parlayacak,  
Karanlığınız öğlen gibi ışıyacak."<sup>50</sup>

Bu ifadelerden hareketle Yahudilerin sadece yasaya bağlı kalarak hareket ettikleri, ancak ibadetin içini dolduramadıkları ve bu nedenle zaman zaman Rab'bin İsrailoğullarından şikâyetçi olduğu kutsal kitapta ifade edilmiştir. Rab'bin istediği ve hoşnut olacağı orucun sadece aç ve susuz kalmak olmadığı Yeşaya kitabının 58. bölümünde geniş bir şekilde ifade edilmiştir. Buna göre; Tanrı'nın hoşnut olacağı makbul orucun sadece yemek ve içmekten uzak kalmak olmadığı ve bunun yanında duaların kabul olması için yoksullara yardım edilmesi, çıplakların giydirilmesi, yiyeceğin açlarla paylaşılması, kötü konuşmalara son verilmesi ve ezilenlerin özgürlüğe kavuşturulması gibi ahlaki davranışlarla beraber olması gerektiği vurgulanmıştır.

## 2. HRİSTİYANLIK'TA ORUÇ

İncillere göre Hz. İsa çölde kırk gün kırk gece oruç tutmuştur.<sup>51</sup> Matta İnciline göre Hz. İsa, çölde şeytan tarafından oruçlu olduğu günlerde sınanmış ve tebliğ faaliyetine oruç tutarak başlamıştır. Şeytan, ilk sınavında Hz. İsa'ya: "Eğer Tanrı oğluyun taşlara söyle ekmek olsun" der. İsa, ona "İnsan sadece ekmekle yaşamaz, Tanrı kelamı ile yaşar" şeklinde cevap

<sup>50</sup> Yeşaya 58/1-14.

<sup>51</sup> Matta 4/1-9; Luka 4/1-2.

vermiştir.<sup>52</sup> Vaftizci Yahya'nın ve öğrencilerinin sık sık oruç tuttuğu Sinoptik İncillerde anlatılır.<sup>53</sup> Vaftizci Yahya'nın öğrencileri bir gün İsa Mesih'e şöyle bir soru sorar: "Neden biz ve Ferisiler oruç tutuyoruz da senin öğrencilerin tutmuyor?". Hz. İsa onlara yine bir mesel (benzetme) ile cevap verir: "Güvey aralarındayken davetliler yas tutar mı?" Ama güveyin aralarından alınacağı günlerde oruç tutacaklarını belirtir.<sup>54</sup> İsa'nın Yahudi toplumunda bir Yahudi olarak yetiştiği ve kendisinin de bir Yahudi olduğu bilinir, ancak Hz. İsa'nın Yahudiliğin Ferisi kolunun din anlayışını İncillerde sıklıkla eleştirdiği görülür. Hz. İsa'nın sözlerinden hareketle fenomenolojik anlamda orucun bir "yas" olduğu ve hüznü dolu kalple orucun tutulması gerektiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hristiyanlıkta oruç, bir sevincin ya da coşkunun değil bir yas döneminde sabırla ve hüznü bekleyişin sembolüdür.

Elçilerin İşleri kitabına göre, Antakya kilisesinde aralarında Barnaba, Nijer denilen Şimon, Kireneli Lukius'un ve bölge kralı Hirodesle birlikte büyümüş olan Menahem ve Saul'un (Pavlus) bulunduğu elçiler ve öğretmenlerin oruç tutup Rab'be tapındıkları sırada Kutsal Ruh, Barnaba'yı ve Saul'u görevlendirmiş, bunun üzerine oradaki imanlılar oruç tutup dua ettikten sonra ellerini Barnaba ile Saul'un üzerine koyarak onları yolcu etmiştir.<sup>55</sup> Pavlus ve Barnaba, Pisidia bölgesine yaptığı misyon seyahatinde Listra, Konya ve Antioch'ta (Yalvaç) imanlılar için her kiliseye ihtiyarlar seçmiş ve orada dua etmeleri ve oruç tutmaları şeklinde tavsiyelerde bulunmuştur.<sup>56</sup> Pavlus'un Yerusulayim'de tutuklandıktan sonra gemiyle Roma'ya yolculuğa çıkacağı zaman oruç gününü (Yom Kipur) kaçırdıkları ifade edilmiştir.<sup>57</sup>

*İncillere göre bir kişinin oruç tutması, aklanması için yeterli midir?* Hz. İsa, kendi doğrularına güvenen ve başkalarına tepeden bakan Ferisilere mensup birinin haftanın iki günü oruç tutması örneği ile bu sorunun cevabını öğrencilerine açıklar: Biri Ferisi, diğeri vergi tahsildarı iki kişi tapınakta dua ediyorlardı. Ferisi şöyle dua etti: "Tanrım, soygunculara, hak yiyenlere, zina edenlere ya da şu vergi görevlisine benzemediğim için sana şükrederim. Haftada iki gün oruç tutuyor, bütün kazancımın ondalığını (zekâtını) veriyorum." Vergi görevlisi ise biraz uzağında gözlerini göğe kaldırmadan göğsünü

<sup>52</sup> Matta 4/4.

<sup>53</sup> Matta 9/14, Luka 7/33; Matta 11/18; Luka 5/33; Markos 2/18.

<sup>54</sup> Matta 9/14-16; Luka 5/33-35.

<sup>55</sup> Elçilerin İşleri 13/1-3.

<sup>56</sup> Elçilerin İşleri 14/23.

<sup>57</sup> Elçilerin İşleri 27/9.

döverek *"Tanrım, ben günahkâra merhamet et"* diye dua etmiş. Hz. İsa öğrencilerine Ferisi değil de vergi görevlisinin duasının makbul olduğunu ifade ederek, *"kendini kim alçaltırsa yüceltileceğini, kim kendini yüceltirse alçaltılacağı"* söylemiştir.<sup>58</sup> Hz. İsa'nın bu örneğinden hareketle Hristiyan inancına göre edilen duanın kabul olması ya da kişinin aklanması için oruç tutmak tek başına yeterli değildir. Burada aynı zamanda, oruç tutan Ferisi ile oruçsuz vergi görevlisinin dualarından hareketle kişinin kendisini başkaları ile kıyaslamadan, kalpten ve içten dua yapmasının Rab katında ne kadar önemli olduğu da hatırlatılmaktadır.

*"Oruç tuttuğunuz zaman ikiyüzlüler gibi surat asmayın. Onlar oruç tuttuklarını insanlara belli etmek için kendilerine perişan bir görünüm verirler. Size doğrusunu söyleyeyim, onlar ödülleri almışlardır."*<sup>59</sup>

*"Siz oruç tuttuğunuz zaman başınıza yağ sürüp yüzünüzü yıkayın. Öyle ki, insanlara değil gizlide olan Babanıza oruçlu görünesiniz. Gizlilik içinde yapılanı gören Babanız sizi ödüllendirecektir."*<sup>60</sup>

İncillere göre, bir kişinin oruçlu olduğunda- Hz. İsa'nın sıklıkla ikiyüzlüler dediği Ferisiler gibi- asık suratlı olmaması, güler yüzlü olması ve oruç tuttuğunu insanlara belli etmemesi istenmektedir. Ayrıca, bir kişinin oruçlu olduğunu göstererek insanların takdirini kazanmak için perişan bir görünüm içine girmesinin Rab katında bir değerinin olmadığına altı çizilmektedir. Dolayısıyla Rab'bi hoşnut eden makbul orucun gizli ve sadece Rab için olması gerektiğidir. Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın çarmıhta can vermesi, bedensel istekleri bir kenara iterek insanlığın günahlarına kefarete olarak algılanması oruç ile yakından bağlantılıdır. Çünkü oruç, bedensel isteklerden ruhsal bir gaye için uzaklaşmak olarak kabul edilir. Hristiyanlıkta oruç ibadeti konusunda Hz. İsa özel bir istekte bulunmamıştır ancak ilk dönemlerde Hristiyanlar özellikle çarşamba ve cuma günleri oruç tutmuş, yılın bazı dönemlerinde özellikle et ve süt ürünlerine karşı da perhiz uygulamışlardır. Hristiyanların çarşamba ve cuma günü oruç tutmalarının fenomenolojik anlamı, Hz. İsa'nın ölümü öncesinde ve ölümü esnasında çektiği acıları hatırlamak ve içselleştirmektir. Hz. İsa, meşhur dağdaki vaazında manevi anlamda doğruluğa acıkıp susayanlar için de teselli edici sözler söylemiştir. *"Ne mutlu doğruluğa acıkıp susayanlara! Çünkü onlar doyurulacaktır."*<sup>61</sup> Buradaki açlık ve susuzluk ruhsal anlamda anla-

<sup>58</sup> Luka 18/9-12.

<sup>59</sup> Matta 6/17-18.

<sup>60</sup> Matta 6/16-18.

<sup>61</sup> Matta 5/6.

şılacağı gibi bedensel olarak aç ve susuz kalarak oruç tutanların ahirette mükâfatını alacakları şeklinde de yorumlanabilir.

Hristiyan gelenekte batı kilisesinin etkili olduğu bölgelerde özellikle V. yüzyıl sonrasında çarşamba oruçlarının yerini cumartesi orucu almaya başlamıştır. Paskalya ve her mevsim başında tutulan üçer günlük oruçlar da zamanla bunlara ilâve edilmiş ve Hristiyanlar arasında oruç ibadeti yaygınlaşmıştır.<sup>62</sup> Hristiyanlar VI. yüzyılın başlarında Lent orucunu pazar günleri hariç 6 hafta olmak üzere toplam 36 gün tutarken; VIII. Toledo Konsili'nde (683) buna senenin ondalık vergisi (öşür) denilerek başına dört gün eklenmiş ve toplam 40 güne çıkarılmıştır.<sup>63</sup> Günümüzde Katolik Kilisesi, II. Vatikan Konsili sonrası 1966'da alınan kararlar doğrultusunda oruç günlerini ikiye indirmiştir. Buna göre 14 yaşından büyük her Katolik, Paskalya döneminde sadece cuma günleri ve "Kül Çarşambası" diye adlandırılan günde et yemeyerek perhiz uygulamakla mükelleftir. Dolayısıyla Katolik Hristiyanlarda oruç, sadece yemeyi terk etmekten ibarettir. İçecekler için herhangi bir sınırlama yoktur. Oruç tutan kişi bir tam öğün yahut iki küçük öğün yiyebilir. Gücü yetmeyenler, ağır işlerde çalışanlar, aşırı fakirlik çekenler oruç tutmak zorunda değildir.<sup>64</sup>

### 3. İSLAM'DA ORUÇ

İslam'ın beş şartından biri olan oruç, Kuran-ı Kerim'de toplam 11 ayette geçmektedir.<sup>65</sup> Ramazan orucu hicretin ikinci yılı Şaban ayında (Şubat, 624) Müslümanlara farz kılınmıştır.<sup>66</sup> Kuran-ı Kerim'de:

"Ey İnananlar! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, Allah'a karşı gelmekten sakınasınız diye, size sayılı günlerde farz kılındı. İçinizden hasta olan veya yolculukta bulunan, tutamadığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutar. Oruca dayanamayanlar, bir düşkünü doyuracak kadar fidye verir. Kim gönülden iyilik yaparsa o iyilik kendisinedir. Oruç tutmanız eğer bilerseniz sizin için hayırlıdır."<sup>67</sup>

Yukarıda verilen ayete göre orucun Müslümanlara ve önceki kavim-

<sup>62</sup> Yitik, "Oruç", 33: 414.

<sup>63</sup> John. A. Selbie- Louis H. Gray, "Fasting", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (Edinburg: T.&T. Clark, 1912), 5: 769.

<sup>64</sup> Fatma Yüksel, "İlâhî Dinlerde Oruç", *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 5 (2008): 37.

<sup>65</sup> Bk. el-Bakara 2/183, 184, 185, 187 ve 196; Nisa 4/92; Maide 5/89, 95; Tevbe9 / 112; Ahzab 33/35; Mücadele 58/4 ve Tahrim 66/5. İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim'de Oruç", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 10/ 100-101, 263-271 (1970).

<sup>66</sup> İbrahim Kafi Dönmez, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 416.

<sup>67</sup> Bakara, 2/183-184.

lere farz kılındığı anlaşılmaktadır. Ayetin devamında ise sayılı günlerde (Ramazan ayı) orucunu tutmada özrü bulunan kişilerin hangi şartlarda tekrar tutması gerektiği anlatılmaktadır.

Meryem suresinde, Hz. Meryem'in susma orucu anlatılır. Hz. Meryem'e melek tarafından Rabbinden bir çocuk doğuracağı müjdelendikten sonra Meryem çocuğa (Hz. İsa'ya) hamile kalmış, çocuğunu uzak bir yerde hurma ağacının altında dünyaya getirdikten sonra, insanlarla karşılaşırsa hiç kimseyle konuşmaması gerektiği bildirilmiştir. Çünkü Hz. Meryem'in kucağındaki bebeği gören Yahudiler "*Ey Harun'un kız kardeşi, senin baban kötü biri değildi; annen de iffetsiz bir kadın değildi*" diyerek Hz. Meryem'in iffetsiz olduğunu iddia etmişlerdir. Bunun üzerine Hz. Meryem kucağındaki çocuğu göstermiş ve Hz. İsa (a.s) beşikte iken Yahudilere konuşmuştur.<sup>68</sup> Meryem suresindeki: "*Ye, iç, gözün aydın olsun. İnsanlardan birini göreceksin, "Şüphesiz ben Rahmân'a susmayı adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım."*<sup>69</sup> şeklindeki ayette "susma" eyleminin "savm" kelimesi ile ifade edilmesi orucun, yeme ve içmeden uzak kalma anlamının yanında konuşmadan uzak kalma ya da dilini tutma şeklinde "susma orucu"nu da (savm-ı samt) kapsadığı anlaşılmaktadır.

Susma orucunun farklı dinlerde de uygulandığı görülür. Örneğin Hint dinlerindeki yoga ve meditasyon teknikleri bir tür sükût<sup>70</sup> uygulaması olarak geçer. Yahudilikte Hz. Musa ve Hz. Zekeriya'nın bu oruca riayet ederek yerine getirdiği, İslam öncesi Mekke'de insanların gün boyu konuşmamayı ibadet saydıkları kaynaklarımızda bildirilmektedir.<sup>71</sup> Mekke'de bazı kişilerin Ehl-i Kitap âdet ve geleneğine uyarak Hira Mağarasında ve Mekke dağlarının kovuklarında inzivaya çekilerek Allah'ın varlığını, yerleri ve gökleri teemmül ve insanlarla kelam etmekten uzak durma şeklinde sükût orucu tuttıkları ifade edilir.<sup>72</sup> Cündioğlu'na göre susma orucunu ikiye ayırmak mümkündür. İlkinde göre sadece susmak suretiyle kişinin kendini başkalarıyla konuşmaktan alıkoymasıdır. Burada susmak zahiri anlamda kullanıldığından '*savm-ı samt-ı zahiri*' denilir. İkincisine göre ise kişinin başkaları ile konuşurken bile kendisiyle konuşmayı sürdürmesidir. Burada konuşmak batını anlamıyla yani zahire nazaran iç konuşma hare-

<sup>68</sup> Meryem, 19/18-30.

<sup>69</sup> Meryem, 19/26.

<sup>70</sup> Ayrıca, Patanjali'nin Yogasutra isimli eserinde oruç, saadete ulaştıran vasıtalar arasında sayılır. Mehmet İlhan- Hammet Arslan, "Birûnî'nin "Kitâbu Batenceli'l-Hindî" İsimli Risalesi Yogasutra'nın Bir Çevirisi midir?", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür, ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/3 (2013), 56.

<sup>71</sup> Büyükkaya, "İlahi Dinlerde Oruç", 104.

<sup>72</sup> Dindi, "Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikaf ve Oruç", 46.

ketinin devam etmesinden dolayı 'savm-ı samt-ı batını' denir. Dış konuşma (*nutk-ı harici*) azaldığı ya da kesildiği takdirde iç konuşmanın (*nutk-ı dahili*) yani düşünmenin oruç ile harekete geçmesi beklenir. Bu bağlamda susma orucu, hiç konuşmamak değildir, bilakis içeride konuşabilmek için dışarıdan kesilmektir.<sup>73</sup> İslam'a göre Ramazan ayının son on gününde yapılması sünnet olan itikâf<sup>74</sup> ibadeti, susma orucuna yakın bir ibadettir. Elbette başkaları ile konuşmak Ramazan'da orucu bozmaz, fakat oruçlu iken mümkün merteye gereksiz sözler konuşmayıp susarak Allah'ı anmak, tefekkürle dalmak gerekir.<sup>75</sup> Bu çerçevede Hz. Muhammed'in ilk vahye muhatap olmadan önce sık sık Hira Mağarasında tek başına kalması ve uzun süre kalabalıktan uzak durması tıpkı Tanah'ta anlatılan Daniel'in görüm görmesini sağlayan orucu<sup>76</sup> gibi dış konuşmanın kesilmesiyle beraber iç konuşmanın artması şeklinde düşünülebilir.

Hicretin ikinci senesinde Müslümanlara farz kılınan Ramazan orucundan evvel oruç ibadeti Mekke döneminde Araplarca bilinmekteydi. Yahudi ve Hristiyanlarla sosyal ilişkilerde bulunan Mekkeli müşrikler işlemiş oldukları bir günaha kefarete olması amacıyla Yom Kipur'un Arap takviminde karşılığı olan Aşure gününde oruç tutarlardı. Hz. Muhammed'in de hicretten önce ve sonra Aşure orucunu hem kendisinin tuttuğu hem de ahabın da tutmasını tavsiye ettiği bilinmektedir.<sup>77</sup> Mekkeli müşriklerin putları için ibadet etmelerini Tanrı'ya yaklaşmak için yaptıklarını Kuran bize bildirmektedir (Zümer 39/3). Hz. Ayşe'nin rivayetine göre Kureyşliler cahiliye döneminde aşure günü oruç tutarlardı.<sup>78</sup> Ayrıca Recep ayında da oruç tutarlar ve bu ayda putların ziyaretine gidip "Atire Kurbanı" keserlerdi.<sup>79</sup>

Hadis kaynaklarına bakıldığında Allah, "Oruç benim içindir ve onun

<sup>73</sup> Düccane Cündioğlu, *Hz. İnsan*, 18. Baskı (İstanbul: Kapı Yayıncılık, 2019), 55-56.

<sup>74</sup> İtikâf (الاعتكاف) ibadet maksadıyla özellikle Ramazan ayının son on gününü camide geçirmeye denir. Sözlükte "hapsetmek, alıkoymak; bir yere yerleşmek, oraya bağlanıp kalmak" anlamlarındaki akf kökünden türediği kabul edilir. Bu anlamların dışında kişinin kendisini sıradan davranışlardan uzak tutması gerektiği de anlaşılır. İtikâfa giren kimseye mu'tekifya daâkif denir. Mehmet Şener, "İtikâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23: 457-459.

<sup>75</sup> Süleyman Uludağ, "Takva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 3.

<sup>76</sup> Daniel 10/2-3.

<sup>77</sup> Muhammed Selman Çalışkan, "Ramazan Orucunun Teşrii", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2017): 187.

<sup>78</sup> Buhari, "Savm", 1

<sup>79</sup> Recep Demir, "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslam'da Oruç: Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç (İstanbul-Ümraniye, 13-15 Temmuz 2012)*, ed. Berat Açıl-Fahrettin Altun (İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 94.



*mükâfatını ancak ben veririm*"<sup>80</sup> buyurmuştur. Bir başka hadiste ise oruçlu birinin çirkin söz söylememesi ve kimse ile çekişmemesi gerektiği belirtilir. Eğer biri oruçlu birine kötü söz söylerse ona "*ben oruçluyum*" demesi öğütlenir.<sup>81</sup> Oruç tutan kişinin yalan söylememesi ve hile ile iş yapmaması istenmekte olup bahsedilen kötü işleri terk etmeyen kişinin de orucunun yemeyi ve içmeyi bırakmaktan ibaret olduğu ve Allah katında bir değer taşımadığı ifade edilir.<sup>82</sup> Bir başka hadisi şerifte, Hz. Davud'un yıl boyunca gün aşırı tuttuğu oruç (*Savm-ı Davud*) makbul oruç olarak tarif edilir. "*Allah katında en makbul oruç, Davud'un orucudur.*"<sup>83</sup> Bir başka hadisinde Hz. Muhammed'in "*Her kim, Ramazan orucunu inanarak ve sevabını Allah'tan umarak tutarsa, geçmiş günahları başışlanır*"<sup>84</sup> diyerek Ramazan orucunun geçmiş günahlara kefaret olacağını ve sevabının sadece Allah'tan beklenmesi gerektiğini belirtmesi Fatıha suresindeki "*Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz.*" (Fatıha 1/5) ayetini hatırlatmaktadır.

İmam Gazali, "*İhyaü'lUlumi'd- Din*" adlı eserinde orucu üç kısma ayırır. Bunlardan ilki Avam'ın orucudur; yeme-içme ve cinsel ilişkiden uzak durma ile eda edilir. İkincisi Havass'ın orucu; Avam'ın oruç esaslarına ek olarak kulak, göz, dil, el, ayak ve diğer azaları günahlardan korumaktır. Üçüncüsü de Ahassül Havass'ın orucu; Avam ve Havass'ın oruç esaslarıyla birlikte kalbini, hasis emeller, dünya düşüncelerinden sıyırmak ve Allah'tan başka her şeyden el etek çekerek sadece Allah'a bağlanmaktır. Bunların akıllarından dünya namına bir şey geçerse ve gönüllerine Allah ve ahiretten başka bir şey girerse oruçları bozulur.<sup>85</sup> Kuran'da gerçek ya da makbul orucun takva القوی ile ilişkisi kurulmuştur.<sup>86</sup> Avam için ayetlerin manası ise şudur: Oruç, yalnız bize değilmiş, zevklerden mahrum bırakma suretiyle sınama, geçmiş ümmetlerde de varmış, derler. Nefse ağır gelen bir şeyin, umumi olduğu anlaşılınca ona tahammül kolaylaşır. Allah'ın has kulları için ise, bunun uyandırdığı mülhaza şudur: Geçen ümmetlerdeki kardeşlerimiz de oruç nimetinden faydalanmışlar, diye Allah'a başkaca şükrederler.<sup>87</sup> Ayetlerden ve hadislerden hareketle, oruç tutma-

<sup>80</sup> Buhari "Savm", 3

<sup>81</sup> Buhari, "Savm", 9.

<sup>82</sup> Buhari, "Savm", 8; "Edeb", 51.

<sup>83</sup> Buhari, "Enbiya", 37, 38; Müslim, "Sıyam", 35.

<sup>84</sup> Buhari, "İman", 28; Müslim, "Sıyam", 203.

<sup>85</sup> İmam Gazzali, *İhyaü'lUlumi'd- Din*, trc. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayıncılık, 2019): 660.

<sup>86</sup> "*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız ve takvaya erişmeniz için oruç, sizden öncekilere farz kıldığımız gibi, size de farz kıldım.*" (el-Bakara 2/183-184).

<sup>87</sup> Osman Keskiöglü, "Tefsire Göre Oruç", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi] Ramazan özel sayısı 4/1-2 (1965): 4.*

nun amacının takvaya sahip olmak olduğu anlaşılmaktadır. Dinin emir ve tavsiyelerine uyma, haram ve günahlardan kaçınma hususunda gösterilen titizlik anlamına gelen Takva, Seyyid Şerif el-Cürçânî'ye göre, "Allah'a itaat ederek azabından sakınmaktır, bu da ceza almayı haklı kılan davranışlardan nefsi korumak suretiyle gerçekleşir."<sup>88</sup> Tasavvuf geleneği ibadetleri yorumlamada genelde batini anlamlara yoğunlaşmıştır. Sufi gelenekte özellikle açlık manevi gıda olarak yorumlanmış ve Kelabazi'ye göre oruç, Allah'ı görmeye ve Allah'la beraber olmaya vesile olan en önemli ibadetlerden biridir.<sup>89</sup> Aliya İzzetbegoviç'e (ö. 2003) göre; oruç tutarken beden acı çeker, talepte bulunur ve kendisine hizmet edilmez; öte yandan ruh bu acıyı denetlemektedir. Ruhun bedenle savaşı olan oruç, ruhun doğrudan tecrübe edilen ve acı veren bir zaferidir. Ona göre oruç, bu şekilde tecrübe edilirse sadece acı değil haz da duyulabilir.<sup>90</sup>

Kuran-ı Kerim'den hareketle İslami gelenekte oruç ibadeti ilahi bir emir olarak Müslümanlar için son derece önemlidir. Oruç, bireysel olmasının yanı sıra toplumsal bir ibadettir. İslam'a göre oruç tutmak, sadece yeme-içme ve cinsel ilişkiden uzak durmak değil, aynı zamanda nefsin terbiye edilmesiyle beraber kötü düşüncelerden, sözlerden ve işlerden uzak durulmasıdır. Dolayısıyla Allah'ın emrettiği oruç, sadece şekilden ibaret olmayıp oruç sayesinde kişiye bir bilinç ve irade kazandırma halidir.

## SONUÇ

Tek tanrılı dinlerin ilki olarak bilinen Yahudilik öncesinde birçok dinî gelenekte görülen oruç ibadeti Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da bulunmaktadır. Oruç ibadetini kimileri Hz. İbrahim'e kadar götürürken kimileri de Hz. Adem'e dayandırır. Tanah'ta geçen ifadelerle göre, Yahudilerin Rab'be yalvarma, af ve bağışlama isteğinde bulunmak için oruç tuttıkları görülür. Bu amaçla, Hz. Musa taştan tabletlere yazılmış On Emri almak için Sina Dağı'nda kırk gün kırk gece oruç tutmuştur. Bunun yanı sıra Yahudilikte günahların itirafı ve bağışlanması, savaşta galip gelmek, içinde bulunulan kötü şartlarda Rab'den yardım dilemek, sevilen birisinin hasta olduğunda iyileşmesi ve sevilen birinin ölümü karşısında yas tutmak amacıyla yerine getirilir. Yahudi gelenekte yaşanan acı olayların anısına tahsis edilen çeşitli oruçların, bu felaketlerin hatırlanmasına, tarihi bir bi-

<sup>88</sup> Uludağ, "Takva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 485.

<sup>89</sup> Vahit Göktaş, "İlk Dönem Müellif Sufilerinden Kelâbâzî'nin Oruçla İlgili Yorumları", *Ramazân ve Oruç*, ed. Berat Açıl v.dğr. (İstanbul: Belikan Basım, 2015),109.

<sup>90</sup> Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*, trc. Hasan Tuncay Başoğlu, 33. baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 316.

linç oluşturulmasına ve Yahudi kimliğinin korunmasına vesile olduğu görülmektedir.

Hristiyanlıkta oruçlu iken alçak gönüllü ve gösterişten uzak olunması istenmektedir. Yeni Ahit'ten hareketle günümüzde Hristiyanların Hz. İsa'nın çektiği acıları ve zorlukları anlamak için oruç tuttıkları görülür. Yeni Ahit'e göre Hz. İsa, çölde kırk gün kırk gece oruç tutmuş ve havarilere de ne zaman ve nasıl oruç tutacaklarını öğretmiştir. Hz. İsa, Yahudilikte olduğu gibi oruç ile duayı birleştirmiş ve bu sayede Rab için yapılan duaların daha makbul olacağını belirtmiştir. Aziz Pavlus ve beraberindeki imanlılar da Antakya'da ve Galatya'da ilk kilise üyeleriyle birlikte oruç tutmuşlardır.<sup>91</sup> Hristiyanlıkta özellikle haftalık oruçlar Hz. İsa'nın yaşamı, ölümü ve tekrar dirilmesi inancına dayalı olarak Hristiyan gelenekte uygulanmıştır.

İslam'da oruç, Ramazan ayında yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durmanın yanında kötü söz ve fiilleri terkedilerek nefsi terbiye etmek, açlık çekenlerin halini anlamak, güçlü bir iradeye sahip olmak ve böylece Allah'a karşı gelmekten sakınmak amacıyla tutulur. Yeşeya kitabı 58. bölüm "Gerçek Oruç" bağlamında Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'da orucun gizli, gösterişten uzak ve sadece Tanrı için yapılması gerektiği vurgusu benzerlik taşır. İlahi dinlerin kutsal metinlerinde oruç tutanın alçak gönüllü ve sevecen olmasının yanı sıra kaba davranışlardan kaçınması gerektiği belirtilmektedir. Hz. Muhammed'in "Nice oruç tutanlar vardır ki, oruçlarından onlara kalan sadece açlık ve susuzluktur"<sup>92</sup> hadisi, Yeşeya kitabı 58. bölüm 'Gerçek Oruç' bağlamında ele alındığında kişinin oruçlu iken sadece yemek, içmek ve şehvetten uzaklaşmasının yeterli olmadığı, Tanrı ve tüm yaratılanlarla olan ilişkisine dikkat etmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Adam, Baki. "Yahudiliğin Hristiyanlığa ve İslam'a Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997): 333-358.
- Alalu, Suzan- Arditi, Klara- Asayas, Eda- Basmacı, Teri- Ender, Fani- Haleva, Beki- Maya, Dalia- Pardo, Nimet- Yanarocak, Sara. *Yahudilikte Kavram ve Değerler (Dinsel Bayramlar, Kavramlar ve Gereçler)*. Haz. Yusuf Altıntaş, 3. Baskı. İstanbul: Gözlem Yayıncılık, 2018.
- Arslan, Hammet. "Budizm". *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni: Akli Düşün-*

<sup>91</sup> Mark Copeland, *A Survey of Fasting in the Old and New Testament* (Executable Outlines, 2001), 9.

<sup>92</sup> İbn-i Mace, "Siyam", 21.

- ce ve Felsefenin Doğu'dan Doğuşu: Babil-Keldani-Çin-Hint-İran-İbranî Gelenekleri. 1: 675-722. İstanbul: Kabalca Yayınevi, 2015.
- Arslan, Hammet. *Kutsal Metinlere Göre Budizm'de Manastır Hayatı*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2015.
- Ateş, Süleyman. "Oruç", *Kur'an Mesajı: İlmî Araştırmalar Dergisi* 1/3 (1998): 3-26.
- Büyükkaya, Hasan. *İlahî Dinlerde Oruç*. Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2018.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'ân-ı Kerîmde Oruç", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 10/ 101-102 (1970): 263-271.
- Copeland, Mark. A. *A Survey of Fasting in the Old and New Testament*. Executable Outlines, 2001.
- Cündioğlu, Düccane. *Hız. İnsan*, 18. Baskı. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Çalışkan, Muhammed Selman. "Ramazan Orucunun Teşrii". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2017): 157-192.
- Demir, Recep. "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslam'da Oruç: Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Uluslararası Ramazan Sempozyumu: Ramazan ve Oruç Sempozyum Bildirileri (İstanbul- Ümraniye, 13-15 Temmuz 2012)*. Ed. Berat Açıl-Fahrettin Altun. 79-103. İstanbul: Ümraniye Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Dindi, Emrah. "Cahiliye Araplarında Ramazan Ayı, İtikaf ve Oruç". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/2 (2017): 27-55.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 416-425. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Eliade, Mircea - Couliano, Ioan P. "Çaynizm". *Dinler Tarihi Sözlüğü*. Ed. İsmail Taşpınar, Trc. Ali Erbaş. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Firth, David G. *Ester'in Mesajı: Görünmeyen Ama Var Olan Tanrı*. Trc. Nimet Yıldırım Neal. İstanbul: Haberci Basın Yayıncılık, 2015.
- Frazer, James, G. *Altında II Dinin ve Folklorun Kökleri*. Trc. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayıncılık, 1992.
- Gazzali, İmam. *İhyâü'lUlumi'd- Din*. Trc. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayıncılık, 2019.
- Goodman, Robert. *Teaching Jewish Holidays: History, Values and Activities*. Denver, Colorado: A.R.E. Publishing, 1997.
- Göktaş, Vahit. "İlk Dönem Müellif Süfîlerinden Kelâbâzî'nin Oruçla İlgili Yorumları". *Ramazan ve Oruç*. Ed. Berat Açıl v.dğr. İstanbul: Belikan Basım, 2015.
- Güç, Ahmet. *Dinlerde Mâbed ve İbadet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Güç, Ahmet. "Yahudilikte Defin ve Sonrasına Ait Gelenekler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001): 63-78.
- Gündüz, Şinasi. "Oruç". *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayıncılık, 1998.
- Gündüz, Şinasi. *Son Gnostikler Sâbîiler, İnanç Esasları ve İbadetleri*. Ankara: Vadi Yayıncılık, 1995.
- Hamidullah, Muhammed. "Niçin Oruç Tutarız?". Trc. Osman Keskiöğlü. *Diyanet İşleri Reisliği 1960 Yıllığı* (1960): 8-14.
- İlhan, Mehmet – Arslan, Hammet. "Bîrûnî'nin "Kitâbu Batıncelî'l-Hindî" İsimli

- Risalesi Yogasutra'nın Bir Çevirisi midir?". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 10/3 (2013): 25-84.
- Islam, Thowhidul. "Hinduizm, Budizm ve İslam'da Oruç: Mukayeseli Bir Çalışma". *Ramazan ve Oruç*. Ed. Berat Açıl v.dğr. 63-78. İstanbul: Belikan Basım, 2015.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım-Zindandan Notlar*. Trc. Hasan Tuncay Başoğlu. 33. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2018.
- Kahraman, Ahmet. "Eski Dinlerde ve İslam'da Oruç", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 10/112-113 (1971): 318-319.
- Kazimov, Saleh. "İslamdan Əvvəlki Dinlərdə Oruç", *БакыДЮВЛЯТУНИВЕРСИТЕТ ИИЛАЦИЙИЯТФАКЉЛТЯСИНИ. Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 9 (Nisan 2008): 381-393.
- Keskioğlu, Osman. "Tefsire Göre Oruç". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* *Ramazan Özel Sayısı*. 4/1-2 (1965): 3-6.
- Kutsal Kitap. *Kitab-ı Mukaddes Şirketi (Yeni Çeviri)*. İstanbul, 2018.
- Öztürk, Nermin. "Hinduizm'de Ganga Arti Ritüeli". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2018): 71-98.
- Piper, John. *A Hunger for God: Desiring God though Fasting and Prayer*. Crossway: Wheaton, Illinois, 1997.
- Selbie John. A. -Gray, Louis H. "Fasting". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hastings. Edinburg: T.&T Clark, 1912.
- Şener, Mehmet. "İ'tikaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 457-459. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Tosun, Aybiçe. "Bir Din Eğitimi Uygulaması Olarak Kuzey Amerika Yerlilerinde Oruç: Mi'kmaq Kabilesi Örneği". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2015): 89-106.
- Uludağ, Süleyman. "Takva", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 484-486. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Webb, Barry. *Yeşaya'nın Mesajı*. İstanbul: Haberci Yayınevi, 2010.
- Yitik, Ali İhsan. "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 414-416. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Yüksel, Fatma "İlâhî Dinlerde Oruç". *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 5 (2008): 34-37.
- Jewish Holidays: Fasting & FastDays, Erişim: 13.05.2019.  
<https://www.jewishvirtuallibrary.org/fasting-and-fast-days#1>



**Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Nesefî  
Örneği)**

*Adherence to the Sect in the Interpretation of Verses of the Rules (The Case of  
Baydawi and Nasafi)*

**Mehmet BAĞIŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor Dr, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir  
Şırnak, Turkey

mbagiss@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5605-8813>

**Makale Bilgisi/ Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 26 Temmuz / July 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 18 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 10 Sayı / Issue: 23 Sayfa / Pages: 630-655

**Atıf / Cite as:** Bağış, Mehmet. "Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Nesefî Örneği) [Adherence to the Sect in the Interpretation of Verses of the Rules (The Case of Baydawi and Nasafi)]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 630-655.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.597175>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye  
(Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

**Öz**

Kur'an-ı Kerim, kulların dünyevî ve uhrevî maslahatlarına yönelik bir takım fikhî hükümler içermektedir. Tefsir kaynaklarımıza bakıldığında, Kur'an'daki hükümlerle ilgili âyetleri özel olarak ele alan ve fikhî mezheplerin de görüşlerine değinmek suretiyle bu gibi âyetlerin tefsirini yapan birçok eser bulunmaktadır. "Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Neseî Örneği)" adlı bu çalışmamızda Beydâvî ve Neseî'nin, özellikle fûrû-ı fıkıhla ilgili meselelerde ahkâm âyetlerini tefsir etme metodları üzerinde durulmuş, benzer ve farklı yönleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. İki müfessir de kendi tefsirlerinde bu gibi konuları işlerken, genellikle müntesibi oldukları mezheplerinin görüşlerini tercih etmişlerdir. Bu görüşlerini ispatlamak maksadıyla da âyetlerden, hadislerden, icmâdan, kıyastan ve itibar edilen diğer delillerden yararlanmışlardır.

Hem Beydâvî'nin *Envârü't-Tenzil*'inde hem de Neseî'nin *Medârikü't-Tenzil*'inde ilk bakışta göze çarpan bir durum da bu iki tefsir eserinde Arap dili tahlillerine, belâgat inceliklerine ve ara sıra cahiliye şiirinden istişhatlara yer verilmesidir. İki tefsir eserinde mevcut olan bu ortak özellik, ahkâm âyetlerinin tefsirinde de görülmektedir.

Çalışmada; Besmele'nin Kur'an'dan bir âyet olup olmadığı meselesi, kasr-ı salât, nikâh akdinde velî şartı ve kuru' meselesi gibi konular, Beydâvî ve Neseî tefsirleri ekseninde detaylı olarak incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Beydâvî, Neseî, Ahkâm Âyetleri, Besmele, Kasr-ı salât, Nikâh, Velî.

**Abstract**

The Qur'an contains some fiqh (Islamic jurisprudence) provisions on worldly and ethereal affairs of man. Among tafsir sources, there are many works that particularly focus on verses about rules and deals with the interpretation of such verses by also referring to the views of the schools of fiqh. This study titled "Adherence to the Sect in the Interpretation of Verses of the Rules (The Case of Baydawi and Nasafi)" examined the methods of Baydawi and Nasafi to interpret verses of the rules concerning the matters of *furu al-fiqh* in particular and presented similarities and differences between them. While the two Mufasssirs worked on such issues in their tafsirs, they generally preferred the views of the schools they were following. In order to prove these views, they have also benefited from the verses, hadiths, ijma, qiyâs and other evidences.

At first sight, in both Baydawi's *Anvar al-Tanzil* and Nasafi's *Madarik al-Tanzil*, a conspicuous case is that in these two tafsir works, Arab language analysis, eloquence of subtlety and occasional poetical proofs from pre-islamic age of ignorance are included. This common feature, which is present in two pieces of tafsir, is also seen in the judgemental verses of tafsir.

The study provided a detailed analysis of matters such as the question of whether *basmala* is a verse of the Qur'an, *qasr salah*, necessity of matrimonial guardianship and *quru* issue, based on the interpretation of Baydawi and Nasafi.

**Keywords:** Tafsir, Baydawi, Nasafi, Verses of the Rules, Basmala, Qasr salah, Marriage Contract, Parental Approval.



### Extended Abstract

The Qur'an contains some fiqh (Islamic jurisprudence) provisions on worldly and ethereal affairs of man. These are legal provisions that regulate man's relationship with his creator, with other people or society. Fiqh tafsir (juridical interpretation), addressing the practical dimension of the Qur'an, is a type of tafsir that explains verses of the rules (*ayat al-ahkam*) concerning *ibadad* (worship), muamalat (transactions-human relations) and uqubat (penalties), and tries to have rulings based on them. Among tafsir sources, there are many works that particularly focus on verses of the rules and deals with the interpretation of such verses by also referring to the views of the schools of fiqh. While some of these works only interpret *ayat al-ahkam*, some others give particular importance to such verses in their own interpretation.

This study titled "Adherence to the Sect in the Interpretation of Verses of the Rules (The Case of Baydawi and Nasafi)" examined the methods of Baydawi and Nasafi to interpret verses of the rules concerning the matters of *furu al-fiqh* in particular and presented similarities and differences between them. The study provided a detailed analysis of matters such as the question of whether *basmala* is a verse of the Qur'an, *qasr salah*, necessity of matrimonial guardianship and *quru* issue, based on the interpretation of Baydawi and Nasafi.

While addressing matters relating to *furu al-fiqh* in his *Anwar al-Tanzil*, Baydawi explained different views of the schools of Islam along with the evidences they proposed. He usually preferred the view of the Shafi'i school of which he was a follower and compared it to view of the Hanafis. To prove his opinions on fiqh issues, he often referred to the in the Qur'an, hadith, *ijma* (consensus), comparison and other credited evidences.

In a similar vein, Nasafi dealt with subjects falling within the scope of fiqh in various part of his commentary *Madarik al-Tanzil* and attempted to provide evidences for the views of the Hanafi School, of which he was a follower, by referring to the verses. As for matters relating to *furu al-fiqh*, he criticized the views of the Shafi'i school, in an attempt to show that the views of the Hanafi school were more accurate Nasafi also sometimes dealt with the fiqh disputes taken place among the students of Ebû Hanîfe. At first sight, in both *Anwar al-Tanzil* and in *Madarik al-Tanzil*, a conspicuous case is that in these two tafsir works, Arab language analysis, eloquence of subtlety and occasional poetrical proofs from pre-islamic age of ignorance are included. This common feature, which is present in two pieces of tafsir, is also seen in the judgemental verses of tafsir. One of the topics in this study, Baydâwî expressed about whether Basmala is a verse or not in the Qur'an, including Surah Fatihah and he said that Basmala coming from every surah was a separate verse belonging to that surah. In order to prove his opinion, he first gave the hadiths which will have evidential value, and then he mentioned that either two Mushaf covers were the words of Allah or the scholars should be very meticulous and ally with each other in this regard in order to prevent the things not present in the Qur'an into entering the Qur'an. In his opinion, in spite of this sensitivity of the scholars, if Basmala was written in all the Mushafs, Basmala is a verse from the Qur'an.

In parallel with the opinion of the Hanafî sect, Nasafî claimed that both Fâtihâ and Basmala, which were among the other surahs, were not verses, but were separated from the surahs and written to Mushaf for te-berrük. In order to prove his point, Nafasi commentated a hadith narrated from Abu Hurayrah (r.a). According to this hadith, the verse of al-Fatiha begins with the verse “*Elhamdü lillâhi Rabbi’-’âlemîn*”.

Regarding the shortening of the prayer in the journey, Beydavi saw the shortening as permissible and evaluated this provision on the license issue. In his opinion, Nisâ: 4/101 in the verse, “When you go on expedition on the earth, there is no sin for you to shorten the prayer” and it is not understood that the shortening of the prayer is necessary (vacip) from that expression. As evidence to his aspect, Baydawi alleged the hadith by approving, “When Aisha was with Rasûlullah (pbuh) on the umrah, she said “Yâ Rasûlallah! I sometimes shortened the prayers, sometimes I made it full, sometimes I fasted and sometimes did not fast” said by approving the Messenger of Allah (pbuh) “You did well, Yâ Aisha”. In the interpretation of this verse, Nasafî proved and gave evidence with hadiths by preferring the opinion of the Hanafî sect, the accuracy of this view of the Prophet, the hadith reported from Omar, According to the prophet’s informing, “The expedition prayers, without shortening, are exactly two rakaahs and this (shortening) is a charity (alms) given to you by God (c.c). Accept his charity.” Opposing these narrations put forward by the Hanafis, Beydawi said that the expression of the verse clearly implies the license and that these narratives must be interpreted.

In the same way, in the marriage contract, defending the need for parental consent for the woman, Beydavi interpreted in the direction of his sect in the al-Bakara, 2/230, 232, 234 and en-Nisa, 4/25 verses. The most powerful evidence of this subject is al-Bakara, 2/232 is the narration of the sending down reason. According to this rumor Maetekil b. A gatherer called Yesar was blocking her sister from being divorced from her husband by rhetoric and with wanting to go back again. According to a rumour, a companion called Ma’kil b. Yesar’s sister divorcing from her husband by Talaq-e-Raji (Revocable Divorce) and wanted to come back to her husband was obstructed by Ma’kil b. Yesar. For this reason, this verse was sent down. Ma’kil B. Yesar consented their marriage. In Baydawi’s opinion, in the verse for parents the expression related to “Do not interfere with their marriage” is a proof that the woman will not solemnize her own marriage. Nasafî commented these verses in accordance with opinion of Hanafî sect and stated that there was no need for permission of the parents in marriage.

Another issue in which the mufassirs differed is that *وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ* *بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* “Divorced women themselves wait for three quru (Baqara, 2/228)”. It is about quru word meanings which are mentioned in Surah Baqara in the verses of 2,228. In accordance with the opinion of the Shafi’i sect, Baydawi expressed this word is in the sense of tuhr (cleansing period), while Nasafî claimed that this was in the sense of the menstruation period in the direction of the view of Hanafî sect.

## GİRİŞ

Kur'ân'ın bazı âyetleri kulların dünyevî ve uhrevî maslahatlarına yönelik bir takım fikhî hükümler içermektedir. Ahkâm âyetleri olarak adlandırılan bu âyetlerde, kişinin Yaratıcısıyla ve diğer kişilerle olan ilişkilerine yönelik hükümler ele alınır.

Kur'ân-ı Kerîm'in, amel yani ibâdât, muâmelât ve ukûbât yönleriyle meşgul olan ve bu konularla ilgili âyetleri<sup>1</sup> açıklayıp onlardan hükümler çıkarmaya çalışan tefsir dalına fikhî tefsir denilmektedir.<sup>2</sup> Bu anlamda Kur'ân'daki ahkâm âyetleri, fikhî tefsirin konusunu teşkil eder.<sup>3</sup> Ancak fikhî tefsirin konusu sadece ahkâm âyetleri olmayıp, Kur'ân'ın fıkıh yönüyle ilgili olan bütün âyetlerdir. Bunlar sadece açık hüküm ifade eden âyetler değil, müfessirin dirayetine bağlı olarak faydalanılabilen her türlü âyet olabilir.<sup>4</sup> Fikhî tefsir metodunu benimseyen müfessirler genellikle ahkâm âyetlerinin tefsirinde, fıkıh ilminin usûl ve fûrû konuları hakkında açıklamalarda bulunmuş ve bu konularla ilgili var olan görüşler üzerinde değerlendirmeler yapmışlardır.

Tefsir kaynaklarımıza bakıldığında, Kur'ân'daki ahkâm âyetlerini özel olarak ele alan ve fikhî mezheplerin de görüşlerine değinmek suretiyle bu gibi âyetlerin tefsirini yapan birçok eser bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsiri Hamsi Mieti Âyetin*

<sup>1</sup> Çalışmada geçen âyet meallerinde genellikle Komisyon tarafından hazırlanan ve Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından yayınlanan (Ankara: 2006) *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*'ne başvurulmuştur.

<sup>2</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 463; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 234; Mevlüt Güngör, *Kur'ân Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir* (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1996), 51.

<sup>3</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 8. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2010), 234; Güngör, *Kur'ân Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir*, 51.

<sup>4</sup> Güngör, *Kur'ân Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi*, 51.

*mine'l-Kur'an'ı*, İmâm Şâfiî (ö. 204/820) tarafından hazırlandığı kabul edilen ahkâmü'l-Kur'an ile ilgili eser, Hanefî âlimlerinden Ebû'l-Hasan Ali b. Mûsâ el-Kummî (ö. 305/917), Tahâvî (ö. 321/933) ve Cessâs'ın (ö. 370/980) *Ahkâmü'l-Kur'an'ları*; Şâfiîler'den Ebû Sevr İbrâhim b. Hâlid el-Kelbî (ö. 240/854-55) ile Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/1110) *Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eserleri; Mâlikîler'den İsmâil b. İshak el-Ezdî'nin (ö. 282/895) *Ahkâmü'l-Kur'an'ı* ile İbn Ebî Zemenîn diye meşhur olan Muhammed b. Abdillâh el-Mürri'nin (ö. 399/1008) *Müntehabü'l-Ahkâm'ı* ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'an'ı*; Hanbelîler'den de Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1065-66) *Ahkâmü'l-Kur'an'ı* gibi eserler sayılabilir. Son zamanlarda ise Muhammed Sıddık Hasan Han'ın (ö. 1307/1890) *Neylü'l-Merâm Min Tefsiri Âyâti'l-Ahkâm'ı*, Konyalı Mehmed Vehbi Efendi'nin *Ahkâm-ı Kur'âniyye'si*, Muhammed Ali es-Sâbûnî'nin *Ravâiu'l-Beyân fî Tefsiri Âyâti'l-Ahkâm* ve Celâl Yıldırım'ın *Kur'an Ahkâmı ve Mezheb İmâmlarının Görüş Farkları* adlı çalışmaları da bu alanda yazılmış eserlerdendir.<sup>5</sup> Kurtubî'nin (ö. 671/1272) *el-Câmi li-Ahkâmü'l-Kur'an* adlı eseri ise aynı adı taşımakla birlikte sadece ahkâm âyetlerinin tefsirinden ibaret olmayıp daha çok ahkâma ağırlık veren umumi bir tefsirdir.<sup>6</sup> Çalışma alanı olarak belirlediğimiz Beydâvî'nin (ö.685/1286) *Envâru't-Tenzîl'i* ile Neseî'nin (ö. 710/1310) *Medâriku't-Tenzîl* adlı eserlerinde ise Kur'an âyetlerinin bütünü tefsir edilmiş, ancak ahkâm âyetleri üzerinde detaylıca durulmuştur. Beydâvî ve Neseî de kendi tefsirlerinde ahkâm âyetlerini açıklarken, genellikle mensup oldukları mezheplerin görüşlerini tercih etmiş; bu görüşlerini ispatlamak maksadıyla da âyetlerden, hadislerden, icmâdan, kıyastan ve diğer edille-i şer'iyyeden yararlanmışlardır.

## 1. BEYDÂVÎ VE NESEFÎ'NİN AHKÂM ÂYETLERİNİ TEFSİR ETME METOTLARI

### 1.1. Beydâvî'nin Ahkâm Âyetlerini Tefsir Etme Metodu

Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, Şîrâz yakınlarında yer alan Beydâ kasabasında dünyaya gelmiştir.<sup>7</sup> Hayatının ilk yıllarını bu kasabada geçiren Beydâvî, daha sonra ailesiyle birlikte Şîraz'a gitmiştir. Burada babasından

<sup>5</sup> Bk. Bedreddin Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 551-552; Yakup Yüksel, "Fıkhi Tefsir Geleneğinde "Ahkâm-ı Kur'aniyye"nin Yeri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8, (2015/4): 173-177.

<sup>6</sup> Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'an", 1: 551-552.

<sup>7</sup> Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1995), 1: 529; İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh 'Abdü'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, thk. Mahmud el-Arnâvût (Şâm: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 7: 685.

icâzet almış, ardından ehl-i sünnet âlimlerinden aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiştir.<sup>8</sup>

*Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı tefsir eseriyle temâyüz eden Beydâvî, aynı zamanda fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarında meşhur olmuştur.<sup>9</sup> Bu alanlarda kaleme aldığı *el-Minhâc*, *Çâyetü'l-kusvâ*, *Şerhu'l-Müntehab*, *Şerhu't-Tenbîh* ve *Şerhu'l-Mahsûl* gibi eserleri, onun bu yönüne delalet etmektedir. Bununla birlikte o, hem fıkıh ve fıkıh usûlüyle ilgili yazdığı eserlerden dolayı hem de *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirinde fikhî meseleleri ele alırken Şâfiî mezhebini savunduğu için Sübkî (ö. 771/1370), Dâvûdî (ö. 945/1539 [?]) ve Kâdî Şuhbe (ö. 851/1448) gibi tabakât sahipleri tarafından, Şâfiî âlimleri arasında sayılmıştır.<sup>10</sup>

Beydâvî, *Envâru't-tenzîl* adlı tefsirinde bazen fıkıh usûlüyle ilgili bazen de fûrû-ı fıkha dair meselelerde değerlendirmeler yapmıştır. Ele aldığı fikhî meseleye dair görüşünü genellikle kendi mezhebinin görüşü istikametinde ifade eden Beydâvî, bu görüşü ispatlamak amacıyla da âyet, hadis, icmâ ve kıyas gibi şer-î delillerden yararlanmışır.<sup>11</sup>

## 1.2. Neseî'nin Ahkâm Âyetlerini Tefsir Etme Metodu

Hanefî mezhebinin âlimleri arasında sayılan Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, Buhara yakınlarındaki Neseî şehrinde doğmuştur.<sup>12</sup> Mâverâünnehir bölgesinin yetiştirdiği önemli âlimlerden birisi olan Neseî, başta usûl ve fıkıh olmak üzere tefsir, kelâm ve hadis alanında temâyüz etmiş, bu alanlarda eserler yazmıştır.<sup>13</sup> Onun eserleri, özellikle Hanefî ilim çevrelerinde ve medreselerde çok okutu-

<sup>8</sup> Ebû Saîd Nâsirüddîn, Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ*, thk. Ali Muhyiddîn Ali el-Karadâğî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007/1429), 1: 74-75.

<sup>9</sup> Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (B.y. Dâru'l-Hicr, 1413), 8: 157-158.

<sup>10</sup> Sübkî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, 8: 157-158; Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 248; Kâdî Şuhbe, Takiyyüddîn Ebû Bekir b. Ahmed, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, thk. Hâfız Abdül'âlim Hân, Âlemü'l-Kütüb (Beirut: y.y., 1407), 2: 172.

<sup>11</sup> Bkz. Mehmet Bağış, *Beydâvî Tefsiri'nde Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 256; Muhammed Seyyid Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire, Mektebetü Vehbe, ts.), 1: 212.

<sup>12</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 660; Murteza Bedir, "Neseî Ebül-Berekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 567.

<sup>13</sup> Bkz. Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1: 216; Bağdatlı İsmail Paşa, Muhammed Emîn el-Bâbânî, *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (İstanbul: MEB Yayınları, 1951), 1: 463; Bedir, "Neseî Ebül-Berekât", 32: 567-568; Kılıç Aslan Mavil, "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebû'l-Berekât en-Neseî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013): 57, 75-79.

lan eserler arasına girmiş ve üzerlerine çok sayıda çalışma yapılmıştır.<sup>14</sup> Neseî'nin fıkıh ve fıkıh usûlü alanında yazdığı *el-Müstasfâ*, *el-Musaffâ*, *el-Vâfi*, *el-Kâfi* (*Şerhu'l-Vâfi*), *Kenzü'd-dekâik*, *el-Menâr*, *Şerhü'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb* ve *Şerhu'l-Hidâye li'l-Merğînânî* gibi eserleri, onun bu alanlardaki yetkinliğini kanıtlar niteliktedir.<sup>15</sup>

Neseî'nin tefsir alanındaki *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* adlı eseri ise i'râb ve kıraat vecihlerini içeren, belâgat inceliklerine yer veren, ehl-i sünnet akidesine göre yazılmış orta hacimli bir eserdir.<sup>16</sup> Bu eser aynı zamanda fıkıhta Hanefî mezhebinin görüş ve tercihlerine dayanak olan nassları ele alan bir dirayet tefsiridir. Ancak eserde, rivayetlere de yer verilmiş, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir yöntemi takip edilmiştir.<sup>17</sup>

*Medârikü't-tenzîl*'de ahkâm âyetlerinin tefsirine büyük önem verilmiştir. Müfessir fikhî konuları ele alırken mezheplerin görüşlerini fazla teferruata girmeden aktarmıştır. Ancak çoğu zaman Hanefî mezhebinin görüşlerini destekleyerek, diğer mezheplerin görüşlerini reddetmiştir. Bazen de Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasında meydana gelen fikhî ihtilaflara da yer vermiştir.<sup>18</sup>

## 2. BEYDÂVÎ VE NESEFÎ'NİN AHKÂM ÂYETLERİNİ TEFSİR METOTLARINA İLİŞKİN BAZI ÖRNEKLER

Yukarıda da temas edildiği üzere Beydâvî ve Neseî, ahkâm âyetlerinin tefsirinde mensup oldukları mezheplerin görüşünü tercih ederek bu görüşlerin doğruluğunu çeşitli vesilelerle ispatlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla hem Beydâvî hem de Neseî'nin ahkâm âyetlerinin tefsirinde sergiledikleri metotlarını birkaç örnek üzerinde görmek yerinde olacaktır.

### 2.1. Besmele'nin Fâtiha Sûresinden Olup Olmadığı Konusu

Sûre başlarındaki Besmele'nin Kur'ân'dan bir âyet olup olmadığı konusunda, âlimler arasında ihtilaf bulunmaktadır. Besmele'yi hem Fâtiha'dan hem de diğer sûrelerden birer âyet olarak kabul eden Şâfiîler, kıraatın cehrî okunduğu namazlarda tıpkı diğer âyetlerde olduğu gibi Besmele'nin de cehrî olarak okunacağına hükmetmişlerdir. Hanefîler ise sûre başların-

<sup>14</sup> Bedir, "Neseî Ebül-Berekât", 32: 567.

<sup>15</sup> Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 216.

<sup>16</sup> Bk. Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2: 1640; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 216-217.

<sup>17</sup> Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 176-179.

<sup>18</sup> Bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, 1: 218; Demirci, *Tefsîr Tarihi*, 177.



daki Besmele'yi Kur'ân'dan bir âyet olarak kabul etmedikleri için kıraatın cehrî olduğu namazlarda da Besmele'yi gizli okumuşlardır.<sup>19</sup>

Hem Beydâvî hem de Neseî, bu konuyu kendi tefsirlerinde mezheplerin ihtilaflarıyla birlikte ele almışlardır. Beydâvî konu hakkında şöyle demektedir: "Bu konuda âlimler arasında ihtilaf vardır. Mekke ve Kûfe kıraat imâmları ve fakihleri, İbn Mübârek (ö. 181/797) ve İmâm Şâfiî (ö. 204/820), Besmele'nin Fâtihâ'dan bir âyet olduğunu iddia etmişlerdir. Buna muakabil Medine, Basra ve Şâm kıraat imâmları ve fakihleri, İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve Evzâî bunlara muhalefet etmişlerdir. İmâm Âzam Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ise bu konuda bir şey söylememiştir. Ancak sonrakiler tarafından, Besmele'nin ona göre Fâtihâ'dan olmadığı zannedilmiştir. İmâm Muhammed b. Hasan'a (ö. 189/805) Besmele konusu sorulmuş, o da "Mushafın iki kabı arasında olanlar Allah'ın kelâmıdır."<sup>20</sup> demiştir.

Beydâvî, Besmele'yle ilgili yukarıdaki görüşleri aktardıktan sonra özellikle Hanefî ve Şâfiî mezhebinin görüşleri üzerinde durmuş ve kendi mezhebinin (Şâfiî) görüşünü destekleyen delilleri sıralamıştır. Beydâvî'ye göre Besmele'nin Fâtihâ'dan bir âyet olduğuna delalet eden birçok hadis mevcuttur. Ebû Hureyre'den (ö. 58/678) rivayet edilen "*Fâtihatü'l-Kitâb yedi âyettir. Bu âyetlerin ilki Bismillâhirrahmânirrahîm'dir.*"<sup>21</sup> şeklindeki hadis-i şerif bunlardan birisidir. Diğer bir hadis de Ümmü Seleme'den (ö. 62/681) rivayet edilmiştir. Bu hadise göre Hz. Peygamber Fâtihâ'yı okumuş ve *Bismillâhirrahmânirrahîm Elhamdülillâhi Rabbilâlemîn'i* bir âyet saymıştır.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Marâşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418), 1: 25; Ebu'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali el-Bedevî (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1419/1998), 1: 25-26; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Atfîş, 2. Baskı (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 1: 92-94.

<sup>20</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Marâşlî, 1: 25.

<sup>21</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *es-Sünenü's-Sağîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Pakistan: Câmî'atü'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1410/1989), "*Kitâbu Fedâilü'l-Kur'ân*", 1: 336; Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf el-Münâvî, *Fethü's-semâvî bi tahrîci ehâdisi'l-Kâdi Beydâvî*, thk. Ahmed Müctebâ, (Riyad: Dâru'l-'Âsime, ts.), 1: 93; Beydâvî tefsîri'nin muhakkikleri Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk ve Mahmud Ahmed el-Atraş, Ebû Hureyre'den gelen bu hadisin zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Bk. Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk, Mahmud Ahmed el-Atraş (Beyrut: Dâru'l-Reşid, 2000), 1: 8.

<sup>22</sup> Münâvî, *Fethü's-semâvî*, 1: 95. Beydâvî tefsîri'nin muhakkikleri Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk ve Mahmud Ahmed el-Atraş, Ümmü Seleme'den gelen bu hadisin zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk, Mahmud Ahmed el-Atraş, 1: 8.



Müfessirin öne sürdüğü bir delil de Mushaf'ın iki kapağı arasındakilerin Allah kelâmı olduğu hakkında icmânın bulunmasıdır.<sup>23</sup>

Yukarıda görüldüğü gibi Beydâvî, görüşünü desteklemek için hadisleri ve Mushaf'ın iki kapağı arasındakilerin Allah kelâmı olduğu hakkındaki icmâyı delil göstermiştir. Hafâcî (ö. 1069/1659), *Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râdî* adlı Beydâvî tefsiri üzerine yazmış olduğu hâşiyesinde bu delillerle ilgili şöyle demektedir: "Bazı kimseler, Besmele'nin Fâtiha sûresinden bir âyet olduğunu kabul etmemektedir. Bazıları da 'Besmele'nin her sûrenin başında yer alan bir âyet olduğu' şeklindeki görüşü reddetmektedir. Beydâvî burada iki grubun da görüşlerini reddetmek istemiş ve birincilerin görüşüne karşılık hadisleri, ikincilerin görüşüne karşılık icmâyı delil olarak getirmiştir. Bu konuda Beydâvî'nin ileri sürdüğü bir delil de Kur'an'dan olmayan şeylerin Kur'an'dan soyutlanması için ulemanın aşırı titizlik göstermesidir. Bu konuda "Âmîn" kelimesinin yazılmasına dâhi izin verilmemiştir."<sup>24</sup> Hafâcî'nin hâşiyesinde nakledildiği üzere müfessir Beydâvî, ileri sürdüğü bu son delil ile Abdullah b. Mes'ud'tan (ö. 32/652-53) rivayet edilen, "*Kur'an'ı, Kur'an'dan olmayan şeylerden soyutlayın*"<sup>25</sup> şeklindeki hadis-i şerîf'e işaret etmiştir. Buna göre kişi, Fatihâ'dan sonra "Âmîn" kelimesini söylemekle emrolunduğu<sup>26</sup> halde "Âmîn" kelimesi bile Mushaf'a yazılmamıştır. Şayet Mushaf'a Kur'an'dan olmayan bir şeyin yazılmasına izin verilseydi "Âmîn" kelimesinin yazılmasına izin verilirdi. Çünkü bu kelimenin Fâtiha'dan sonra söyleneceğine dair emir vardır. Bu kelimenin yazımına izin verilmemişse başka bir şeye hayli hayli izin verilmez.<sup>27</sup>

Sonuç itibariyle Beydâvî, genel olarak konuyla ilgili bütün görüşleri verdikten sonra, Şâfiî mezhebinin görüşü olan, "Besmele'nin hem Fâtiha'dan hem de her sûreden bir âyet olduğu", görüşünü benimsemiştir.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb ale tefsîri'l-Beydâvî/Înâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997), 1: 49; Geniş bilgi için bk. Yakup Yüksel, "Beydâvî Tefsiri'nde Besmele Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012/2), 91-94.

<sup>24</sup> Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb ale tefsîri'l-Beydâvî*, 1: 50.

<sup>25</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *Şua'bu'l-îmân*, thk. Muhammed Saîd Besyûnî, Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410), 2: 547; Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd es-Selefi, 2. Baskı (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994/1415), 9: 353.

<sup>26</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Şuayb el-Arnâvûtî, 'Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 12: 112.

<sup>27</sup> Bkz. Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb ale tefsîri'l-Beydâvî*, 1: 50.

<sup>28</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk, Mahmud Ahmed el-Atraş, 1: 8.

O, düşüncesini ispatlamak için ilk önce konuyla ilgili delil olabilecek hadisleri vermiş, daha sonra gerek iki Mushaf kapağı arasındakilerin Allah kelâmı olduğu hakkındaki icmâyı gerekse Kur'ân'dan olmayan şeylerin Kur'ân'dan soyutlanması için aşırı titiz davranılması gerektiği hakkında âlimlerin ittifakını zikretmiştir. Bundan sonra da Fatihâ'yı okuyan kim-  
senin "Âmîn" kelimesini söylemekle emrolunduğunu, buna rağmen Kur'ân'dan olmayan şeylerin Kur'ân'dan soyutlanması adına "Âmîn" kelimesinin Mushaf'a yazılmadığını, dolayısıyla Kur'ân'dan olmayan bir şeyin hiçbir şekilde Kur'ân'a giremeyeceğini ifade etmiştir. Neticede ise Kur'ân-ı Kerîm'de Besmele yazılmışsa, o zaman Besmele'nin Kur'ân'dan bir âyet olduğu sonucuna varmıştır. Görüldüğü üzere bu açıklamalarında da İmâm Beydâvî, kıyas delilini kullanmış olmaktadır.<sup>29</sup>

Neseî'nin konuyla ilgili açıklamaları ise şöyledir: Medîne, Basra ve Şâm kıraat imâmları ile fakihleri, sûre başlarındaki Besmele'yi hem Fâtihâ'dan hem de diğer sûrelerden bir âyet saymamışlardır. Onlara göre Besmele ancak sûrelerin arasını ayırmak ve teberrük için yazılmıştır. Bu görüş İmâm Ebû Hanîfe ile diğer Hanefî mezhep imâmlarının görüşüdür.<sup>30</sup> Neseî'nin bildirdiğine göre Hanefî mezhebinin delili, Ebû Hureyre'den gelen şu hadistir:

"Allah Teala, 'ben namazı (Fâtihayı) kulumla kendi aramda iki kısma ayırdım, yarısı bana ait yarısı da ona aittir. Kuluma istediği verilmiştir. Kul: 'Elhamdülillâhi Rabbi'l-âlemîn' deyince, Allah Teâlâ: 'Kulum bana hamdetti.' der. 'er-Rahmânirrahîm' deyince, Allah: 'Kulum beni methetti.' der. 'Mâliki yevmiddin' deyince, Allah: 'Kulum beni yüceltti.' der. 'İyyâkena'budü ve iyyâkenesta'în' deyince, Allah: 'Bu benimle kulum arasındadır, kuluma istediği verilmiştir' der. 'İhdine's-sırâta'l-müstakîm sırâtallezîne en'amte 'aleyhim ğayr'il-mağdûbi 'aleyhim ve le'd-dâllîn.' dediği zaman, Allah: 'Bu da kulumundur, kuluma istediği verilmiştir.' buyurmuştur."<sup>31</sup>

Neseî'ye göre hadiste de görüldüğü üzere Fâtihâ'nın 'Elhamdülillâhi Rabbi'l-âlemîn' âyetiyle başlaması, Besmele'nin Fâtihâ'dan olmadığını

<sup>29</sup> Bk. Bağış, *Beydâvî Tefsiri'nde Kur'ân İlimleri*, 258-261.

<sup>30</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1: 25-26.

<sup>31</sup> Ebu'l-Hasen Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Salât", 395; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhâkî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2: 58; Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1: 26.

göstermektedir. Netice itibariyle Besmele Fâtiha'dan bir âyet değilse diğer sûre başlarında hayli hayli değildir.<sup>32</sup>

Beydâvî tefsîri muhakkikleri Muhammed Subhî Hallâk ile Mahmud Ahmed el-Atraş'a göre de Besmele, muhakkak surette fâsıla (sûrelerin arasını ayırmak) ve teberrük için inmiştir. Buna İbn-i Abbâs'ın rivayet ettiği şu hadis de delalet etmektedir. “إن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لَا يَعْرِفُ فَضْلَ السُّورِ حَتَّىٰ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ Hz. Peygamber, kendisine Besmele ininceye kadar sûrelerin bitiş yerini bilmezdi.”<sup>33</sup> Ancak bu konuda yukarıda da geçtiği üzere âlimler arasında ittifak yoktur. Her bir grubun da kendine göre delilleri vardır. Fakat âlimler Besmele'nin, Neml sûresi 30. âyetin bir kısmı olduğu konusunda kesinlikle ittifak etmişlerdir.<sup>34</sup>

## 2.2. Kasr-ı Salat

Şâfiî ve Hanefî mezhepleri arasında ihtilafli konulardan birisi de kasr-ı salât'tır. Bu konu hem Beydâvî hem de Neseî tefsirlerinde tafsilatlı olarak ele alınmıştır.

Kasr-ı salât, dört rekâtli namazların ikiye kısaltılması, yani iki rekât olarak kılınması anlamına gelir.<sup>35</sup> Yüce Allâh, Kur'ân'da namazların kısaltılmasına dair şöyle buyurmaktadır: “وَإِذَا ضَرَجْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır.” (en-Nisâ 4/101).

Yukarıdaki âyette namazı kısaltmak, düşmanlardan korkulması şartına bağlanmıştır. Ayetin siyâk sibâkına bakıldığında ise bir önceki âyette Allah yolunda hicret edenlerin durumundan<sup>36</sup>, bir sonraki âyette de savaş durumunda namazın nasıl kılınacağından bahsedilmektedir.<sup>37</sup> Âyetin mefhumu her ne kadar savaş vb. olağanüstü durumlarla ilgili olup, sıradan

<sup>32</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzil*, 1: 26.

<sup>33</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâm*, 3. Baskı (Dimeşk: Mektebetü'l-Ğazâlî, 1400/1980), 1: 52; Ahmed en-Nükerî, *Câmiu'l-'ulûm fi istilâhâti'l-fünûn*, thk. Hasan Hânî Fahs (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1: 166.

<sup>34</sup> Bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, Mahmud Ahmed el-Atraş, 1: 8.

<sup>35</sup> Muhammed Naîm Muhammed Hânî Sâ'î, *Mevsu'atü mesâilil-cumhûr, fi'l-fukhi'l-İslâm*, 2. Baskı (Mısır: Dâru's-Selâm, 1428/2007), 1: 210; Zekiyüddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 258; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 294.

<sup>36</sup> en-Nisâ 4/100.

<sup>37</sup> en-Nisâ 4/102.

yolculuklara ilişkin olmasa da öteden beri seferîlik konusundaki hükümler, bu âyetle irtibatlı olarak ele alınmıştır.<sup>38</sup> Zira sıradan yolculuklarda Hz. Peygamber'in namazları kısalttığına dair rivayetlerin çokluğu, böyle bir yolun tercih edilmesine imkân sağlamaktadır.

Cumhur ulemâ, seferde (yolculukta) korku olsun veya olmasın, namazların kısaltılabileceği konusunda hem fikirdir. Ancak büyük çoğunluk, hem kasr (kısaltma) hem de *itmâmı* (tam kılma) caiz görüyorken, İmâm Ebû Hanife ve bir kısım âlimler, yolculukta namazları kısaltmanın vacip olduğunu iddia etmektedirler.<sup>39</sup> Ebû Hanife'ye göre bir kişi, yolculukta iki rekât kıldıktan sonra teşehhüt miktarı oturur ve ardından iki rekât daha kılsa yani namazını kısaltmazsa, namazı sahih olur, ancak son iki rekât nafile olur.<sup>40</sup>

Beydâvi bu konuda şöyle demiştir: "Âyette, 'namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur' gibi bir ifadenin olması, kısaltmanın caiz olduğuna delâlet eder. Ona göre âyetin manasından, kısaltmanın vacip olduğu anlaşılmamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in namazları seferde tam kılması ve Hz. Aişe'nin Umre'de Rasûlullah (s.a.s) ile beraberken, "Yâ Rasûlallah! Namazları bazen kısalttım bazen tam kıldım, bazen oruç tuttum bazen de tutmadım" demesi ve Rasûlullah'ın (s.a.s) da ona, "İyi yaptın yâ Aişe!"<sup>41</sup> diyerek tasdik etmesi, bu görüşü destekler mahiyettedir. İmâm Ebû Hanife ise Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hadisi ile Hz. Aişe'den (ö. 58/678) rivayet edilen diğer bir hadisi delil getirerek, seferde namazları kısaltmanın vacip olduğunu söylemiştir. Bu hadislerden birincisine göre "Hz. Ömer (r.a) şöyle demiştir: 'Peygamberinizin bildirmesine göre sefer namazı, kısaltma olmaksızın, tam olarak iki rekâttır.'<sup>42</sup> İkinci hadiste ise Hz. Aişe şöyle demiştir: 'Namaz en başta, ikişer rekât olarak farz kılındı. Seferde olduğu gibi bırakıldı. Haddarda (ikamet edilen yerde) ise arttırıldı.'<sup>43</sup> Beydâvi'ye göre bu iki hadis, sahih olsa bile zahiren âyetin manasına muhaliftir. Dolayısıyla te'vil edilmeleri icap eder. Birinci hadiste aslında iki rekâtın, sıhhat ve kifâyet (yeterlilik) bakımından dört rekât gibi tam olduğu kastedilmiştir. Yani seferde ruhsattan istifâde

<sup>38</sup> Bk. Komisyon, *İman ve İbadetler İlmihal* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 1: 327.

<sup>39</sup> Bk. Sâbûnî, *Ravâiu'l-beyân*, 1: 515; Muhammed Naîm, *Mevsu'atü mesâilî'l-cumhûr, fi'l-fikhi'l-İslâm*, 1: 210; Komisyon, *İman ve İbadetler İlmihal*, 1: 327.

<sup>40</sup> Muhammed Naîm, *Mevsu'atü mesâilî'l-cumhûr fi'l-fikhi'l-İslâm*, 1: 210; Komisyon, *İman ve İbadetler İlmihal*, 1: 327.

<sup>41</sup> Beyhâkî, *Sünenü'l-kübrâ*, 3: 142; Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Seyyid Abdullâh Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966/1386), "Sıyâm", 4.

<sup>42</sup> Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsar*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 2: 203.

<sup>43</sup> Münâvî, *Fethü's-semâvî*, 2: 521.

ederek iki kılan kişi, tam kılmış gibi sayılır. İkinci hadis de seferde arttırmanın (dört rekât olarak kılmanın) câiz oluşuna engel değildir. Dolayısıyla bu meselede âyeti te'vil etmeye gerek yoktur.<sup>44</sup>

Netice olarak Beydâvî, âyetteki “فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ” sizin için bir günah yoktur” ifadesi üzerinde yoğunlaşmış, Hz. Ömer ile Hz. Aişe'den rivayet edilen hadisleri de bu minvalde ve Şâfiî mezhebinin görüşüne göre te'vil etmiştir.<sup>45</sup>

Nesefî ise bu âyetin tefsirinde Hanefî mezhebinin görüşünü tercih ederek bu görüşün doğruluğunu Hz. Ömer'in “Peygamberinizin bildirmesine göre sefer namazı, kısaltma olmaksızın, tam olarak iki rekâttır.”<sup>46</sup> şeklindeki hadisiyle ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre hadiste, sefer namazının özü itibariyle iki rekât olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla “أَنْ تَقْضُوا مِنَ الصَّلَاةِ أَنْ نَامَازِي كِصَالْتَمَانِ” ifadesinden hakikî anlamda bir kısaltma anlaşılmalıdır. Çünkü sahabîler, namazı dört rekât olarak kılmaya alıştıkları için seferde özü itibariyle iki rekât olarak kılınan namazı, kısaltılmış ya da noksan bırakılmış olarak algıladılar. Bu sebeple onların bu düşüncesine binâen âyet-i kerimede seferdeki namaz hakkında “kısaltma” ifadesi kullanılmış ve bu şekilde kıldıklarında onlar için bir günah olmayacağı beyan edilmiştir. Nesefî'nin konu hakkında aktardığı diğer bir hadiste de Ya'lâ b. Ümeyye (ö. 60/679-80 [?]), Hz. Ömer'e şöyle demiştir: “Biz güvende olduğumuz halde namazları niçin kısaltıyoruz? Hz. Ömer de ona “Vallahi bir seferinde şu an senin şaşırдың gibi şaşırmış ve Rasûlullah'a aynı soruyu sormuştum. O da ‘Bu (kısaltma) Allah'ın (c.c) size verdiği bir sadakadır. Onun sadakasını kabul edin.’ diye buyurmuştur. Nesefî'ye göre bu iki rivayetten, seferde kılınan namazın ikmâlinin (tam kılınmasının) caiz olmadığı, kısaltılmasının ise azimet olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü hadiste de ifade edildiği üzere tassaddukta bulunan Zât, kendisine itaat edilmesi gereken Allah Teâlâ olup, böyle bir sadakanın reddedilmesi ihtimal dahilinde değildir.<sup>47</sup>

<sup>44</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Marâşlî, 2: 93; Bk. Bağış, *Beydâvî Tefsîri'nde Kur'an İlimleri*, 264-266.

<sup>45</sup> Bk. Bağış, *Beydâvî Tefsîri'nde Kur'an İlimleri*, 264-266.

<sup>46</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-Musannef*, 2: 203.

<sup>47</sup> Bk. Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1: 390. Bu konuda Hanbeli mezhebi ise tıpkı Şâfiîler gibi seferde namazı kısaltmanın ruhsat olduğu görüşündedir. Onlara göre seferde namaz kılan kişi ister iki isterse dört rekât kılabilir. Mâlikî mezhebine göre de seferde namazı kısaltmak sünnettir, vacib değildir. Ancak İmâm Mâlik ruhsata uyularak namazın kısaltılmasını, tam kılınmasından evlâ görmektedir. Ona göre birisi seferde namazı dört rekât olarak kılsa ve namazın vakti hâlâ çıkmamışsa namazını iki rekât olarak iade etmek zorundadır. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 351-352; Sâbûnî, *Ravâiu'l-beyân*, 1: 515.

### 2.3. Nikâh Akdinde (Sözleşmesinde) Velî Şartı

Velâyet, bir başkası üzerinde geçerli olan bağlayıcı söz ve karar alma yetkisidir. Velâyet hakkına sahip olan kimseye de velî denir. Kadın veya çocuğun velisi gibi...<sup>48</sup> Evlenme konusundaki velâyet, özel (velâyet-i hâsse) ve genel (velâyet-i âmme) olmak üzere ikiye ayrılır. Özel velâyet, kadının erkek yakınlarına tanınan yetkidir. Genel velâyet ise bu konuda kamu otoritesine sahip kişiye tanınan yetkidir.<sup>49</sup>

Âlimler nikâhın sahih olması için velâyetin şart olup olmadığı konusunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî'ye göre nikâh ancak velînin izni ile geçerli olur. Dolayısıyla nikâhın sahih olabilmesi için velâyet şarttır. Ebû Hanîfe, Züfer (ö. 158/775), Şa'bî (ö. 104/722) ve Zührî'ye (ö. 124/742) göre ise bir kadın, velî olmaksızın dengi olan bir erkekle nikâh kıyarsa o nikâh caizdir. Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884), bu konuda bakire ile dul kadının arasını ayırmıştır. Ona göre bakirenin nikâhında velî şart iken dul kadının nikâhında şart değildir. Bu konuda İmâm Mâlik'in görüşüyle ilgili gelen diğer bir rivayete göre ise o, kadının nikâhındaki velâyeti farz değil, sünnet olarak değerlendirmektedir. Bu durumda velâyet ona göre nikâhın sahih olmasının şartı değil, nikâhı tamamlayan unsurlardandır.<sup>50</sup>

Hanefî mezhebine göre kadının akıllı ve hür olması, ergenlik yaşına gelmesi ve rızasının bulunması gibi şartlar yerine geldiğinde, nikâhı sahih olur. Kadın ister dul isterse bekar olsun nikâhta velinin iznine ihtiyaç yoktur. Şâfiîlerin de içinde bulunduğu cumhur'a göre ise bu şartlara ilave olarak velinin izni de gerekmektedir.<sup>51</sup>

Beydâvi ve Neseî de velâyet konusuyla ilgili âyetlerin tefsirinde, mensup oldukları mezheplerinin görüşleri yönünde tercihte bulunmuşlardır. Mezhepler nikâh akdinde kadın için velinin gerekli olup olmadığı konusunda delil olarak şu âyetler üzerinde durmaktadırlar:

<sup>48</sup> Bk. Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. ebî Süheyl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Mârifê, 1414/1993), 16: 124; Muhammed b. Ali et-Tehânevî, *Mevsûatü keşşâfi istilâhati'l-fünûn ve'l-ülûm*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşîrûn, 1996.), 2: 1806; Bk. Abdülaziz Bayındır, "Fıkha Göre Nikâh Sözleşmesinde Velinin Yeri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2002): 46; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 602-603.

<sup>49</sup> Bayındır, "Fıkha Göre Nikâh Sözleşmesinde Velinin Yeri", 46; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 602.

<sup>50</sup> Ebu'l-Velîd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2004), 3 : 36; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs b. Osmân b. Şâfî'i eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Mârifê, 1990), 5: 13; Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân*, 3: 158-159.

<sup>51</sup> Burhânüddîn Ali b. Ebibekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtetî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1: 191.



1. Âyet: “فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِكُمَا وَتَلَاكُمْ اللَّهُ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ” Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa, kadın, onun dışında başka bir kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz. (Bu koca da) onu boşadığı takdirde, onlar (kadın ile ilk kocası) Allah’ın koyduğu ölçüleri gözetebileceklerine inanıyorlarsa tekrar birbirlerine dönüp evlenmelerinde bir günah yoktur. İşte bunlar Allah’ın, anlayan bir toplum için açıkladığı ölçüleridir.” (el-Bakara 2/230).

Beydâvî, ilgili âyette geçen “كَادِيْنَ، اِلْك كُوَانِيْن دِشِيْنِدَا ب\_ش\_كَا بِيْرِيْلَا نِيْكَ\_هْل\_ن\_MADIK\_ÇA...” ifadesinin tefsirinde, nikâhın da tıpkı evlilik gibi hem erkeğe hem de kadına isnat edildiğini söylemiş ancak kadının, velinin izni olmadan kendi nikâhını kıyıp kıyamayacağı konusuna değinmemiştir.<sup>52</sup>

Nesefî’ye göre ise âyetin söz konusu ifadesinde geçtiği üzere nikâh akdi, tıpkı erkekte olduğu gibi kadına da isnat edilmiştir. Zira nikâh, bizzat evlilik gibi iki taraflı bir durumdur. Dolayısıyla burada nikâh akdinin hem erkek hem kadın, ikisinin ibaresiyle geçerli olacağına delil vardır.<sup>53</sup> Netice itibariyle Nesefî bu âyetten hareketle kadını, nikâhın iki tarafından biri olarak görmekte ve kendi nikâhını kıyabilme yetkisinin bulunduğunu iddia etmektedir.

Bir bütün olarak âyetin manasına bakıldığında ise burada, kadının velisiz olarak kendi nikâhını kıyması ile ilgili durumdan daha çok, kocası tarafından üç talakla boşanmış bir kadının kocasına tekrar dönmek istemesi durumunda, ikinci bir koca ile evlenmesi gerektiğinden bahsedilmektedir. Zira âyetin sebab-i nüzulü de buna işaret etmektedir.<sup>54</sup> Dolayısıyla âyet-i kerîme, Hanefî mezhebinin ilgili görüşünü desteklemesi bakımından sarîh ve net bir delil olarak değerlendirilmemektedir.

2. Âyet: “وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ أَزْجَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ” Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaştıkları takdirde, eşleriyle

<sup>52</sup> Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşîlî, 1: 142.

<sup>53</sup> Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, 1: 192.

<sup>54</sup> “Rifâ’e adlı sahabînin eşi Hz. Peygamber’e gelerek, ‘Rifâ’e beni boşadı, daha sonra Abdurrahman b. Zübeyr benimle evlendi. Yalnız Abdurrahman’daki, elbise püskülü gibidir’ Hz. Peygamber de ‘Sen Rifâ’e’ye dönmek mi istiyorsun? diye sordu. Kadın, ‘evet’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ‘Sen onun (Abdurrahman’ın) balcığını, o da senin balcığını tatmadıkça, ona (Rifâ’e’ye) dönemezsin’ buyurdu.” Bk. Müslim, “Nikâh”, 1433; Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdülbâkî, İbrahim ‘Utva, 2. Baskı (Mısır: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1395/1975), “Nikâh”, 26.



(yeniden) evlenmelerine engel olmayın. Bununla içinizden Allah'a ve ahiret gününe iman edenlere öğüt verilmektedir. Bu, sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Allah bilir, siz bilmezsiniz." (el-Bakara 2/232).

Beydâvî'ye göre âyetteki "فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكَحْنَ أَرْوَاحَهُنَّ" Kadınların, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın!" ifadesinde geçen muhataplar, velilerdir. Çünkü âyet-i kerîme, Ma'kil b. Yesâr'ın, kız kardeşini eski kocasına dönmekten alkoymaya çalışması üzerine inmiştir.<sup>55</sup> Bu da kadının kendi nikâhını kıyamayacağına delilidir. Şayet kadın, kendi nikâhını kıyabilme yetkisine sahip olsaydı, velilere yapılan (Ma'kil b. Yesâr (ö. 59/679 [?]) ve onun durumunda olan herkes) yapılan "Evlenmelerine engel olmayın." şeklindeki hitabın anlamı olmazdı. Âyetin söz konusu ifadesinde nikâh akdinin kadınlara isnat edilmesinde de bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü neticede nikâh akdi kadınların iznine dayanmaktadır.<sup>56</sup>

Dikkat edilirse Beydâvî, her ne kadar kadının kendi nikâhını kıyabilme yetkisinin bulunmadığını ve bu konuda velisinin izninin gerekli olduğunu söylese de nihayetinde yapılacak evlilikte kadının rızasının bulunması gerektiğini de vurgulamıştır.

Neseî'ye göre ise âyette geçen "فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكَحْنَ أَرْوَاحَهُنَّ" Kadınların, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın!" şeklindeki ifadede, nikâh akdinin geçerli olmasının, kadınların ifadesine bağlı olduğuna işaret vardır. Bu ifadedeki muhataplar ise ya iddeti biten eşlerinin evlenmesini engelleyen kocalar ya ric'î talakla boşanmış kadınları, kocalarına dönmekten alkoyan veliler ya da genel olarak bütün insanlardır.<sup>57</sup> Çünkü bu durumdaki kimselerin karşılıklı rıza ile evlenmelerine eski kocalar ve velilerin yanı sıra başka kimseler de engel olmaya çalışabilir.<sup>58</sup>

*Nikâh* kelimesi "evlilik için yapılan akit" anlamında olduğu gibi bizzat "evlilik" (tezevvüc) ya da "cinsel ilişki" anlamlarına da gelmektedir.<sup>59</sup> Nite-

<sup>55</sup> Âyetin sebebi nüzül ile ilgili rivayete göre Ma'kil b. Yesâr'ın kız kardeşi, Ebu'd-Dehdâh adında bir sahâbî ile evliydi. Ebu'd-Dehdâh onu ric'î talakla boşamıştı. İddeti bitince de hem Ebu'd-Dehdâh hem de eşi birbirlerine dönmek (yeniden evlenmek) istemişler. Kadının abisi Ma'kil b. Yesâr'ın bu evliliğe karşı çıkması üzerine yukarıdaki âyet (el-Bakara, 2/232) inmiş ve Ma'kil de bu evliliğe razı olmuştur. Bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 5: 13; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi'ü's-sahîh el-muhtasar*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru ibn Kesîr- Yemâme, 1407/1987), "Tefâsîr", 2.

<sup>56</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, 1: 145.

<sup>57</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1: 93.

<sup>58</sup> Bu konuda Kurtubî de âyette geçen "فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ" O kadınlara engel olmayın!" ifadesindeki muhatap kimselerin, âyetin sebep-i nüzul rivayetinden hareketle, "veliler" olduğunu ifade etmiştir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi'ü li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3: 158.

<sup>59</sup> Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukrim b. Ali İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr Sâdır, 1414/1993), 2: 625.

kim Zina eden erkek *الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ* ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir, zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır.” (en-Nûr 24/3) âyetinde de bizzat evlilik manasında kullanılmıştır. Aynı şekilde yukarıdaki (Bakara 2/232) âyette de “nikâh” kelimesi, akit anlamından daha çok “evlilik hayatı kurma” ya da “eski kocalarıyla yeniden birlikte olma” anlamındadır. Dolayısıyla “فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ” Kadınların, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın!” ifadesinde teorikte yapılacak evlilik sözleşmesinden ziyade, pratikte meydana gelecek evlilik hayatından bahsedilmektedir. Neticede Hanefîlerin ileri sürdüğü “nikâh akdinin geçerli olmasının, kadınların ifadesine bağlı olduğu” şeklindeki görüş, âyetin söz konusu ifadesinden zımnem anlaşılsa da bir bütün olarak âyette asıl vurgulanmak istenen durum, muhtemelen meşru ölçüler çerçevesinde evlilik hayatı kurmak isteyen bir kadına, velilerin engel olmamaları gerektiği şeklindedir.

3. Âyet: “وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ” İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün (iddet) beklerler. Sürelerini bitirince artık kendileri için meşru olanı yapmalarında size bir günah yoktur. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” (el-Bakara 2/234).

Beydâvî âyette geçen “فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ” ifadesindeki muhatapların yöneticiler ve genel olarak tüm müslümanlar olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu ifadenin anlamı, kadınların şeriat sınırları içerisinde evliliğe dair (gelen talepleri değerlendirme vb.) yaptıkları eylemlerde yöneticilere veya diğer müslümanlara bir günah olmadığı, şeklindedir. Bunun mefhûm-ı muhalifi ise şudur: Kadınlar, şeriatın izin verdiği maruf sınırların dışına çıkarlarsa, yöneticiler ile diğer bütün müslümanların onları engellemesi gerekir. Yoksa onlar için bir günah söz konusu olur.<sup>60</sup>

Görüldüğü üzere Beydâvî, bu âyette de kadınların evlenme konusunda tek başlarına bir yetkilerinin olmadığını, bu konuda devlet yöneticileri ile yetkili diğer müslümanların da söz sahibi olduklarını söylemektedir.

Nesefî ise âyetin bu ifadelerinde geçen muhatapların devlet yöneticileri ve hakimler olduğunu ifade etmiş, ancak mefhûm-ı muhalifine değinmemiştir.<sup>61</sup> Dolayısıyla onun da bu âyeti kendi mezhebinin görüşü doğrultusunda yorumladığını söyleyebiliriz.

Burada dikkat çeken bir nokta da şudur ki Beydâvî, Şâfiî mezhebinde

<sup>60</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşî, 1: 145.

<sup>61</sup> Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 1: 196.

hüccet değeri olan mefhûm-ı muhâlefet kuralını<sup>62</sup> işleterek âyeti yorumlamış, Neseî ise bu kurala temas etmemiştir.

Malum olduğu üzere mefhûm-ı muhâlefet kuralı, insanlar arası konuşmalarda ve yazılarda muteber olsa bile bu kuralın şer'î hükümler hususunda delil olup olmayacağı konusu tartışmalıdır. Hanefîlere göre mefhûm-ı muhâlefet, sahih bir delil getirme yolu değildir. Bununla şer'î hüküm sabit olmaz. Yani mefhûm-ı muhâlif, hüccet sayılmayıp onunla amel edilmez. Şâfiîlere göre ise sahih bir delil getirme yoludur ve bununla şer'î hüküm sabit olur. Dolayısıyla mefhûm-ı muhâlif, hüccet olup onunla amel edilir.<sup>63</sup>

4. Âyet: “فَأَنكِحُوا الَّذِينَ بِأَدْنَىٰ أَهْلِهِمْ” Onları velîlerinin izniyle nikahlayın!” (en-Nisâ, 4/25).

Neseî'ye göre Nisâ sûresi 25. âyette geçen yukarıdaki ifadelerde, nikâhta velinin izninin alınması gerektiği ancak son sözün, yani nikâh akdinin ancak kadının ibaresi ile gerçekleşeceği belirtilmektedir. Neseî' âyetteki bu ifade için “Bu bizim için delildir.” demek suretiyle bu konuda kendi mezhebi (Hanefî) ile aynı görüşte olduğunu belirtmiş olmaktadır.<sup>64</sup> Beydâvî'ye göre ise âyetin bu ifadesinde mutlak olarak velilerin izninden bahsedilmektedir. Buradan, Hanefîlerin anladığı gibi “velinin sadece izni alınır, nikâh akdi kadının ifadesiyle gerçekleşir” şeklindeki bir anlam çıkmamaktadır.<sup>65</sup>

#### 2.4. Kurû' Meselesi

Hanefî ve Şâfiî mezhepleri arasında tartışılmalı bir diğer konu da “وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَضْنَ بِنَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur' (hayız veya tuhr müddeti) beklerler.” (el-Bakara 2/228) âyetinde geçen *kur'* lafzının ihtiva ettiği anlam ile ilgilidir.

القرء hem ötreli *kur'* şeklinde hem de üstünlü *kar'* şeklinde, hayız (kadınların adet dönemi) ve tuhr (kadınların temizlik dönemi) anlamlarına gelmektedir. Bu kelime “vakit” anlamında da kullanılır. Zira hem tuhr hem de hayız, bir vaktin içinde meydana gelmektedir. Kelimenin cemisi (çoğulu) ise قرء *kurû'* - قرء *akru'* ve قرء *akrâ'* şeklinde gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber

<sup>62</sup> Meskût bırakılan (hakkında susulmuş/konuşulmamış) şeyin hükmünün, mantık olanı (beyan edilen sözün) hükmüne nefy ve isbât cihetiyle (olumlu veya olumsuz anlamda) muhalif olmasıdır. Komisyon, *Türk Hukuk Lûgatı* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1998), 223; Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 527.

<sup>63</sup> Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 532-533; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vüsûl Tercümesi ve Şerhi*, trc. Haydar Sadıkoğlu (İstanbul: Özgü Yayıncılık, 2014), 242-243.

<sup>64</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1: 349.

<sup>65</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşî, 2: 69.

bir hadiste, ona çeşitli sorular sormak için gelen bir hanım sahabîye “دَعِيَ الصَّلَاةَ” *Hayız vakitlerinde namazı terket!*”<sup>66</sup> diye buyurmuştur. Bu kelime *cem'* (toplama) manasında da kullanılmaktadır. Dolayısıyla *kar'* kanın rahimde toplanması anlamına gelir. Bu da ancak tuhr döneminde vâki olur.<sup>67</sup>

Rivayete göre Abdullâh b. Ömer hayız döneminde olan eşini boşamış, babası Hz. Ömer de bu konuda Allah Rasûlünden fetva istemişti. Rasûlullâh da: “Ona söyle eşine dönsün ve eşi tuhr dönemine girdiğinde (temizlendiğinde) isterse onu boşasın. İşte kadınların talâkı (boşanması) ile ilgili Allah Teâlâ'nın emrettiği iddet bu şekildedir.” demiştir.<sup>68</sup>

İbn Ömer (ö. 73/692), Hz. Aişe (ö. 58/678), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) (r.a), İmâm Şâfiî, İmâm Mâlik ve Hicaz ehline göre *kur'* yukarıdaki hadisin de delaletiyle, tuhr anlamına gelir. Hz. Ali, Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Ebû Mûsa el-Eş'arî (ö. 42/662-63), (r.a) Ebû Hanîfe ve Irak ehline göre ise *kur'*, hayız anlamındadır. Delilleri de “دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَفْرَائِكِ” *Hayız dönemlerinde namazı terket!*” şeklindeki hadistir. Bu konuda Kisâi, Ferrâ ve Ahfeş de aynı görüştedir. Netice itibariyle *kur'* kelimesi ezdadtandır. Hem tuhr hem de hayız anlamına gelir.<sup>69</sup>

Söz konusu âyetin tefsiriyle ilgili Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl'*ine baktığında Beydâvî, bu konuda Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih ederek *kuru'* kelimesinin tuhr dönemleri anlamına geldiğini söylemektedir. Onun bu konudaki delilleri şöyledir:<sup>70</sup>

1. Rahim, tuhr döneminde temiz olur. Zira meşru ve sünnete uygun boşama, hayız döneminde değil, tuhr döneminde gerçekleşmelidir.<sup>71</sup> Nitekim şu âyet de buna delalet etmektedir: “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ مِنْ حَيْضَتِهِنَّ” Ey peygamber! Kadınları boşamak istediğinizde, onları iddetlerini dikkate alarak (tuhr döneminde) boşayın.” (et-Talâk 65/1).

2. Hanefilerin ileri sürdüğü “طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان” *Cariyenin talakı*

<sup>66</sup> Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, “Hayz”, 1.

<sup>67</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 130-131; Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dimeşk; Beyrut: Dâru'l-Kalem; Dâru'ş-Şâmiyye, 1412/1992), 688.

<sup>68</sup> Buhârî, “Talâk”, 1; Beyhâkî, *Sünenü'l-kübrâ*, 5: 323; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, “Talâk”, 1.

<sup>69</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1: 131; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 108-109.

<sup>70</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı, 1: 141.

<sup>71</sup> Buhârî, “Talâk”, 1; Ebû Bekr Cessâs Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985), 2: 59; İmâdü'd-Dîn, Ali b. Muhammed b. Ali Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Mûsâ Muhammed Ali, İzzet Abd Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985); 1: 169; H. İbrahim Acar, “Talâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 499.

(boşanması) iki defadır, aynı şekilde iddeti de iki hayız dönemidir.”<sup>72</sup> şeklindeki hadis de bizim İbn Ömer’in kıssasıyla ilgili Buhârî ve Müslim’in rivayet ettiği şu hadise denk değildir: “Abdullâh b. Ömer, hayız döneminde olan eşini boşamış ve babası Hz. Ömer de bu konuda Allah Rasûlünden fetva istemiş. Rasûlullâh ise “Ona söyle eşine dönsün ve eşi tuhr dönemine girdiğinde, o zaman isterse boşar isterse boşamaz. İşte kadınların talâki (boşanması) ile ilgili Allah Teâlâ’nın emrettiği iddet bu şekildedir.”<sup>73</sup>

Beydâvî’nin hadisler arasındaki denklikten kastettiği, muhtemelen bu hadislerin konuya ışık tutması ve delil olması yönü itibariyledir.

Burada Beydâvî ve diğer Şâfiîler, “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur’ beklerler.” (el-Bakara 2/228) âyeti ile yukarıdaki İbn Ömer hadisini bir araya getirerek şöyle bir çıkarımda bulunmuşlardır: “Âyette kadının iddet süresi olarak üç kur’dan bahsedilmektedir. Hadis-i şerifte de eşini hayız döneminde boşayan İbn Ömer’e, eşine dönmesi ve tuhr dönemine girdiğinde boşayabileceği emredilmiştir. Dolayısıyla onlara göre ayette sözü geçen iddet döneminin ilk kur’u, hadiste de bildirildiği üzere tuhr dönemi olmaktadır.”

Âyet ile hadis arasındaki anlam bütünlüğünden her ne kadar Şâfiîlerin kastettikleri mana çıkıyorsa da hadisin anlamı bağımsız olarak düşünüldüğünde; aslında hadis-i şerifte, sünnete uygun boşamanın nasıl olması gerektiği üzerinde durulmaktadır.

3. Beydâvî’nin ileri sürdüğü diğer bir delil de A’sâ’nın şu şiiridir:

ففي كل عام أنت جاشم غزوة تشد لأقصاها عزم عزائك  
مورثة مالا وفي الحي رفعة لما ضاع فيها من قروء نساك

*Her sene paçaları sıvar gazvelere çıkarsın.*

*Bu gazvelerden mal ve şöhret elde edersin.*

*Ancak bu zamanlarda eşlerinin tuhr dönemini zayi edersin.*<sup>74</sup>

Beydâvî’nin aktardığı şiirde sözü geçen kişi, zamanlarının çoğunu savaşlarda geçirdiği için eşlerinin tuhr (temizlik dönemlerinde) onlardan faydalanmadığı, dolayısıyla bu dönemleri zâyi ettiği ifade edilmektedir. Görüldüğü üzere bu delil ile Beydâvî, mensubu olduğu Şâfiî mezhebinin görüşünü ispatlamak maksadıyla Cahiliye şiirinden istiştatta bulunmuştur.

Neseî de “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur’ beklerler.” (el-

<sup>72</sup> Tirmizî, *Sünenü’l-t-Tirmizî*, “Talâk”, 7; Beyhâkî, *Sünenü’l-kübrâ*, 7: 369; Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî*, “Talâk”, 1.

<sup>73</sup> Buhârî, “Talâk”, 1; Beyhâkî, *Sünenü’l-kübrâ*, 7: 323; Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî*, “Talâk”, 1.

<sup>74</sup> Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşlî, 1: 141.

Bakara 2/228) âyetinde geçen *kuru'* kelimesini kendi mezhebinin görüşü doğrultusunda yorumlayarak bu kelimenin "hayız/adet dönemleri" anlamında olduğunu ifade etmiştir. Neseffî'nin konu hakkındaki delilleri ise şunlardır:

1. Hz. Peygamber bir hanım sahabîye "دَعِيَ الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَانِكَ" *Hayız vakitlerinde namazı terket!*<sup>75</sup> demiştir. Bilindiği üzere namaz, hayız dönemlerinde terkedilir.

2. Bir diğer hadiste de Hz. Peygamber "طَلَّاقُ الْأُمَّةِ تَطْلِيقَتَانِ وَعِدَّتُهَا حِيضَتَانِ" *Cariyenin talakı (boşanması) iki defadır, aynı şekilde iddeti de iki hayız dönemidir.*<sup>76</sup> Hadis-i şerifte görüldüğü üzere cariyenin iddeti için "iki hayız dönemi" denilmiş, "iki tuhr dönemi" denilmemiştir.

3. وَاللَّيِّ يَغِيْسُنَ مِنَ الْمَحِيْضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ Kadınlarınızdan ay hali görmekten kesilenlerin iddetleri hususunda şüpheye düşerseniz, bilin ki onların iddet beklemesi üç aydır." (et-Talâk 65/4) âyetinde geçen "ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ" üç ay" kavramı, tuhr dönemlerinin değil, hayız dönemlerinin mukâbili olarak kullanılmıştır. Zira âyette, boşanmadan sonraki iddet süresiyle amaçlanan şey, kadının rahminin temizlenmesidir. O da ancak hayız dönemlerinde gerçekleşir.

4. Şâfiîlerin dediği gibi *kur'*, tuhr dönemi olsaydı, boşanmadan sonra kadının bekleyeceği iddet süresi tam olarak üç *kur'* olmazdı. Çünkü koca, tuhr döneminin sonuna doğru kadını boşarsa, kadın bu durumda iki *kur'* ve üçüncü *kur'*un bir kısmını beklemiş olur. Biz de ise (Hanefilerde) kadın her halukarda üç hayız dönemi bekler. Çünkü "üç" lafzı belirli bir sayı için konulmuş hâss<sup>77</sup> lafızdır. Üçten daha az bir müddet için "üç" lafzı kullanılmaz.<sup>78</sup> Aynı şekilde Cessâs da âyetteki *kuru'* tabirinin "üç" sayısı ile sınırlandırıldığını dolayısıyla daha az olması ihtimalinin bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre de bu tabir, tuhr dönemleri olarak yorumlanırsa, sünnete uygun bir boşamanın gereği olarak tuhr döneminde yapılacak bir talâkta, iddet her durumda eksik kalacak ve "üç" sayısını tam olarak karşılamayacaktır.<sup>79</sup>

Burada Neseffî şunu demek istemektedir: Sünnete uygun boşama, tuhr

<sup>75</sup> Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, "Hayz", 1.

<sup>76</sup> Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* "Talâk", 7; Beyhâkî, *Sünenü'l-kübrâ*, 7: 369; Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, "Talâk", 1.

<sup>77</sup> Hâss: Tek bir manayı (bu mananın kendisinde gerçekleştiği fertleri) teker teker göstermek üzere konmuş lafızdır. Muhtevasında çokluk manası bulunmakla birlikte çokluğun sınırlı olduğu lafızlar da hâsıtır. Dolayısıyla iki, üç, dört, beş gibi sayı isimleri bu kapsama girer. Bk. Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 311; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 183.

<sup>78</sup> Neseffî, *Medârikü't-tenzil*, 1: 189.

<sup>79</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2: 59.

döneminde yapılan boşamadır. Şâfiîlerin dediği gibi *kur'* kavramını, tuhr dönemi olarak kabul edersek, bu dönemin ortasında veya sonuna doğru boşanan bir kadın için iddet süresi, her durumda üç *kur'*dan az olur. Çünkü boşanmanın meydana geldiği ilk *kur'* eksik kalır. Âyette geçen “üç” lafzı ise hâss lafızdır ve bu lafız belirli/sabit bir lafızdır. Dolayısıyla üçten daha az bir müddet için “üç” lafzı kullanılmaz. Hanefîlerde ise durum böyle değildir. Sünnete uygun olarak tuhr döneminde boşanmış bir kadının iddet süresi, ondan sonraki hayız döneminin başlamasıyla başlar ve üç hayız olacak şekilde devam eder. Yani *kur'* kelimesinin hayız dönemi olarak kabul edilmesi durumunda, bu dönemlerde hiçbir eksiklik meydana gelmez. Netice itibarıyla *kur'* kelimesinin “hayız” olarak kabul edilmesi, hâss olan “üç” lafzının anlamında bir eksiklik meydana gelmemesi bakımından da daha isabetli bir yaklaşımdır.

## SONUÇ

Fıkî tefsir metoduna yönelen müfessirler genellikle ahkâm âyetlerinin tefsirinde, fıkîh ilminin usûl ve fîrû konularıyla ilgili var olan görüşler üzerinde değerlendirmeler yapmışlardır. Beydâvî ve Neseî de kendi tefsirlerinde ahkâm âyetleri üzerinde durmuş ve bu âyetlerden çıkarılabilecek hükümler konusunda genellikle mensup oldukları mezheplerin görüşünü tercih etmişlerdir.

Beydâvî, *Envâriü't-tenzîl*'de ahkâm âyetlerini tefsir ederken, çoğunlukla mezheplerin farklı görüşlerini, ileri sürdükleri delillerle birlikte açıklamıştır. Ele aldığı meselede genellikle müntesibi olduğu Şâfiî mezhebinin görüşünü tercih ederek, bu görüşü Hanefî mezhebinin görüşüyle karşılaştırmış ve ispatlamak maksadıyla da âyet, hadis, icmâ ve kıyas gibi itibar edilen delillerden yararlanmıştır.

Neseî de *Medârikü't-tenzîl* adlı tefsirinin muhtelif yerlerinde fıkîh ilmi kapsamına giren konulara yer vermiştir. Ahkâm âyetlerinin tefsirine büyük önem veren Neseî, ele aldığı meselede Hanefîlerin dışındaki diğer mezheplerin görüşlerine fazla teferruata girmeden değinmiştir. Ancak müntesibi olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini âyetlerden, hadislerden ve diğer aklî delillerden ispatlamaya çalışmış, diğer mezheplerin görüşlerini reddetmiştir. Bazen de Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasında meydana gelen fıkîh ihtilaflara yer vermiştir.

Çalışmada üzerinde durulan konulardan, Besmele'nin Fâtihâ sûresinden bir âyet olup olmadığı hakkında Beydâvî, Fâtihâ dahil her sûrenin başında gelen Besmele'nin, o sûreye ait müstakil bir âyet olduğunu ifade etmiştir.



Nesefî ise sûre başlarındaki Besmele'nin ayet olmadığını, bilakis sûrelerin arasını ayırmak ve teberruk için Mushaf'a yazıldığını iddia etmiştir. Yolculukta namazın kısaltılması konusunda ise Beydâvî kısaltmayı caiz görmüş ve bu hükmü ruhsat mesabesinde değerlendirmiştir. Nesefî ise kısaltmanın ruhsat değil vacip olduğunu iddia etmiştir. Aynı şekilde nikah sözleşmesinde, kadın için veli izninin gerekli olduğunu savunan Beydâvî'ye karşılık Nesefî, evlilikte velinin iznine ihtiyaç olmadığını belirtmiştir. Müfessirlerin görüş ayrılığına düştükleri diğer bir konu ise *وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur' beklerler." (Bakara, 2/228) ayetinde geçen *kur'* kelimesine verilen anlamlar hakkındadır. Beydâvî kendi mezhebinin görüşüne uygun olarak bu kelimenin tuhr (temizlik dönemi) anlamında olduğunu ifade ederken Nesefî, Hanefî mezhebinin görüşü doğrultusunda bunun hayız (adet dönemi) anlamında olduğunu iddia etmiştir.

Hem *Envârü't-tenzîl*'de hem de *Medârikü't-tenzîl*'de ilk bakışta göze çarpan bir durum da bu iki tefsir eserinde Arap dili tahlillerine, belâgat inceliklerine ve ara sıra cahiliye şiirinden istişhatlara yer verilmesidir. İki tefsir eserinde mevcut olan bu ortak özellik, ahkâm âyetlerinin tefsirinde de görülmektedir.

## KAYNAKÇA

- Acar, H. İbrahim. "Talâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*. Thk. Şuayb el-Arnâvûtî - 'Âdil Müşîd vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed en-Nükerî. *Câmiu'l-flûm fi istilahâti'l-fünûn*. Thk. Hasan Hânî Fahs. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Bağdatlı İsmail Paşa, Muhammed Emîn el-Bâbânî. *Hediyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. İstanbul: MEB Yayınları, 1951.
- Bağış, Mehmet. *Beydâvî Tefsîri'nde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Bayındır, Abdülaziz. "Fıkha Göre Nikâh Sözleşmesinde Velinin Yeri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2002): 45-67.
- Bedir, Murteza. "Nesefî Ebul-Berekât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 567-568. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, h. 1418/1997.
- Beydâvî, Ebû Saîd Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhi b. Hasan Hallâk - Mahmûd Ahmed el-Atraş. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.

- Beydâvî, Ebû Saîd Nâsıruddîn Abdullâh b. Ömer. *Gâyetü'l-kusvâ fi dirâyeti'l-fetvâ*. Thk. Ali Muhyiddîn Ali el-Karadâğî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2007/1429.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir 'Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Sünenü's-sağîr*. Thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Pakistan: Câmî'atü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1989/1410.
- Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Şu'abu'l-îmân*. Thk. Muhammed Saîd Besyûnî, Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1410.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmî'ü's-sahîh el-muhtasar*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr-Yemâme, 1407/1987.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 6. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Sâdik el-Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, h. 1405.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 551-552. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Thk. Seyyid Abdullâh Hâşim. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966/1386.
- Dâvûdî, Şemsüddîn, Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2010.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Thk. Süleymân b. Sâlih el-Cezzî. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-'Ulûm, 1997/1417.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Güngör, Mevlüt. *Kur'an Tefsirinde Fıkhi Tefsir Hareketi ve İlk Fıkhi Tefsir*. İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1996.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *Hâşiyetü's-Şihâb alê tefsîri'l-Beydâvî/İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râdî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997/1417.
- Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1995.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed. *Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, h. 1409.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim b. Ali Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâr Sâdır, h. 1414.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh 'Abdü'l-Hayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Thk. Mahmud el-Arnâvût. Şâm: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İman ve İbadetler/İlmihal*. Ankara: DİB Yayınları, 2006.
- Kâdî Şuhbe, Takiyyüddîn Ebû Bekir b. Ahmed. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. Thk. Hâfız Abdül'alîm Hân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, h. 1407.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kiyâ el-Herrâsî, 'Imâdü'd-Dîn Ali b. Muhammed b. Ali. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Mûsâ Muhammed Ali, İzzet Abd Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, h. 1405.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Hazrecî. *el-Câmi'ü li ahkâmî'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mavil, Kılıç Aslan. "Bir Hanefî-Mâtürîdî Âlimi Ebu'l-Berekât en-Nesefî". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/1 (2013): 57-83.
- Merğînânî, Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Talâl Yûsuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Molla Hüsrev. *Mirkâtü'l-vüsûl Tercümesi ve Şerhi*. Çev. Haydar Sadıkoğlu. İstanbul: Özgü Yayıncılık, 2014.
- Muhammed Naîm Muhammed Hânî Sâ'î. *Mevsu'atü mesâilî'l-cumhûr fi'l-fikhi'l-İslâm*. Mısır: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf. *Fethü's-semâvî bi tahrîci ehâdîsî'l-Kâdi Beydâvî*. Thk. Ahmed Müctebâ. Riyad: Dâru'l-'Âsime, ts.
- Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hasen el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Hâfizüddîn Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzil ve hakâikü't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali el-Bedevî. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1998/1419.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbî'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî, Dimeşk - Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru's-Şâmiyye, h. 1412.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm*. Dimeşk: Mektebetü'l-Gazâlî, 1980/1400.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Ebî Süheyl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993/1414.
- Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb. *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. B.y. Dâru'l-Hicr, h. 1413.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs b. Osmân b. Şâf'i. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1990.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *Mu'cemu'l-kebir*. Thk. Hamdi b. Abdülmeçîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994/1415.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsûatü keşşâfi istilâhati'l-fünûn ve'l-'ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Muhammed Fuad Abdülbâkî - İbrahim Utva. Mısır: Mektebetü ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1395/1975.
- Türk Hukuk Lûgatı*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1998.
- Yüksel, Yakup. "Beydâvî Tefsiri'nde Besmele Tahlili". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/26 (2012/2): 91-107.
- Yüksel, Yakup. "Fikhî Tefsir Geleneğinde 'Ahkâm-ı Kur'aniyye'nin Yeri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015/4): 161-181.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zekiyüddîn Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Çev. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2018.

**el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü**  
*al-Malik al-Mu'azzam's Becoming a Fanatic Hanafî and The Role of Sibt Ibn al-Jawzî in This Process*

**Muammer ARANGÜL**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law

Şırnak, Turkey

muammerarangul@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-8945-8370>

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Eylül / September 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 11 Ekim / October 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 10 **Sayı / Issue:** 23 **Sayfa / Pages:** 656-683

**Atıf / Cite as:** Arangül, Muammer. "el-Melik ü'l-Muazzam'ın Mutaassıp Bir Hanefî Oluşu ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Bu Süreçteki Rolü [al-Malik al-Mu'azzam's Becoming a Fanatic Hanafî and The Role of Sibt Ibn al-Jawzî in This Process]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 656-683.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.620327>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## Öz

Mezhep değiştirme İslam tarihinde zaman zaman karşılaşılan bir olgudur. Sıradan kimselerin mezhep değiştirmesinin çoğu zaman sadece kendilerini ilgilendiren birtakım sonuçları olurken yöneticilerin mezhep değiştirmesinin sadece kendilerini değil yönettikleri devleti ve toplumu da ilgilendiren sonuçları olur. Eyyûbî Hanedanı'na mensup olan el-Melikü'l-Muazzam İsa'nın, ailesinin mezhebi olan Şafii'liği terk ederek Hanefileşmesi de bu bakımdan üzerinde durulması gereken bir süreçtir. el-Melikü'l-Muazzam'ın neden, ne zaman ve hangi saiklerle Hanefi mezhebine geçtiği ya da bu geçişten sonraki sürecin nasıl tecelli ettiğiyle ilgili kaynaklarda doyurucu ve somut bilgiler mevcut değildir. el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefiliği tercih etmesi ailesinin yanında diğer mezheplere mensup bilginler tarafından da hoş karşılanmamış; bu tepkisel durum, onun Hanefileşme serüveninin yanlış algılanmasına sebep olduğu gibi, Hanefilere göre meşru olan bazı icraatlarının da "taassup" olarak gösterilmesini beraberinde getirmiştir. Hanefi mezhebinde devlet başkanına tanınan yetkilerin daha geniş olmasından faydalanarak savaş dönemlerinde ek vergiler koyması, Hanefilerce caiz görülen bazı içki türlerinin içilmesini ve alınıp satılmasını serbest bırakması, yaptığı atamalarda ve açmış olduğu yeni medreselerde Hanefiler lehine tavır koyması onun tartışılan icraatlarından bazılarıdır. Bu makalede onun Hanefileşmesindeki en önemli etkenler üzerinde durulacak ve taassup olarak gösterilen bazı tavır ve icraatlarının gerçekten böyle olup olmadığı irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Hanefileşme, Eyyûbî Hanedanı, el-Melikü'l-Muazzam, Taassup

## Abstract

Sectarian change is a phenomenon encountered from time to time in Islamic history. While the sectarian change of ordinary people often has several consequences that only concern them, the sectarian change of rulers has consequences not only for themselves but for the state and society they govern. The fact that al-Malik al-Mu'azzam, a member of the Ayyûbid dynasty, abandoned Shâfi'î, the sect of his family, and became a Ḥanafî is a phenomenon and process that must be emphasized in this respect. There is no satisfactory and concrete information in the sources about why, when and with what motives al-Malik al-Mu'azzam went to the Ḥanafî sect or how this process was manifested. al-Malik al-Mu'azzam's preference for Ḥanafîyya was not welcomed by scholars from other sects as well as his family; this reactive situation led to the misperception of his Ḥanafization, as well as some of his legitimate actions as "fanaticism". Taking advantage of the broader powers granted to the head of state in the Ḥanafî sect, imposing additional taxes during the war periods, releasing the drinking and selling of certain types of liquids that are permissible by the Ḥanafîs, and taking a stand in favor of the Ḥanafîs in his appointments and the new madrasas he has opened are some of his debated actions. This article will focus on the most important factors in his Ḥanafization and examine whether some of his attitudes and actions, which are shown as fanaticism, are indeed such.

**Keywords:** Islamic Law, Ḥanafization, Ayyûbid Dynasty, al-Malik al-Mu'azzam, Fanaticism

## Extended Abstract

al-Malik al-Mu'azzam, a member of the Ayyubi dynasty, was the nephew of the Saladin, conqueror of Jerusalem. Saladin's brother Al-Malik al-'Ādil seized Egypt in 596/1200 after Saladin's death, declared the sultanate of the country and gave Damascus to al-Malik al-Mu'azzam. Since al-'Ādil usually resided in Damascus, al-Malik al-Mu'azzam was able to manage Damascus as a subordinate until his father passed away in 615/1218. It was possible for him to govern Damascus independently from this year until 624/1218, when he passed away.

Although al-Malik al-Mu'azzam was in his father's shadow in his first period of Damascus domination, this was in favor of him. This period served to raise perhaps the only great scholar of the Ayyubi dynasty. What makes al-Malik al-Mu'azzam different from other members of the Ayyubi dynasty is not only the fact that he is a scholar; but it was also his switch from Shafî'i to Hanafi sect and according to some his being a fanatic Hanafi.

The sources do not give much information about the relationship between al-Malik al-Mu'azzam and Ḥaṣîrî, from whom he received "formal fiqh education" in Hanafi sect. Apart from him, al-Mu'azzam was influenced by Ṭaḥâwî, Abu al-Yumn al-Kindi and Sibt Ibn al-Jawzi who all had switched to Hanafi sect from other sects. In my opinion, Sibt Ibn al-Jawzi's friendship with al-Malik al-Mu'azzam had started before they began to take fiqh lessons from Ḥaṣîrî. The acceptance of al-Malik al-Mu'azzam as a Hanafi was made possible by taking fiqh lessons from Ḥaṣîrî. However, Sibt Ibn al-Jawzi was most influential in his preference for the Hanafi sect, his decision to learn the Hanafi fiqh from Ḥaṣîrî and his adherence to Abu Hanifa -according to some fanatically-.

The parallelism between the content of the work called *al-Intiṣār wa al-tarjîḥ lil-Madhhab al-Şaḥîḥ*, which Sibt Ibn al-Jawzi wrote for al-Malik al-Mu'azzam, and al-Malik al-Mu'azzam's understanding of Hanafism and his practices shows that the subjects taken were negotiated between Sibt Ibn al-Jawzi and al-Mu'azzam before the writing of the book and that it was effective in al-Mu'azzam's Hanafization. The features such as "commitment to Abu Hanifa's views", "broad powers granted to the president", "convenience" and "the criticism of the Shafî'i sect", which were prominent in the work, shaped al-Mu'azzam's opinions, perspectives and implementations even after it was presented to al-Mu'azzam between two covers.

al-Mu'azzam made scholars write a ten-volume book called *et-Tezkira* which consisted only of the views of Abu Hanifa and he memorized it very well. Some examples of Sibt Ibn al-Jawzi in his work show that the Hanafi sect is more suitable for ruling because of that the Hanafi sect gives unequivocal authority to the head of state unlike other sects. Thus,



al-Mu'azzam was able to confiscate one-fifth or one-eighth of the goods of the people of Damascus who did not participate in the defense of Damietta against the crusaders.

One of the issues that can be seen as a sectarian fanaticism of al-Mu'azzam was "intoxicants". He was drinking intoxicants and allowed drinking and trading of it. However, there is a consensus between Hanafis and others on that it is forbidden to drink more or less of wine or to sell or buy it. But not intoxicating amounts of some types of intoxicates other than wine being allowed by Abu Hanifa for drinking for purposes such as facilitating, treating and giving strength to the body explains the nature of the matter. The accusation of al-Malik al-Mu'azzam by drinking wine and administering of it only reflects the majority's views on this issue and does not take into account the views of Abu Hanifa and Abu Yusuf.

Dismissing Al-Aqsa preacher, a Shafi'i, and appointing a Hanafi in his place; giving up the imamate of Dome of the Rock to Shafi'is, but ordering the muezzins in the Haram al-Sharif to say the takbirs of the prayer only behind the Hanafi imam of al Masjid al-Aqsa and donating a large amount of property to a madrasah he had built in Jerusalem but making the foundation specification stipulate that spending can be made only for Hanafis are other examples that can be cited for al-Malik al-Mu'azzam's fanaticism.

Perhaps the most concrete data showing that the work of Sibṭ Ibnül-Cevzî, *al-İntişâr*, influenced politics of al-Malik al-Mu'azzam, was the madrasahs established in al-Mu'azzam's period. The fact that four of the madrasahs established in Damascus during the period of al-Mu'azzam belonged to Hanafis and two belonged to the Hanbalis and no Shafi'i madrasahs were established was unique only to the period of al-Mu'azzam in the Ayyubids. In Sibṭ Ibn al-Jawzî's *al-İntişâr*, he criticized mostly the views of the Shafi'is, so this attitude of al-Mu'azzam against the Shafi'is should not be a coincidence.



## GİRİŞ

Eyyûbî hanedanına mensup olan el-Melikü'l-Muazzam Şerefüddîn Îsâ (ö. 624/1227), Kudüs fatihi Selahaddîn-i Eyyûbî'nin yeğenidir. Babası, Selahaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşleri arasında en kabiliyetlisi ve dirayetlisi olarak kabul edilen el-Melikü'l-Âdil Seyfüddîn Muhammed'dir (ö. 615/1218). Selâhaddîn'in orada bulunduğu kısa dönemler dışında Mısır'ı bir sultan gibi yöneten el-Melikü'l-Âdil, Halep'te de görev yapmış; Selahaddin'in oğlu el-Melikü'l-Aziz'in atabegliği için tekrar Mısır'a gönderilmiş; hayatı boyunca Haçlılara karşı pek çok başarı elde etmiştir. Selahaddin'in ölümü üzerine (589/1193) oğlu el-Melikü'l-Efdal Dımaşk'ta sultan olmuş; el-Melikü'l-Âdil başta onun tarafını tutsa da daha sonra Mısır'a hâkim olan el-Melikü'l-Aziz'in tarafına geçmiş ve 592/1196 yılında onun Dımaşk nâibi olmuştur. 595/1198 yılında el-Melikü'l-Aziz'in beklenmedik ölümü üzerine Mısır'daki emirlerin bir kısmının da desteğini alan el-Melikü'l-Âdil 596/1200 yılında Mısır'ı ele geçirerek sultanlığını ilan etmiş; Selahaddin'in oğullarının bundan sonraki mücadeleleri sonuç veremeyince yapılan anlaşmayla el-Melikü'l-Âdil büyük sultan olarak tanınmıştır. Ülkeyi oğulları arasında paylaştıran el-Melikü'l-Âdil, Mısır'ı el-Melikü'l-Kâmil'e, el-Cezîre'yi el-Melikü'l-Eşref'e, Diyarbekir'i el-Melikü'l-Evhad'a, Dımaşk'ı ise el-Melikü'l-Muazzam'a vermiştir.<sup>1</sup>

"Melik" unvanı, diğer Türk-İslam devletlerinde olduğu gibi Eyyûbîler'de de kendilerine bir şehir veya bölgenin idaresi verilen hanedan mensupları için kullanılmıştır. Melikler, tâbi oldukları devletin başkentine benzer bir hükümet teşkilatına sahip olup kendi hazineleri, vezir-

<sup>1</sup> Bk. Ramazan Şeşen, "el-Melikü'l-Âdil I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 59; Cengiz Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 71.

leri, kumandanları, askerleri ve divan teşkilatları bulunmaktaydı. Halife ve sultan adına olduğu gibi kendi adlarına da hutbe okutabilmekte, büyük sultanın izniyle sikke bastırabilmekte, çeşitli devletlerle antlaşma ve ittifak yapabilmekteydiler.<sup>2</sup>

576 (1180) veya 578 (1182) yılında Kahire’de Eyyûbî sarayında doğan el-Melikü’l-Muazzam, Dımaşk’ta yetişir.<sup>3</sup> Babası el-Melikü’l-Âdil’in biyografisi ve 592/1196’ta el-Melikü’l-Aziz’in Dımaşk’taki nâibi olduğu dikkate alındığında;<sup>4</sup> el-Melikü’l-Muazzam’ın, yetiştiği Dımaşk şehrine en erken bu tarihte gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Dımaşk’ın el-Melikü’l-Aziz tarafından 594/1197 yılında el-Melikü’l-Muazzam’a verildiği bilgisi de<sup>5</sup> dikkate alındığında, el-Muazzam’ın 15 yaşından itibaren Dımaşk’ta yaşamaya başladığı söylenebilir.

el-Melikü’l-Muazzam’ın Dımaşk melikliği babası el-Melikü’l-Âdil’in 596/1200 yılında büyük sultan olmasından sonra da devam etmiştir; ancak el-Âdil’in genellikle Dımaşk’ta ikamet etmesi el-Muazzam’ın onun nâibi olmaktan öteye geçememesine neden olmuştur. Bu nedenle el-Melikü’l-Muazzam, Dımaşk’ı babasının vefat ettiği 615/1218 yılına kadar bir nâib olarak ikinci planda yönetebilmiş; Dımaşk’ı bağımsız bir şekilde yönetebilmesi, bu tarihten vefat ettiği 624/1218 yılına kadarki dönemde mümkün olmuştur.<sup>6</sup> Zira el-Âdil’in vefatı ile Eyyûbî birliği parçalanmış, Mısır

<sup>2</sup> Bk. Ahmet Güner, “Melik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 52-53; ayrıca bk. Ramazan Şeşen, “Eyyûbiler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 24.

<sup>3</sup> Ebü’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türki el-Avni el-Bağdâdî Sibt İbnü’l-Cevzî, *Mir’âtü’z-zamân fi târihi’l-a’yân*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Beyrut: er-Risâletü’l-âlemiyye, 1434/2013), 22: 285; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Beşşar Avvad Maruf, Muhyî Hilal es-Serhân (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1417/1996), 22: 121; Ebü’l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-a’yân ve enbâ’ü ebnâ’i’z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978), 3: 495; Ebü Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudniyye fi İbakâti’l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Cize: Hicr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr, 1413/1993), 2: 683.

<sup>4</sup> Bk. Şeşen, “el-Melikü’l-Âdil I”, 29: 59.

<sup>5</sup> Ebü’l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman Ebü Şâme el-Makdisî, *Kitâbü’r-Ravdateyn fi ahbâri’l-devleteyn en-Nûriyye ve’s-Şalâhiyye*, thk. İbrâhîm ez-Zeybek (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1418/1997), 442.

<sup>6</sup> Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfi İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Hicr, 774), 5: 168; Tomar, “el-Melikü’l-Muazzam”, 29: 71; Harun Yılmaz, *el-Melikü’l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk’ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 22-23.

hâkimi olan el-Melikü'l-Kâmil'in sultanlığı kardeşleri tarafından tanınsa da bu durum her melikin bağımsız hareket etmesine engel olmamıştır.<sup>7</sup>

Dımaşk hakimiyetinin birinci döneminde babasının gölgesinde kalması siyasi açıdan el-Muazzam'ın aleyhine bir durum gibi gözükse de ilmî açıdan onun oldukça lehine tecellî etmiş; bu süreç, Eyyûbî hanedanının belki de tek büyük âliminin yetişmesine hizmet etmiştir.<sup>8</sup> Ancak el-Muazzam'ı Eyyûbî hanedanının diğer mensuplarından farklı kılan husus, sadece bir âlim olması değil; mezhebini değiştirerek Şâfiîlikten Hanefîliğe geçmesi ve kimilerine göre de “mutaassıp” bir Hanefî olmasıdır. el-Muazzam'ın neden mezhep değiştirdiği ve yine neden mutaassıp bir Hanefî olduğu/olarak görüldüğü hakkında kaynaklarda yeterli ve objektif değerlendirmelerin bulunmadığı görülmektedir; dolayısıyla makalemizde bu iki nokta üzerinde durulacak ve özellikle de Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin bundaki -büyük- rolü tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu konuyu doğrudan ele alan çalışmalar bulunmasa da konuyla ilgili bazı veriler ve ipuçlarıyla tabakât ve tarih kitaplarında karşılaşmak mümkündür, özellikle de Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye ait *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân* ve *el-İntişâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-şahîh*<sup>9</sup> adlı eserler konuyla ilgili pek çok önemli ipuçları barındırmaktadır. Cengiz Tomar'ın “el-Melikü'l-Muazzam”<sup>10</sup> adlı ansiklopedi maddesi ve Mustafa Kılıç'ın “Âlim ve Devlet adamı olarak bir Eyyubî Meliki: el-Melikü'l-Muazzam (576-624/1180-1227)”<sup>11</sup> adlı makalesinin yanında, özellikle Harun Yılmaz'ın *el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)*<sup>12</sup> adlı yüksek lisans tezi makale konusunun ve konuyla ilgili birinci el kaynakların tespiti hususunda istifade ettiğimiz çalışmalar arasındadır.

## 1. EL-MUAZZAM'IN HANEFİLİĞE GEÇİŞİ

Bir hükümdar olarak hayatı siyasi mücadelelerle geçen el-Melikü'l-Muazzam, Haçlılara karşı elde ettiği başarılar yanında bir âlim olmasıyla da

<sup>7</sup> Tomar, “el-Melikü'l-Muazzam”, 29: 72.

<sup>8</sup> Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî İbn Tağrîberdî, *en-Nücumü'z-zâhire fi milûki Mısr ve'l-Kâhire* (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısrıyye, 1355/1936), 6: 627-628.

<sup>9</sup> Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-şahîh* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2010).

<sup>10</sup> Tomar, “el-Melikü'l-Muazzam”, 29: 71-73.

<sup>11</sup> Mustafa Kılıç, “Âlim ve Devlet adamı olarak bir Eyyubî Meliki : el-Melikü'l-Muazzam (576-624/1180-1227)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 337-355.

<sup>12</sup> Yılmaz, *el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)*, 1-126.

öne çıkmaktadır. Kaynaklar onun Kur'ân'ı ezberlediğini, dil, nahiv ve fıkıhta üstün bir âlim olduğu bilgisini verir. Özellikle fıkıhla çokça iştil eden, "Hanefî fakih" olarak nitelendirilen ve Hanefî fıkıhında üstün bir dereceye sahip olan el-Melikü'l-Muazzam'ın *el-Câmiu'l-kebir*'i<sup>13</sup> oldukça önemseydiği ve başkalarının da yardımını almak suretiyle ona büyük bir şerh yazdığı zikredilir. Hanefî fıkıhını Cemâleddin el-Hasîrî'den tefakkuh ettiği ve fetvaya ehil olana kadar Hasîrî'nin derslerine sıkı bir şekilde devam ettiği nakledilir.<sup>14</sup>

Sıbt İbnü'l-Cevzî, el-Muazzam'ın fakihlere Ebu Hanife'nin mezhebini iki öğrencisi İmam Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerinden tecrîd etmelerini emrettiğini, fakihlerin bunu yaparak on ciltlik bir eser meydana getirdiklerini ve onun bu eseri "et-Tezkire" olarak isimlendirdiğini; bu eseri seferde ve hazerde yanından ayırmadığını, daima mütalaa edip her bir cildi ezberlediğini; öyle ki her bir cildin üstüne "İsa b. Ebu Bekir b. Eyyûb bu cildi ezberleyerek bitirdi" diye yazdığını nakleder. Sıbt İbnü'l-Cevzî, el-Muazzam'a "Bu yaptığından dolayı kınanabilirsin, Şam'daki en büyük müderris bile başka bir işi olmadığı halde sadece Kudûrî'yi ezbere biliyor, halbuki sen ülkeyi yönetmekle meşgul olduğun halde on cildin üzerine onları ezberlediğini yazıyorsun öyle mi?" dediğini, el-Muazzam'ın bunun üzerine "İtibar lafızlara değildir, itibar ancak manalaradır; bu on cildin bütün meselelerini bana sorun, eğer cevap vermekte kusur edersem siz haklısınız, aksi takdirde söylediğim şeyin doğruluğunu kabul edin" dediğini aktarmaktadır.<sup>15</sup>

el-Melikü'l-Muazzam, Hafîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Târîhu Bağdâd*'ında Ebu Hanife'nin eleştirildiği bazı rivayetlerin nakledildiğini görünce *es-Sehmü'l-muşîb fi'r-red 'ale'l-Hafîb* adlı bir reddiye telif etmiştir. Babası Sâlim b. Nasrullah'ın el-Melikü'l-Muazzam ve oğlu el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un hizmetinde bulunduğu ve bir müddet Hama ve Maarretünnu'mân kadılığı görevini de yürüttüğü İbn Vâsıl (ö. 697/1298),<sup>16</sup> bir Şâfiî olmasına rağmen, el-Muazzam'ın bu eserinde ele aldığı her meselede Ebu Hanife'ye yönelik eleştirileri en güzel şekilde cevaplandırdığını,

<sup>13</sup> Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) "zâhirü'r-rivâye" diye bilinen ve Hanefî mezhebinin ana kaynaklarını oluşturan altı eserinden biridir. Bk. Yunus Vehbi Yavuz, "el-Câmi'u'l-kebir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 109-110.

<sup>14</sup> Bk. Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Muhammed Yusuf ed-Dakkâk (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 630), 10: 474; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 1434/2013, 22: 285; Zehebî, *Siyer*, 22: 120-122; Kureşî, *el-Cevâhir*, 2: 682.

<sup>15</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 287-288.

<sup>16</sup> Cengiz Tomar, "İbn Vâsıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 438.

daha sonra Hatîb el-Bağdâdî'yi eleştirdiğini, seçtiği ve ele aldığı meselelerde derin fıkıh ve nahiv bilgisini konuşturduğunu, tamamını mütalaa ettiği bu eserin son derece güzel olduğunu belirtir.<sup>17</sup>

Eyyûbî hanedanının tamamı Şâfiî'dir; el-Melikü'l-Muazzam, Eyyûbî hanedanında Şâfiîliği terk ederek Hanefîliğe geçen eden tek kişi olmuş, sadece kendi çocukları bu konuda onu takip etmiştir.<sup>18</sup> Babası el-Melikü'l-Âdil'in onu bu konuda eleştirdiği ve ailesinin tamamı Şafî olduğu halde nasıl Ebu Hanîfe'nin mezhebini seçtiğini sorduğu, bunun üzerine onun babasına şaka yoluyla "Ya Hâvend, sizden birisinin de Müslüman olmasına razı olmaz mısınız?" dediği nakledilmektedir.<sup>19</sup>

el-Muazzam'ın tam olarak ne zaman ve neden Hanefîliğe geçtiğine ya da bu konuda kimden ne kadar etkilendiğine dair kaynaklarda detaylı ve doyurucu bilgilerin bulunmadığını ifade etmek gerekir. Görebildiğimiz kadarıyla kendisinden Hanefî fikhını derinlemesine öğrendiği söylenen Hasîrî, el-Muazzam'ın Hanefîleşmesinde "hoca" sıfatıyla önemli bir etkiye sahip olmuştur.<sup>20</sup> Onun dışında, el-Muazzam'ın "Usulde itikadım Ebu Cafer et-Tahâvî'nin satıra döktükleridir"<sup>21</sup> diyerek itikadî görüşlerini benimsediği Tahâvî'nin (ö. 321/933) Şâfiîlikten Hanefîliğe;<sup>22</sup> dil ve nahiv dersleri aldığı Ebü'l-Yümn el-Kindî'nin Hanbelîlik'ten Hanefîliğe;<sup>23</sup> yakın arkadaşı ve danışmanı pozisyonundaki Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hanbelîlik'ten Hanefîliğe geçmiş kimseler olmaları özellikle dikkat edilmesi gereken bir noktadır. el-Melikü'l-Muazzam'ın Hatîb el-Bağdâdî'ye Ebu Hanîfe'yi savunmak üzere yazmış olduğu reddiyede nahve dair ince meselelere de geniş bir şekilde yer verdiği daha önce zikredilmişti; buradan hareketle dil ve nahiv hocası Ebü'l-Yümn el-Kindî'nin konuları işlerken ele aldığı örnekler ara-

<sup>17</sup> Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim b. Nasrillâh İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb fi ahbâri Benî Eyyûb*, thk. Haseneyn Muhammed Rabî' (b.y.: y.y., ts), 4: 212; Kureşî, *el-Cevâhir*, 2: 682.

<sup>18</sup> İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3: 494.

<sup>19</sup> İbn Vâsıl, *Müferric*, 4: 211; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: 621-630*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1418/1998), 206.

<sup>20</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 285; Zehebî, *Siyer*, 22: 122; Zehebî, *Târîh*: 621-630, 206; Cengiz Kallek, "Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 383; Tomar, "el-Melikü'l-Muazzam", 29: 71.

<sup>21</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 10: 474.

<sup>22</sup> İmam Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden Müzenî'nin yeğeni olan Tahâvî, başlangıçta Şafî iken yirmi yaşlarında Hanefîliğe geçmiştir. Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 385.

<sup>23</sup> Tayyar Altıkulaç, "Ebü'l-Yümn el-Kindî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 351.

sında Hanefî mezhebinin haklılığını ortaya koyanların çokça bulunduğunu tahmin etmek zor olmasa gerekir.

Kanaatimize göre gerek el-Melikü'l-Muazzam'ın gerekse Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin kendisinden ders aldığı Hasîrî, bunların Hanefiliği ilk tercih edişlerinde değil daha iyi kavramalarında bir etki sahibi olmuştur. Zira aslen Buharalı olan, sonradan Şam'a gelen ve Hanefilerin riyasetini elde eden Hasîrî'nin Nûriyye medresesinin tedrisini üstlendiği, şerh ettiği *el-Câmiu'l-kebîr*'i ve başka kitapları el-Muazzam'a okuttuğu, Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye *el-Câmiu's-sağîr* ve *Kudûrî*'yi okuttuğu, el-Muazzam'ın ona hürmet ve ikramda bulunduğu Sıbt İbnü'l-Cevzî tarafından nakledilir; ancak tam olarak ne zaman Dımaşk'a geldiğine dair bir şey zikredilmez.<sup>24</sup> Bazı kaynaklarda ise Hasîrî'nin Nûriyye medresesinin tedrisini 611/1238 yılında üstlendiği zikredilir; bunlardan Zehebî'nin (ö. 748/1348) kullandığı “وسكن دمشق وولي”<sup>25</sup> şeklindeki ifadelerde, 611 tarihinin sadece Nûriyye medresesinin müderrisliğinin üstlenildiği yıl olduğu ve bu tarihin Hasîrî'nin Dımaşk'a yerleştiği tarih olmayabileceği izlenimi ediniliyor; sa da; Ebu Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) kullandığı “قدم دمشق فتولى تدريس النورية”<sup>26</sup> şeklindeki ifade, 611 yılının Hasîrî'nin Dımaşk'a geliş tarihi de olabileceğinin kuvvetle muhtemel olduğunu göstermektedir.<sup>27</sup>

Sıbt İbnü'l-Cevzî, el-Melikü'l-Muazzam'ın 611/1238 yılında “Hanefî mezhebine göre” haccettiğini özellikle zikretmektedir.<sup>28</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, el-Melikü'l-Muazzam'ın kendisinin Kudüs ve Dımaşk Camiindeki meclislerine erkenden katıldığını, hac dönüşünde de Dımaşk Camiindeki meclisine katılınca kendisine onu öven bir kaside okuduğunu, el-Melikü'l-Muazzam'ın bunun üzerine duygulanıp ağladığını zikreder.<sup>29</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin el-Muazzam ile olan irtibatı ve onun üzerindeki etkisiyle ilgili nakledilebilecek, ama bir makalenin sınırlarını aşacağı için burada peşpeşe sıralayamayacağımız pek çok rivayet bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmına daha sonraki başlıklarda değinilecektir.

<sup>24</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, çok büyük rağbet gören vaaz meclislerine Hasîrî'nin de katıldığını özellikle zikreder. Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 359; ayrıca bk. Kureşî, *el-Cevâhir*, 3: 431; İbn Tağrîberdî, *en-Nücum*, 6: 313.

<sup>25</sup> Zehebî, *Siyer*, 23: 54.

<sup>26</sup> Ebü'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman Ebü Şâme el-Makdisî, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravdatayn = Terâcîmü ricâli'l-ğarneyni's-sâdis ve's-sâbi'*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 2. Bs (Beirut: Dârü'l-Cil, 1974), 167.

<sup>27</sup> Son dönemlerde yapılan bazı çalışmalarda da Hasîrî'nin Dımaşk'a geldiği tarihin kesin olarak bilinmediği söylenmekte, ancak Nûriyye medresesinin müderrisliğine 611/1238 yılında getirildiğine de dikkat çekilmektedir. Bk. Yılmaz, *el-Melikü'l-Muazzam*, 47.

<sup>28</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 200.

<sup>29</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 290-292.



Bu rivayet el-Muazzam'ın "en geç" 611 yılında Şâfiî mezhebini terk ederek Hanefî mezhebine geçtiğini göstermektedir. Bununla birlikte, Ebü'l-Yümn el-Uleymî (ö. 926/1522) el-Melikü'l-Muazzam'ın âlim ve fâzıl, mezhebi için mutaassıp bir Hanefî olduğunu ve bu konuda tamamı Şâfiî olan ehl-i beytine muhalefet ettiğini; Kudüs'te kendi zamanında "Bâbu'd-Düveydâriyye" olarak bilinen Mescid-i Aksâ'nın kapısının yanında el-Muazzam'ın kurduğu Hanefî medresesinin bulunduğunu söyler.<sup>30</sup> Medreseyi tanıttığı bölümde ise bu medresenin el-Muazzam'ın vakfı olduğunu, vakıf tarihinin 27 Cemâziyelevvel 606/1209 olduğunu belirtir.<sup>31</sup> Dolayısıyla bu rivayete göre el-Muazzam'ın Hanefî mezhebine geçiş tarihinin 606/1209 yılının başları olabileceği anlaşılmaktadır.

Tam bu noktada Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Dımaşk'a gelişinden ve *el-İntişâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-şahîh* adlı eserini el-Melikü'l-Muazzam'a takdim etme hikayesinden bahsetmek gerekmektedir:

## 2. SIBT İBNÜ'L-CEVZÎ FAKTÖRÜ

581 veya 582 (1186) yılında Bağdat'ta doğup 654/1256 yılında Dımaşk'ta vefat eden Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin tam adı Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî'dir. Meşhur Hanbelî âlimi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) -kızdan- torunudur. Babası vezir Avnuddin Yahya b. Hübeyre'nin kölelerinden Hüsameddin Kızıoğlu'dur. 597/1201 yılında ölene kadar dedesi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin himayesinde Bağdat'ta yetişmiş; ondan ve pek çok kimseden ders alarak birçok ilimle meşgul olup üstün bir seviye elde etmiştir.<sup>32</sup>

701/1302 yılında Baalbek'teki Hanbelîler'in şeyhliğine tayin edilen ve ders okutarak icâzet veren Hanbelî tarihçi Kutbüddin Yûnîni (ö. 726/1326),<sup>33</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin önceden Hanbelî olduğunu, ancak el-Muazzam ile bir araya gelmeleri tekerrür edince el-Muazzam'ın onu cezbederek Hanefî mezhebine geçirdiğini, el-Muazzam'ın Ebu Hanife'nin mezhebinde çok

<sup>30</sup> Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, thk. Adnan Yunus Abdülmecid Ebü Tabbâne (Amman: Mektebetü Dendîs, 1999/1420), 1: 551.

<sup>31</sup> Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Uleymî, *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*, thk. Mahmud Avde el-Kaâbine (Amman: Mektebetü Dendîs, 1999/1420), 2: 89.

<sup>32</sup> Bk. Ebü Şâme el-Makdisî, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravdateyn*, 165; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3: 142; Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b Muhammed b Abdullah el-Yûnîni, *Zeylû Mir'âti'z-zamân* (Haydarabad: Dâiretü'l-Mârifî'l-Osmaniyye, 1374/1954), 1: 39-40; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5: 343; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*: 7: 39.

<sup>33</sup> Bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Yûnîni, Kutbüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 596.



aşırı gittiğini; Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hanefiliğe geçmesinin onu pek çok insanın gözünde alçalttığını ve onu bu yüzden eleştirdiklerini söyler. Yûnînî'nin naklettiği diğer bir hikayeye göre, Sıbt İbnü'l-Cevzî minberdeyken birisi ona “*Büyük bir adam ancak kendisinde görülen bir ayıp nedeniyle terk edilir. Sen İmam Ahmed’de ne gördün de onu terk ettin?*” diye sorunca Sıbt ona susmasını söylemiş; adamın “*Ben susarım, ama sen konuş!*” demesi üzerine Sıbt konuşmak istemiş, ancak konuşamayıp minberden inmiştir. Yûnînî, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin buna rağmen İmam Ahmed’i tazim ettiğini ve kendisine göre Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin sadece görüntüde Hanbelîliği terk ederek Hanefiliğe geçtiğini söyler.<sup>34</sup>

Hanbelî mezhebine olan güçlü bağlılığıyla bilinen Zehebî de (ö. 748/1348) Râfızîlik ve Şiilikle itham ettiği ve daha pek çok konuda eleştirdiği Sıbt İbnü'l-Cevzî'yi sultan ve kadıların Şiileştirdiğini, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hasîrî'den fıkıh okuduğunu ve el-Melikü'l-Muazzam'ın yanında son derece büyük bir itibara sahip olduğunu, önceden Hanbelî iken dünya için Hanefî mezhebine geçtiğini söyler.<sup>35</sup> Leknevî de (ö. 1304/1886) Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hasîrî'ye öğrenci olmak suretiyle fakihleşerek Hanefî olduğunu söyler.<sup>36</sup>

Tarihçi İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) ise Zehebî'yi eleştirerek Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin dünyalık için Hanbelî mezhebini terk edip Hanefî mezhebine geçtiği görüşünün kuvvetli olmadığını, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin babası Hüsamettin Kızıoğlu'nun zaten Hanefî olduğunu, her ne kadar Sıbt İbnü'l-Cevzî Bağdat'ta yetişip dedesi Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin mezhebi üzere eğitilse de özellikle dedesinin vefatını takip eden dönemde fıkhıta derinleştiğinde aslına tabi olup herhangi bir vazife üstlenmeden yıllar öncesinden beri babasının mezhebi olan Hanefiliğe uya geldiğini; Zehebî'nin Hanbelîlere olan bağlılığının onu bu sözleri söylemeye sevk ettiğini belirtir. İbn

<sup>34</sup> Yûnînî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, 1: 41.

<sup>35</sup> Bk. Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-ıtidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmevcud, Abdülfettah Ebû Sünné (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995/1416), 7: 304; Zehebî, *Siyer*, 23: 297; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*: 651-660, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1419/1999), 185; ayrıca bk. Salâhuddin Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dârânî Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1973), 4: 356; Ebü's-Safâ Salâhuddin Halîl b. İzziddin Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 29: 121.

<sup>36</sup> Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye* (Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324), 230.

Tağrıberdî'ye göre Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin bir fakih olarak parlaması henüz Dımaşk'a gelmeden olmuş bir şeydir.<sup>37</sup>

Dünya için ve sadece görüntüde Hanefî olduğu şeklinde özetlenebilecek Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye yönelik eleştirilerin kayda değer olmadığını ifade etmek gerekir. Zira Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin el-Melikü'l-Muazzam'a sunduğu *el-İntişâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-şahîh*<sup>38</sup> adlı eseri üzerinde yapılacak çok hızlı bir göz gezdirme bile onun dünya için ve sadece görüntüde Hanefî olmadığını gösterecektir. Buna ilaveten dünyalık ya da makam-mevki elde etmek için mezhep değiştirmek şart olmadığı gibi, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin biyografisi bunun özellikle onun özelinde hiç böyle olmadığını göstermek için tek başına yeterlidir. Eyyûbî hanedanının neredeyse tamamı Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye hürmette kusur etmediği halde, bunların arasında sadece el-Melikü'l-Muazzam Hanefî'dir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, bir siyâsetnâme niteliğindeki *el-Celisü's-şâlih ve'l-enîsü'n-nâşih*<sup>39</sup> adlı eserini, Cezîre, Urfa, Diyarbakır ve Ahlat gibi pek çok bölgenin hükümdarlığını yapan ve bir Şâfiî olan el-Melikü'l-Eşref Musa'ya (ö. 635/1237) takdim etmek üzere henüz el-Melikü'l-Muazzam hayatta iken yazmış,<sup>40</sup> ancak Şâfiî mezhebine geçmeyi tercih etmemiştir.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, 600 yılının başında Bağdat'tan Şam'a seyahat ettiğini ve bunun ilk yolculuğu olduğunu söyler; ancak Dımaşk'a gitmeden Dakuk, Erbil, Musul, Harran ve Halep'e uğrar. Sıbt gittiği bu yerleri peşpeşe saymakta ve her bir şehirde hadis dinleyip derslere katıldığına dair ifadeler kullanmakta, fakat Dımaşk'a tam olarak ne zaman geldiğini söylememektedir. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin, daha sonra Kudüs'ü ziyaret ederek orada bir müddet kaldığından ve (Dımaşk'taki) Kasyun'a "döndüğünden" ve 603 yılına kadar orada ikamet ederek Halep'e gittiğinden bahsetmesi,<sup>41</sup> Dımaşk'a geliş tarihinin "en geç" 602 yılının başları olabileceğini göstermektedir ki bu tarihler el-Melikü'l-Muazzam'ın da Dımaşk'ta bulunduğu

<sup>37</sup> Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî İbn Tağrıberdî, *el-Menheli's-şâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1427/2006), 12: 232-233.

<sup>38</sup> Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*.

<sup>39</sup> Bk. Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-Celisü's-şâlih ve'l-enîsü'n-nâşih*, thk. Fevâz Sâlih Fevâz (London: Riad el-Rayyes Books, 1989); Hasan Hüseyin Adaloğlu, "Siyâsetnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 306.

<sup>40</sup> Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-Celisü's-şâlih*, 25-28, 33.

<sup>41</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 134-135.

tarihlerdir. 603 yılında Halep'e, 604 yılında hacca giden Sıbt İbnü'l-Cevzî, 605 yılında Dımaşk'a döner.<sup>42</sup>

Kaynaklar onun Dımaşk'a gelmeden önce de meşhur ve etkili bir vaiz olduğunu, Dımaşk da dahil olmak üzere gittiği her yerde toplumun her kesiminden büyük bir itibar ve sevgi gördüğünü göstermektedir. Sâlihler, âlimler, melikler, emirler ve vezirler de bunlar arasındadır; Sıbt İbnü'l-Cevzî bunların düştüğü hataları yüzlerine karşı söyleyebilecek bir nüfuza sahiptir. el-Melikü'l-Muazzam ve kardeşleri ona rağbet edenlerin başında gelmektedir. Cumartesi günleri günün erken saatlerindeki vaazı için insanların vaaz verdiği camide geceledikleri ve tarlalarındaki işlerini öylece bırakıp onun sohbetine gittikleri anlatılır. Öyle ki meşhur İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) Dımaşk'ta vaaz vermek isteyince, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin gölgesinde kalacağı yönünde el-Melikü'l-Eşref tarafından uyarılmış ve vaaz vermekten vaz geçmiştir. el-Melikü'l-Muazzam'ın yanında en büyük mevkiye o sahiptir.<sup>43</sup>

el-Melikü'l-Muazzam ile ilk buluşmaları da el-Melikü'l-Muazzam'ın Nablus'ta bulunduğu ve Haçlılara karşı hazırlık yaptığı 607 yılında, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Dımaşk Camiinde o güne kadar görülmemiş büyük bir kalabalığa cihat çağrısı yapması, bu çağrının geniş bir yankı bulması, kendisinin de dahil olduğu büyük sayıda insanın Nablus'a cihada katılmak üzere gitmeleri, el-Melikü'l-Muazzam'ın bundan ve bunun sonucunda elde edilen zaferden oldukça fazla etkilenmesi suretiyle olmuştur.<sup>44</sup> Nablus gazası, Sıbt İbnü'l-Cevzî ile el-Melikü'l-Muazzam arasındaki muhabbet ve dostluğa zemin hazırlamış, bundan sonraki süreçte daha sık bir araya gelmelerine vesile olmuş, Sıbt İbnü'l-Cevzî 609 yılındaki Kahire yolculuğunda el-Melikü'l-Muazzam'a arkadaşlık etmiştir.<sup>45</sup>

607 yılında el-Melikü'l-Muazzam ile üzerinde çok büyük bir etki bırakarak buluşma fırsatı bulan ve 609 yılındaki Kahire yolculuğunda ona arkadaşlık eden Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin, el-Melikü'l-Muazzam'ın 611 yılında Hanefî mezhebi esaslarına göre haccettiğine dair nakline daha önce yer vermiştik.

Sıbt İbnü'l-Cevzî, el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefî mezhebine temesük ve tenessükünü izhar ettiğinin ülkenin dört bir yanında kadırlara ve

<sup>42</sup> Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 149, 157, 165.

<sup>43</sup> Bk. Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 135; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3: 142; Yûnîni, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, 1: 40, 43; Zehebî, *Siyer*, 23: 296-297; Zehebî, *Târîh*: 651-660, 184-185; Safedî, *el-Vâfi*, 29: 122; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5: 343; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûm*, 7: 39.

<sup>44</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 172-173.

<sup>45</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 191.

halka duyurulmasının kendisini “el-Melikü'l-Muazzam için” *el-İntişâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-şahîh* adlı eseri telif etme hususunda “cüretlendirdiğini” ifade eder. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin bunu yaparken hem el-Melikü'l-Muazzam'ın hem de babası el-Melikü'l-Âdil'in iktidarı için dua etmesi, eserin el-Melikü'l-Muazzam'ın babasının naibi olduğu dönemde yazıldığını göstermektedir.<sup>46</sup> Haccın yapıldığı Zilhicce ayının hicrî takvimin 12. ayı olduğu ve el-Melikü'l-Muazzam'ın 611 yılında Hanefî mezhebine göre hac yaptığı dikkate alındığında, eserin telif edildiği tarihin “en geç” 612 yılı olma ihtimali kuvvetlenir.

Kanaatimize göre, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin eserin girişinde kullandığı ve bir önceki paragrafta değindiğimiz ifadeleri ile el-Melikü'l-Muazzam'ın 606 yılında Kudüs'te bir Hanefî medresesi vakfettiğine dair rivayet; duyulmasından yıllar önce el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefî mezhebine geçmiş olabileceğini, hele hele bu mezhebe yönelik sempatisinin daha da önce başladığını göstermektedir. Eserin yazıldığı kesin tarihin ne olduğu meselesi bir tarafa, buluştukları ilk tarih olan 607 yılından beri el-Melikü'l-Muazzam'ın Sıbt İbnü'l-Cevzî ile Hanefî ve Şafîî mezheplerinin artı ve eksilerini -yani eserin içeriğinde yer alan meseleleri- müzakere ettikleri anlaşılmaktadır.

Telif edilmesinden önceki dönemde Sıbt İbnü'l-Cevzî ile el-Melikü'l-Muazzam arasındaki görüşmelerin içeriği hakkında fikir veren ve telif edildikten sonraki dönemde el-Melikü'l-Muazzam'ın icraatlarına bizatihi yön verdiğini düşündüğümüz bu eserin, el-Melikü'l-Muazzam'ın -mutaassıp bir Hanefî oluşunda büyük bir payının olduğunu düşünüyoruz. Şimdi ilk önce bu eserin içeriğine, daha sonra ise el-Melikü'l-Muazzam'ın taassup olarak yorumlanan/yorumlanabilecek bazı uygulamalarına yer vermek suretiyle bu iddiamızı ispat etmeye çalışalım. Eserin içeriğine yönelik bu analiz, el-Melikü'l-Muazzam'ın “neden” ve “niçin” Hanefî mezhebine geçtiğine dair de kuvvetli veriler sağlayacaktır ki görebildiğimiz kadarıyla Şafîî bir hanedana mensup bu hükümdarın neden ve niçin Hanefî mezhebine geçmiş olabileceğine dair herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

### 3. EL-İNTİŞÂR VE'T-TERCÎH Lİ'L-MEZHEBİ'S-SAHÎH'İN MUHTEVASI

Eserin şerh ve tatbikini yapan, kendisi de sıkı bir Hanefî olan ve kimilerince mezhep taassubuyla eleştirilen Zâhid Kevserî,<sup>47</sup> belli bir mezhebin

<sup>46</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 7.

<sup>47</sup> Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Zâhid Kevserî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul:

neden tercih edilmesi gerektiğine dair pek çok eserin kaleme alındığını, bunun normal bir şey olduğunu, ancak taassuba saparak bunu kendi imamı dışındaki imamlara dil uzatmaya vardırmanın doğru olmadığını ifade ettikten sonra, Sibt İbnü'l-Cevzî'nin bu eserinde kışkırtıcı olmayan arı bir ilmî yol izlediğini belirtir.<sup>48</sup>

Eserinin mukaddimesinde Sibt İbnü'l-Cevzî'nin hamdettiği şeylerden birisi de “Allah'ın bizi Hanîf dini ile menhec olarak en açık ve yol olarak en doğru olan Hanefi mezhebine hidayet etmiş olmasıdır.”<sup>49</sup> “... وهدانا للدين وهدانا للمذهب الحنفي...” ifadelerinde *Hanîfi* ve *Hanefi* kelimelerini peşpeşe kullanarak iştikak sanatı yapan Sibt İbnü'l-Cevzî, Hanefi mezhebini doğruluk bakımından Hanif dinine benzetir. Burada, kendisine neden Şafililiği terk ederek Hanefi mezhebine geçtiğini soran babasına el-Melikü'l-Muazzam'ın şaka yoluyla “Ya Hâvend, sizden birisinin müslüman olmasına razı olmaz mısınız?”<sup>50</sup> dediğini de hatırlamak gerekir.

Sibt, eserin birinci babında, Ebu Hanife'ye yapılan övgülere, onun sika olarak kabul edildiğine ve ondan rivayette bulunulduğuna dair nakiller yapar.<sup>51</sup> İkinci babda, Ebu Hanife'ye yöneltilen bazı eleştiriler kısaca cevaplandırılır.<sup>52</sup> Üçüncü babda Ebu Hanife hakkındaki bazı menkıbeler zikredilir.<sup>53</sup> Dördüncü babda Ebu Hanife'nin bazı sahâbîleri gördüğü ve bunlardan rivayetler yaptığı zikredilir<sup>54</sup> ki kanaatimizce bu konu üzerinde nispeten daha fazla durulması, bunun diğer büyük mezhep imamların sahip olmadığı bir ayrıcalık olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Sibt, bundan sonra gelen beşinci babda Ebu Hanife'nin diğer imamlardan daha önce yaşamasının bir üstünlük olduğunu açıkça ifade etmekte ve öncekilerin sonrakilerden daha meziyetli olduğunu dair birtakım sübjektif nakli ve akli deliller zikrederek bunları tartışmaktadır.<sup>55</sup> Altıncı babda aynı bağlamda şeyler söyleyerek Ebu Hanife'nin üstünlüğünün İmam Şafii gibileri tarafından itiraf edilmesinin sebebinin onun fıkhı ve ilminden başka bir şey olmadığını; kendisi üstün olanın mezhebinin de üstün olacağını ifade eder. Hanefi mezhebinin diğer mezheplerden üstün olduğunu gös-

TDV Yayınları, 2013), 44: 78-79; Ebubekir Sifil, “Zâhid Kevserî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44: 81.

<sup>48</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 3.

<sup>49</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 7.

<sup>50</sup> İbn Vâsıl, *Müferric*, 4: 211; Zehebî, *Târîh*: 621-630, 206.

<sup>51</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 8-10.

<sup>52</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 10-12.

<sup>53</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 12-13.

<sup>54</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 13-18.

<sup>55</sup> Sibt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 19-20.

teren şeylerden birisi -ve makalemiz açısından en önemlisi- ise Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye göre insanların Hanefî mezhebiyle amel etmesinin bir "zorunluluk" oluşudur ki yedinci bab buna ayrılmıştır. Sıbt, sekizinci babın Ebu Hanife'nin Kitabı ve sahih sünnete uyduğuna, diğerlerinin ise bu ikisine muhalefet etmesine dair olduğunu ifade eder.<sup>56</sup>

Sıbt, yedinci baba "Ebu Hanife'nin mezhebini seçmek devlet başkanı için daha ihtiyatlıdır ve ümmetten daha çok sıkıntıyı giderir" şeklinde bir başlık seçtikten sonra konuyu ikiye bölerek ilk önce Hanefî mezhebinin "vilayet için daha uygun olduğuna" daha sonra ise "ümmetten daha çok sıkıntıyı giderdiğine" dair örnekler zikreder. Burada dikkati çeken husus fıkıh eserlerindeki genel teamülün aksine yönetime dair konuların taharet, namaz ve oruç gibi konulardan daha önce ele alınmasıdır.<sup>57</sup>

Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hanefî mezhebinin vilayet için daha uygun olduğuna dair seçtiği bütün örnekler Hanefî mezhebinde diğer mezheplerin aksine devlet başkanına daha geniş yetkiler tanındığına dairdir. Sıbt bunu gösteren pek çok meselenin bulunduğunu söyleyerek bunlardan sadece dokuzunu zikretmekle yetinir:

İlk örnek haraç arazilerine dairdir. Sıbt, haraç arazisine sahip bir kimsenin araziyi işlemekten aciz kalıp vergisini ödeyememesi durumunda Ebu Hanife'ye göre devlet başkanının bu araziyi kiralayarak haracını kiradan alma, araziyi kiralayacak kimse bulamadığında da araziyi satarak haracı satış bedelinden tahsil etme yetkisine sahip olduğunu; diğer mezheplerin devlet başkanına bu yetkiyi vermediğini söyler.<sup>58</sup>

İkinci örnek gayrimüslimlerden kahr ve galebe yoluyla fethedilerek alınan topraklara dairdir. Sıbt, Hanefî mezhebine göre devlet başkanının toprakları gayrimüslim sahiplerinin ellerinde bırakarak onlara lütufta bulunabileceğini, onları cizyeden muaf tutabileceğini ve razı olsunlar ya da olmasınlar arazileri gaziler arasında paylaştırmamanın caiz olduğunu; Ebu Hanife'ye muhalefet edenlerin ise gazilerin rızasını şart koştuklarını ya da arazilerin onlar arasında paylaşılması gerektiği görüşünde olduklarını belirtir.<sup>59</sup>

Üçüncü örnek selebe dairdir. Sıbt, kafir bir maktulün selebinin ancak

<sup>56</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 20-21.

<sup>57</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 21-23.

<sup>58</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 21; ayrıca bk. Murat Karacan, *Hanefî ve Şafî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri (Tuhfetü't-Türk Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakaf Üniversitesi, 2013), 106-111.

<sup>59</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 21; ayrıca bk. Karacan, *Devlet Başkanının Yetkileri*, 99-106.

devlet başkanının “Öldürülen kişinin selebi öldürene aittir” demesi halinde katile ait olacağını; Ebu Hanîfe’nin dışındakilerin ise devlet başkanının iznine gerek duyulmaksızın selebin katile ait olduğu görüşünde olduklarını söyler.<sup>60</sup>

Dördüncü örnekte, cinayet işleyen birisinin devlet başkanı tarafından verilen tazir cezası sonucunda ölmesi halinde Ebu Hanife’ye göre devlet başkanının herhangi bir tazminat ödemekle yükümlü olmadığı, diğerlerinin ise tazminatı gerekli gördüğü işlenir.<sup>61</sup>

Beşinci örnek, Ebu Hanife’ye göre devlet başkanının izni olmaksızın ölü bir araziyi ihya edenin ona malik olamayacağı; diğerlerine göre malik olup devlet başkanının izni gerekmediği yönündedir.<sup>62</sup>

Altıncı örnek suç işleyen köleyi kimin cezalandırabileceği ile ilgilidir. Ebu Hanife’ye göre zina eden, içki içen ya da hırsızlık yapan bir köleye suçun sabit olması halinde efendisi değil sadece devlet başkanı had uygulayabilir. Diğerleri ise efendinin had cezası uygulayabileceği ve devlet başkanının iznine ihtiyacı olmadığı görüşündedirler.<sup>63</sup>

Yedinci örnekte Hanefilerden sâime mallarının zekatını fakirlere veren birisinden devlet başkanının ikinci kez vergi alabileceği; diğer imamların bunun aksini savunduğu söylenir.<sup>64</sup>

Sekizinci örnek, devlet başkanının bir lakîti amden öldüren kişiye kısas uygulama yetkisinin bulunduğunu; diğer mezheplerin bunu kabul etmediğini öngörür.<sup>65</sup>

Dokuzuncu örnek Ebu Hanife’ye göre bir cenazede veli ve sultanın aynı anda bulunması durumunda sultanın evla olduğu; diğerlerine göre velinin evla olduğuna dairdir.<sup>66</sup>

Devlet başkanının otorite ve yetkisine dair bu örneklerin tamamında Ebu Hanife’nin devlet başkanının otorite ve yetkisini geniş tuttuğu; “diğerlerinin” ise daralttığı görülmektedir.

Yedinci babın ikinci konusu Ebu Hanife’nin mezhebinin ümmetten daha çok sıkıntıyı giderdiğine dair örnekleri kapsar. Sıbt, temizlikle ilgili yedi, hacla ilgili bir, alışverişle ilgili üç örnek zikrederek bunların hepsinde

<sup>60</sup> Sıbt İbnü’l-Cevzî, *el-İntişâr*, 21.

<sup>61</sup> Sıbt İbnü’l-Cevzî, *el-İntişâr*, 21; ayrıca bk. Karacan, *Devlet Başkanının Yetkileri*, 82-88.

<sup>62</sup> Sıbt İbnü’l-Cevzî, *el-İntişâr*, 21; ayrıca bk. Karacan, *Devlet Başkanının Yetkileri*, 94-99.

<sup>63</sup> Sıbt İbnü’l-Cevzî, *el-İntişâr*, 21-22; ayrıca bk. Karacan, *Devlet Başkanının Yetkileri*, 76-82.

<sup>64</sup> Sıbt İbnü’l-Cevzî, *el-İntişâr*, 22; ayrıca bk. Karacan, *Devlet Başkanının Yetkileri*, 88-93.

<sup>65</sup> Sıbt İbnü’l-Cevzî, *el-İntişâr*, 22.

<sup>66</sup> Sıbt İbnü’l-Cevzî, *el-İntişâr*, 22.



İmam Şafii'nin insanları sıkıntıya sokan hükümler verdiğini, Hanefilerin kolaylaştırıcı hükümleri benimsediği bu tür konularda insanların İmam Şafii'nin caiz görmediği bu yaygın şeylerden kaçınmasının nadiren mümkün olduğunu, meşakkat ve sıkıntı ortaya çıkaracağını belirterek "Sizi O seçti ve din hususunda üzerinize hiçbir zorluk yükledi." (el-Hac 22/78) ayetini zikreder.<sup>67</sup>

Sekizinci bab Ebu Hanife'nin Kitap ve sahih Sünnet'e uyduğu, gayrının ise bunlara muhalefet ettiğine dairdir. Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye göre bu da Ebu Hanife'nin mezhebinin tercih edilmesini gerektiren sebeplerdendir.<sup>68</sup>

Sıbt İbnü'l-Cevzî, ilk önce Ebu Hanife'nin Kuran ayetlerine uygun görüşler benimsediğine dair 11 örnek zikreder ve ilgili ayetleri sıralayarak bu örneklerden ikisinde "Ebu Hanife dışındakilerin", dokuzunda ise sadece İmam Şafii'nin Kitâb'a muhalefet ettiğini söyler.<sup>69</sup>

Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebu Hanife'nin Sünnet'e uygun görüş belirttiğine dair 50 mesele ele alır. Sıbt İbnü'l-Cevzî, İmam Ahmed'in Ebu Hanife ile aynı görüşte olduğunu belirttiği 4 mesele ile birlikte toplam 26 meselede sadece İmam Şafii'yi; 7 meselede sadece İmam Ahmed'i; 2 meselede sadece İmam Mâlik'i; 6 meselede İmam Şafii ile beraber İmam Ahmed'i; 1 meselede İmam Malik'in de Ebu Hanife ile aynı görüşte olduğunu belirterek İmam Şafii ile beraber İmam Ahmed'i; 1 meselede İmam Şafii ile birlikte İmam Mâlik'i; 1 meselede her üç imamı eleştirmekte; 6 meselede ise belirli bir muhatap zikretmeksizin Ebu Hanife'nin ve muhaliflerin görüşünü zikretmektedir. Sıbt İbnü'l-Cevzî, fıkhnın neredeyse bütün bablarına yayılan bu meselelerin bir örneklemeden ibaret olduğunu ifade ederek diğer mezheplerde Sünnet'e muhalefetin bu meselelerle sınırlı olmadığını da özellikle vurgular.<sup>70</sup>

Genel toplama bakıldığında, eleştirilerden en çok nasibini alan mezhebin el-Melikü'l-Muazzam'ın eski mezhebi olan Şâfiîlik olduğu görülür. Tespit edilmesi gereken ikinci nokta "Ebu Hanife merkezli" bir Hanefilik anlayışının ortaya konulmasıdır. Üzerinde durulması gereken üçüncü husus ise Hanefi mezhebinde devlet başkanının sahip olduğu geniş yetkilerin, içinde bulunduğu siyasi ve konjonktürel ortamda el-Melikü'l-Muazzam'ın elini güçlendiriyor olmasıdır.

<sup>67</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 22-23.

<sup>68</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 23.

<sup>69</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 23.

<sup>70</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *el-İntişâr*, 24-37.

#### 4. EL-MUAZZAM'IN MEZHEP TAASSUBU

el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefiliğe geçmesinde kendisinden önceki meliklerin yaşadığı tecrübelerin ve ortaya çıkan bazı sıkıntıların Şafii mezhebiyle çözülememesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Şafii mezhebi yukarıda da bir kısmı zikredilen bazı meselelerde tabiri caizse devlet başkanının elini kolunu bağlamakta ya da hareket alanını daraltabilmektedir.

Nitekim el-Melikü'l-Muazzam'ın amcası Selahaddin-i Eyyübî'nin yaşadığı acı tecrübelerden birisi de bu yöndedir. Selahaddin-i Eyyübî hicrî 587 yılında Ebu Hâmid Muhammed b. Abdullah b. İbn Ebî Asrûn'u Dımaşk kadılığından azleder. Bu kadı'nın eline Haçlıların büyüklerinden bir esir geçmiş, Selahaddin-i Eyyübî bu esiri kendisi için önemli bazı Müslüman esirler karşılığında fidye olarak vermek için kadıdan talep etmiş, fakat kadı talebi reddetmiş, Selahaddin-i Eyyübî bunun üzerine kadıya para bile teklif ettiği halde yine de reddedilmiştir. Kadı'nın elindeki bu esiri daha sonra Haçlılara satması, Selahaddin-i Eyyübî'nin ona çok kızmasına ve onu kadılıktan azlederek huzuruna bile girmekten menetmesine sebep olmuştur.<sup>71</sup>

Haçlılar'ın Eyyubilerin hâkim olduğu topraklara sürekli olarak seferler düzenlemesi, el-Melikü'l-Muazzam'ın omuzundaki yükü artırıyor ve bazı ek vergiler koymasına yol açıyordu. Nitekim Zehebî, el-Melikü'l-Muazzam'ın Haçlıların baskısı sebebiyle zulmettiğini ve adaletsiz davranarak müsâdereye başvurduğunu söyler.<sup>72</sup> Hicrî 616 yılında Dimyat şehri Haçlılar tarafından ele geçirilince, el-Melikü'l-Muazzam Dımaşk'ta bulunan Sıbt İbnü'l-Cevzî'ye bir mektup yazarak insanları cihada teşvik etmesini ve mülklerini korumak isteyen küçük-büyük her Dımaşklî'nin bu cihada katılmasını istemişti. Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Dımaşk camiinde el-Melikü'l-Muazzam'ın mektubunu okuması üzerine bu çağrıya olumlu cevap veren Dımaşklılar'ın daha sonra cihada katılmaktan vazgeçerek sözlerinden dönmeleri, el-Melikü'l-Muazzam'ın Dımaşklılar'ın mallarının sekizde birine veya beşte birine el koymasına sebep oldu.<sup>73</sup>

“Bir malı, sahibinin mülkiyetinden zorla çıkarıp, karşılıksız olarak devletin mülkü haline getirmek”<sup>74</sup> şeklinde tarif edilen müsâdere, gerek

<sup>71</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*: 21: 389.

<sup>72</sup> Zehebî, *Târîh*: 621-630, 204.

<sup>73</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 22: 239.

<sup>74</sup> Hamîd Muhammed Kamâtî, *el-Ukûbâtü'l-mâliyye beyne'sher'ati ve'l-kânûn* (Bingazi, 1395), 83; Hüseyin Esen, “İslam Hukuku Açısından Müsâdere”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2002): 193.

bir tedbir gerekse bir ceza olarak uygulanabilmekte<sup>75</sup> ve müsâderede özel malların tamamına ya da bir kısmına el konulabilmektedir.<sup>76</sup> Nitekim Hanefilerden Şeybânî (ö. 189/805), ordunun savaş masraflarının beytülmalde karşılanması gerektiğini, ancak beytülmalde yeterli (سعة) kaynak bulunmadığında devlet başkanının savaş masraflarını “halka” (الناس) yükleyebileceğini söylerken,<sup>77</sup> Şâfîiler'den Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ifadelerinden savaş masraflarının “zenginlere” yüklenebilmesi için “beytülmalin boşalmış olması” (خلو) gibi daha ağır şartların gerektiği ve/veya devlet başkanının elinin Hanefilerdeki kadar rahat olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>78</sup> Nitekim Sıbt İbnü'l-Cevzî ile benzer meselelerde karşılaştırmalar yaparak Hanefî mezhebinin devlet idaresi için Şafîî mezhebinden daha uygun olduğu fikrini savunan Tarsûsî de (ö. 758/1357) devlet hazinesinin yetersiz kalması durumunda Ebu Hanîfe'ye göre devlet başkanının zenginlerden rızaları dışında da olsa mal alma yetkisine sahip olduğunu, İmam Şafîî'nin ise böyle bir yetkiyi devlet başkanına tanımadığını ifade etmektedir.<sup>79</sup> Kanaatimizce el-Melikü'l-Muazzam'ın bir hükümdar olarak sırtını Hanefî mezhebine dayaması ve kullandığı geniş yetkilerin de birilerinin canını bir şekilde yakmış olması onun mutaassıp bir Hanefî olarak lanse edilmesiyle sonuçlanmış olabilir.

el-Melikü'l-Muazzam'ın mezhep taassubuna yorulması mümkün olan meselelerden birisi de “içki”dir. Zehebî (ö. 748/1348), Dımaşklı olan ve el-Melikü'l-Muazzam ile aynı dönemde yaşayan Hanbelî hadis âlimi Ziyâeddin el-Makdisî'nin (ö. 643/1245) onun hakkında “el-Muazzam cesurdu; fakihti, müskir içer, içilmesine cevaz verir, hatta müskir içmeyenlere içmeleri için çok atâlar verirdi; Şam topraklarında çok zulüm tesis etti, Beytül-Makdis'in ve başka kalelerin yıkılmasını emretti.”<sup>80</sup> dediğini nakle-

<sup>75</sup> Bk. Esen, “İslam Hukuku Açısından Müsâdere”, 193.

<sup>76</sup> Cengiz Tomar, “Müsâdere”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 65.

<sup>77</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*, thk. Ebu Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfîî (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997), 1: 99.

<sup>78</sup> Bk. İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf Cüveynî, *el-Gıyâşî = Gıyâşü'l-ümem fi iltiyâşî'z-zulem*, thk. Abdülazim ed-Dîb (Katar: el-Mektebâtü'l-Kübrâ, 1980/1401 ), 257-267.

<sup>79</sup> Bk. Ebû İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed et-Tarsûsî, *Tuhfetü't-Türk fî mâ yecübü en yu'mele fi'l-mülk*, thk. Rıdvan es-Seyyid (Beyrut: Merkezü İbnü'l-Ezrak li-dirâsati't-türâsi's-siyâsi, 1432/2012), 77, 145-146; Karacan, *Devlet Başkanının Yetkileri*, 91-93.

<sup>80</sup> Bk. Zehebî, *Târîh*: 621-630, 205; Zehebî, *Siyer*, 22: 121.

derken, kendisi el-Muazzam hakkında “İçkileri idare etti”<sup>81</sup> (أدار الخمر) ifadesini kullanır.

Bununla birlikte Safedî'nin (ö. 764/1363) naklettiği bir bilgi el-Melikü'l-Muazzam'ın aslında ne içtiğiyle ilgili önemli ipuçları barındırmaktadır. Buna göre “el-Muazzam'ın âdeti geceyi üçe bölmektir: Gecenin ilk kısmında içer ve kendisiyle baş başa kalır; ikinci kısmında uyur, üçüncü kısmında hamama girer, namaz kılar ve mütalaa ederdi”.<sup>82</sup>

el-Melikü'l-Muazzam'ın bir âlim, fakih ve devlet adamı oluşu ile gecenin son bölümünde ibadet ve ilimle iştigal edebilmesi, onun içtiği şeyin, haramlığında ittifak edilen “şarap” olma ihtimalini gerçekten zayıflatmakta ve sadece Hanefilerin meşru gördüğü diğer içki türlerinden olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Nitekim fakihler hamrın (şarap) tanımında ihtilaf etmişler; çoğunluk, neden imal edildiğine bakmaksızın çoğu sarhoş eden her içeceğin hamr olduğunu savunurken Hanefiler sadece “üzüm suyundan” yapılan içkileri hamrın şümülüne dahil etmiş; Ebu Yusuf ve Şeybânî, üzüm suyunun, hiç ateşle kaynatılmadan veya ısıtılmadan, bekletilmek suretiyle kendi kendine mayalanıp sertleşip kabarmasını sarhoş edicilik özelliğini kazanmış olduğunun anlaşılması için yeterli görmüş; Ebu Hanîfe ise İmâmeyn'in zikrettiği bu hususlara “ilaveten” üzüm suyunun kaynamasının durarak “köpük atmasını” sarhoş edicilik özelliğini tam manada kazanması -yani hamr olması- için gerekli görmüştür.<sup>83</sup>

Hamrın azını ya da çoğunu içmenin haram olduğu, haramlığını inkâr edenin kafir olacağı ve alınıp satılamayacağı gibi meseleler üzerinde Hanefiler ile diğerleri arasında görüş birliği bulunmaktadır. Bunun yanında, hamrın dışında kalan “sarhoş edici” içki türlerinden “bazılarının”, eğlence ve zevk için değil de hazmı kolaylaştırmak, tedavi ve “tâat için vücuda güç kazandırmak” gibi maksatlarla “sarhoş olmayacak miktarda” içilmesi ve alınıp satılması Ebu Hanife -ve Ebu Yusuf- tarafından caiz görülmüştür.<sup>84</sup>

<sup>81</sup> Zehebî, *Târîh*: 621-630, 204.

<sup>82</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 23: 169.

<sup>83</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsûf* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993), 24: 13; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertibi's-şerâ'î*, thk. Ali Muhammed Muavvaz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd, 2. Baskı (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 6: 406, 415; Abdülaziz Bayındır, “İslâm Açısından Sarhoş Edici İçkiler”, *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 4/3 (1980): 5-6; Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996), 6: 152; Salim Özer, “İçkinin Yasaklanmasında Fukahanın Esas Aldığı Ölçüler”, *Bilimname* 8/18 (2010): 62.

<sup>84</sup> Mezkur görüşün delilleri ve detaylı bilgi için bk. Serahsî, *el-Mebsûf*, 24: 2-17; Kâsânî, *Bedâ'î*,

Görüldüğü üzere el-Melikü'l-Muazzam'ın bazıları tarafından hamr içmekle ve hamrları idare etmekle itham edilmesi sadece çoğunluğun bu konudaki görüşünü yansıtmakta, Ebu Hanife'nin -ve Ebu Yusuf'un- görüşlerini dikkate almamaktadır. Gerek el-Melikü'l-Muazzam'ın gerekse Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin Hanefilik anlayışında daima ya da çoğu zaman Ebu Hanife'nin görüşlerinin tercih edildiği anlaşılmaktadır; el-Melikü'l-Muazzam'ın sadece Ebu Hanife'nin görüşlerinden oluşan on ciltlik eseri yanından hiç ayırmaması ve ezberlemesinin yanında, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin el-Melikü'l-Muazzam için yazdığı el-İntişâr adlı eserindeki Ebu Hanife vurgusu da bunu göstermektedir. Bu meselede de Ebu Hanife'nin görüşünü tercih etmeyi taassuba yormanın ne kadar doğru olduğu tartışılabilir. Buna rağmen, el-Melikü'l-Muazzam'ın ihtiyatlı davranmayı terk ederek tabiri caizse “düzenli olarak” içmesi ve Hanefilerin caiz gördüğü içki türlerinin içilmesine ya da alınıp satılmasına izin verip göz yummasının bir mezhep taassubu olarak algılanmış olması mümkündür.

Şâfiî mezhebine mensup bir tarihçi olan İbn Vâsıl (ö. 697/1298), el-Melikü'l-Muazzam'ın Ebu Hanife'nin mezhebi için aşırı taassup gösterdiğini söylerken birkaç hususu bir arada zikreder: Neden Şafii mezhebinden Hanefi mezhebine geçtiğini soran babasına karşı el-Melikü'l-Muazzam'ın kullandığı “Ya Hâvend, sizden birisinin de Müslüman olmasına razı olmaz mısınız?” şeklindeki ifadenin şaka olduğu İbn Vâsıl tarafından belirtilse de bu sözün el-Melikü'l-Muazzam'ın bir Ebu Hanife mutaassıbı olarak görülmesinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. el-Melikü'l-Muazzam'ın, Şâfiî olan el-Aksâ hatibini azlederek onun yerine Harem-i Şerif'in kapısındaki Hanefi Emcediyye medresesinde müderrislik yapan ve fıkhıta mütemeyyiz olan Şehabeddin adlı bir Hanefi'yi ataması; Kubbetü's-Sahre'nin imamlığını Şafiilere bırakması, ancak Harem-i Şerif'teki müezzinlere namazların tekbirlerini sadece Mescid-i Aksâ'nın Hanefi imamının arkasında getirmelerini emretmesi ve bir defasında müezzinlerin Kubbetü's-Sahre'nin Şafii imamının arkasında müezzinlik yaptıklarını duyunca bunu şiddetli bir şekilde kınaması; Harem-i Şerif'te kıraat-i seb'a tedrisi için bir kubbe yaptırarak büyük miktarda mal vakfetmesi, ancak vakıf şartnamesine sadece Hanefilik için harcama yapılabileceğine dair bir şart koydurması; İbn Vâsıl'ın el-Muazzam'ın mutaassıp bir Hanefi olduğunu söyledikten sonra zikrettiği hususlardır.<sup>85</sup>

6: 415-416, 425-426, 428-429, 437, 455-458, 471-475; Bayındır, “İslâm Açısından Sarhoş Edici İçkiler”, 6-12; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, 6: 154-155; Özer, “İçkinin Yasaklanmasında Fukahanın Esas Aldığı Ölçüler”, 70-91.

<sup>85</sup> İbn Vâsıl, *Müferric*, 4: 211.

el-Melikü'l-Muazzam'ın mezhep taassubuna yorulabilecek ve Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin *el-İntişâr* adlı eserinin- onun siyasetine bizatihi yön verdiği gösteren en somut veri belki de el-Muazzam döneminde Dımaşk'ta kurulan medreselerdir. Nitekim konuyla ilgili bir çalışması bulunan Yılmaz, el-Muazzam döneminde Dımaşk'ta kurulan medreselerin dördünün Hanefî, ikisinin Hanbelî mezhebine ait olduğu ve onun döneminde hiçbir Şafîî medresesi kurulmadığı tespitini yapar. Şafiilerin yeni kurulan medreselerde kendine yer bulamaması, sadece el-Melikü'l-Muazzam dönemine özgü ve Eyyûbîler'in hiçbir döneminde karşılaşılması düşünülemeyecek bir olgudur.<sup>86</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin *el-İntişâr* adlı eserinde en çok Şafiilerin görüşlerini eleştirmesi ile el-Muazzam'ın Şâfiîler'e karşı takındığı bu tavır tesadüf olmasa gerekir.

el-Muazzam'ın bu tavrında, problem yaşadığı bazı Şafiilerin de etkili olduğu anlaşılmaktadır ki bunlardan birisi de Ebu Mansûr İbn Asâkir ed-Dımaşkî'dir (ö. 620/1123). Kendi zamanında "Şâfiyye'nin şeyhi"<sup>87</sup> olarak tanınan İbn Asâkir, Dımaşk'taki Cârûhiyye ve Kudüs'teki Salâhiyye (Nâsriyye) medreselerinde ders vermiştir. el-Melikü'l-Âdil ona "Şam Nizamıyesi" olarak anılan Takaviyye medresesini de vermiştir. Tüm ısrarlarına rağmen İbn Asâkir'in Şam kadılığını kabul etmemesi el-Melikü'l-Âdil'i çok rahatsız etmiş, ancak o yapılmasını emrettiği meşhur medresesini (el-Medresetü'l-Âdiliyye) yine de İbn Asâkir'e vermeye karar vermişti. el-Melikü'l-Âdil medrese tamamlanmadan vefat etti ve Dımaşk'ın kontrolü tamamen el-Muazzam'ın eline geçti. el-Muazzam'ın bir Hanefî olarak vergiler ve içkiler konusunda benimsediği -daha önce deendiğimiz- yeni siyaset İbn Asâkir tarafından eleştirilince, el-Muazzam yeni tamamlanan Âdiliyye medresesini ona vermekten vazgeçtiği gibi Dımaşk'taki Takaviyye ve Kudüs'teki Salâhiyye medreselerini de onun elinden aldı. İbn Asâkir'in elinde giderlerinin karşılanmasında sıkıntı yaşanan Cârûhiyye'den başka bir medrese kalmadı.<sup>88</sup>

## SONUÇ

Bilinçli bir şekilde mezhep değiştirmenin sadece bir ya da birkaç sebebe bağlanması mümkün ve doğru değildir. el-Melikü'l-Muazzam'ın Hanefîleşmesinin de bir geçişle başlayıp biten bir olay olarak değil bir sü-

<sup>86</sup> Bk. Yılmaz, *el-Melikü'l-Muazzam*, 37-38, 63-85.

<sup>87</sup> Ebû Şâme el-Makdisî, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravdateyn*, 136; Zehebî, *Târîh*: 611-620, 503.

<sup>88</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, 1434/2013, 22: 268; Ebû Şâme el-Makdisî, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravdateyn*, 137-138; Zehebî, *Siyer*, 1417/1996, 22: 187-188; Zehebî, *Târîh*: 611-620, 501-503; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 5: 121-122.

reç olarak değerlendirilmesi gerekir. Bu açıdan mezhep değiştirme bir taraftan yaşanan deneyimlerin ve zihinsel gelgitlerin bir sonucuyken diğer taraftan yönü her zaman belirlenemeyen bir değişim ve gelişim sürecinin de başlangıcıdır.

el-Muazzam'ın Hanefî mezhebine meylenmesinde bireysel tercihlerinin bu mezheple daha çok uyuşması etkili olduğu gibi; Eyyûbî hanedanının tâbi olduğu Şafîî mezhebinin toplumsal, ekonomik ve siyasi problemleri çözmede yetersiz kaldığını tecrübe etmesi ve düşünmesi de etkili olmuştur.

el-Muazzam gibi sonradan Hanefî olan Tahâvî (ö. 321/933), Ebü'l-Yümn el-Kindî (ö. 613/1217) ve Sıbt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256) gibi şahsiyetler onu sadece ilmî açıdan etkilemek ve geliştirmekle kalmamış; Hanefîliğe geçiş ve Hanefîleşmesindeki zihinsel arka planını da şekillendirmiş olmalıdırlar.

Kaynaklar el-Muazzam'ın “formel” fıkıh eğitimini aldığı Hasîrî ile münasebetleri hakkında fazla bilgi vermemekte ve genellikle Hanefî fıkhını onun yanında “tefakkuh” ettiğine değinmekle yetinmektedir. Buna karşın Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin el-Muazzam ile arkadaşlığı, onunla Hasîrî'den fıkıh dersleri almaya başlamasından daha eskiye dayanmaktadır. Kanaatimizce el-Muazzam'ın resmî anlamda ve icazetli bir Hanefî kabul edilişi Hasîrî'den fıkıh dersleri almasıyla mümkün olmuş; ancak Hanefî mezhebini tercihinde, Ebu Hanife'ye -kimilerine göre taassup derecesinde- bağlanmasında, Dımaşk'taki diğer Hanefîlerle yakınlaşmasında ve Hasîrî'den Hanefî fıkhını öğrenmeye karar vermesinde en çok Sıbt İbnü'l-Cevzî etkili olmuştur.

Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin el-Muazzam için yazdığını söylediği ve daha önce hakkında bilgi verdiğimiz *el-İntişâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-şahîh* adlı eserin muhtevası ile el-Muazzam'ın Hanefîlik anlayışı ve uygulamaları arasındaki paralellik, bu eserde ele alınan konuların eser yazılmadan önce Sıbt İbnü'l-Cevzî ile el-Melikü'l-Muazzam arasında müzakere edildiğini ve el-Muazzam'ın Hanefîleşmesinde etkili olduğunu göstermektedir.

Eserde öne çıkan “Ebu Hanife'nin görüşlerine bağlılık”, “devlet başkanına tanınan geniş yetkiler”, “kolaylık” ve “en çok Şafîî mezhebinin eleştirilmesi” gibi hususiyetlerin, eserin iki kapak arasında el-Muazzam'a takdim edilmesinden sonra da onun görüşlerini, bakış açısını ve uygulamalarını şekillendirdiği; tabakat ve tarih kitaplarında nakledilen bilgilerden anlaşılmaktadır.



## KAYNAKÇA

- Adaloğlu, Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 304-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebü'l-Yümn el-Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 351-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bayındır, Abdülaziz. "İslâm Açısından Sarhoş Edici İçkiler". *İslâm Medeniyeti Mecmuası* 4/3 (1980): 3-17.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b Abdullâh b Yûsuf. *el-Gıyâşî = Gıyâşü'l-ümem fi iltiyâşî'z-zulem*. Thk. Abdülazim ed-Dîb. Katar: el-Mektebâtü'l-Kübrâ, 1401/1980 .
- Ebü Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman. *ez-Zeyl 'ale'r-Ravdateyn = Terâcimü ricâlil'-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1974.
- Ebü Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman. *Kitâbü'r-Ravdateyn fi ahbâri'd-devleteyn en-Nûriyye ve's-Salâhiyye*. Thk. İbrâhim ez-Zeybek. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
- Esen, Hüseyin. "İslam Hukuku Açısından Müsâdere". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 15 (2002): 191-225.
- Güner, Ahmet. "Melik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 51-53. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cize: Hicr, 1418/1997.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-mütevfi ba'de'l-vâfi*. Thk. Muhammed Muhammed Emin. 13 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1427/2006.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf el-Atâbekî el-Yeşbugavî ez-Zâhirî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısıriyye, 1355/1936.
- İbn Vâsıl, Ebü Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Sâlim b. Nasrillâh. *Müferricü'l-kürüb fi ahbâri Benî Eyyûb*. Thk. Haseneyn Muhammed Rabî'. 5 Cilt. B.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kâmil fi't-târîh*. Thk. Muhammed Yusuf ed-Dakkâk. 11 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 385-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kallek, Cengiz. "Hasîrî, Mahmûd b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 383. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Kamâtî, Hamîd Muhammed. *el- 'Ukûbâtü'l-mâliyye beyne'serî'ati ve'l-kânûn*. Bingazi, 1395.
- Karacan, Murat. *Hanefî ve Şafî Mezhebine Göre Devlet Başkanının Yetkileri (Tuhfetü't-Türk Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2013.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î'u's-şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î'*. Thk. Ali Muhammed Muavvaz – Âdil Ahmed Abdülmecûd. 2. Baskı. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Kılıç, Mustafa. “Âlim ve Devlet adamı olarak bir Eyyubî Meliki : el-Melikü'l-Muazzam ( 576-624/1180-1227)”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006): 337-355.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413/1993.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Yûnînî, Kutbüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 596-597. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kütübî, Salâhuddin Muhammed b. Şakir b. Ahmed ed-Dârânî. *Fevâtü'l-Vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*. Kahire: Matbaatü's-Saâde, 1324 h.
- Özer, Salim. “İçkinin Yasaklanmasında Fukahanın Esas Aldığı Ölçüler”. *Bilimname* 8/18 (2010): 55-92.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddin Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsûf*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1414/1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhu's-Siyeri'l-kebîr*. Thk. Ebu Abdullah Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. 5 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *el-Celîsü's-şâlih ve'l-enîsü'n-nâşih*. Thk. Fevvâz Sâlih Fevvâz. London: Riad el-Rayyes Books, 1989.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *el-İntişâr ve't-tercîh li'l-mezhebi's-şahîh*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2010.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân*. Thk. İbrahim ez-Zeybek. 23 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1434/2013.
- Sifil, Ebubekir. “Zâhid Kevserî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 80-81. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Şeşen, Ramazan. “el-Melikü'l-Âdil I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 59-60. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

- Şeşen, Ramazan. "Eyyûbîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 20-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tarsûsî, Ebû İshâk Necmüddîn İbrâhîm b. Alî b. Ahmed. *Tuhfetü't-Türk fîmâ yecibü en yu'mele fi'l-mülk*. Thk. Rıdvan es-Seyyid. Beyrut: Merkezü İbnü'l-Ezrak li-dirâsati't-türâsi's-siyâsi, 1432/2012.
- Tomar, Cengiz. "el-Melikü'l-Muazzam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 71-73. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Tomar, Cengiz. "İbn Vâsil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20: 438-440. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Tomar, Cengiz. "Müsâdere". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 65-67. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uleymî, Ebü'l-Yümn Mücîrüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Ünsü'l-celîl bi-târîhi'l-Kuds ve'l-Halîl*. Thk. Adnan Yunus Abdülmecid Ebû Tabbâne. 2 Cilt. Amman: Mektebetü Dendîs, 1999/1420.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "el-Câmi'u'l-kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Zâhid Kevserî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44: 77-80. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yılmaz, Harun. *el-Melikü'l-Muazzam ve Döneminde Dımaşk'ta Kurulan Medreseler (615-624/1218-1227)*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Yûnînî, Ebü'l-Feth Kutbüddin Musa b Muhammed b Abdullah. *Zeylü Mir'âti'z-zamân*. 3 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1374/1954.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidal fi nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed Muavvad, Adil Ahmed Abdülmecud, Abdülfettah Ebû Sünne. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995/1416.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Beşşar Avvad Maruf, Muhyî Hilal es-Serhân. 11. Baskı. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: 611-620*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1418/1997.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: 621-630*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1418/1998.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm: 651-660*. Thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1419/1999.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1417/1996.

**Kur'an-ı Kerim'in Tesettüre Bakışı**  
*The Qur'an's View on the Veiling*

**Mustafa KARA**

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat  
İlmi Ana Bilim Dalı

*Associate Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Department of  
Qur'an Reading and Recitation Scientific  
Samsun, Turkey*

mustafakara@omu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5497-1131>

2010

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 07 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Ekim / October 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 23 Sayfa / Pages: 684-717**

**Atıf / Cite as:** Kara, Mustafa. "Kur'an-ı Kerim'in Tesettüre Bakışı [The Qur'an's View on the Veiling]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 684-717.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.603362>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

**Öz**

Bu makalede “Kur’ân-ı Kerîm’in Tesettüre Bakışı” konusu işlenmektedir. Makalenin amacı, Yüce Allah’ın (cc) bir emri olan tesettür hakkında Kur’ân merkezli bir analiz yapabilmek ve bu konuda güncel bir duyarlılık oluşturmaktır. Araştırmanın temel hipotezi, tesettürün Kur’ân’ın en önemli emirlerinden birisi olduğu, ancak bu konuda uygulamaya yönelik bazı aksaklıkların yaşandığıdır. Bu hipotez, tesettür konusuna Kur’ân merkezli yaklaşmanın önemini de ortaya koymaktadır. Makalenin kapsamı, Kur’ân’da yer alan tesettürle doğrudan ilgili âyetlerle sınırlı tutulmaktadır. Araştırmanın yöntemi, literatür taramasına dayanmaktadır. Bu doğrultuda, sözü edilen âyetler ışığında Hz. Peygamber’in (s) hadisleri, tefsir külliyyatında yer alan bilgiler ve yapılan diğer çalışmalar sentezlenerek değerlendirilmektedir.

Makale, *Giriş* kısmını takip eden dört alt başlıktan meydana gelmektedir. Bu alt başlıklar şunlardır: *i. Kavramsal Çerçeve. ii. Kur’ân’da Tesettürle İlgili Âyetlerin Tahlili.* Bu kapsamda, A’râf Sûresi 26-27, Nûr Sûresi 30-31, 60, Ahzâb Sûresi 33 ve 59. âyetler araştırmaya konu olmaktadır. *iii. Tesettüre Bürünmenin Amaçları.* Bu doğrultuda tesettürün takvâ elbisesine bürünmek, edep yerlerini gizlemek, süslenmek, şeytan ve taraftarlarının saldırılarına karşı tedbirli olmak, gözleri harama bakmaktan sakındırmak, namus ve iffeti korumak, zîneti teşhir etmemek, Yüce Allah’ın emrine itaat etmek, tanınmak, sözlü ya da fiili tacize uğratılmamak, güzel görünmek, soğuktan ve sıcaktan korunmak gibi amaçları olduğu anlaşılmaktadır. *iv. Tesettüre Uygun Elbisenin Taşınması Gereken Nitelikler.* Tesettüre uygun elbisenin takvâyâ uygun, temiz, insan vücudunu/tenini göstermeyecek şekilde kalın, vücut hatlarını teşhir etmeyecek düzeyde geniş olması ve kadın elbisesinin erkek kıyafetine, erkek kıyafetinin de kadın elbisesine benzememesi gibi nitelikler taşınması gerektiği anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur’ân, Tesettür, Takvâ, Başörtüsü.

**Abstract**

What the Qur’an says about veiling is discussed in this article. The aim of this article is to analyze the veiling, which is a command of Almighty Allah, based on the Qur’an, and to create a current sensitivity. The basic hypothesis of the research is that the veiling is one of the most important orders of the Qur’an, but there are some disruptions to the practice. This hypothesis reveals the importance of approaching the Qur’an to the Qur’an-centric approach. The scope of the article is confined to verses in the Qur’an concerning veiling. The method of research consists of the literature review on the veiling. Accordingly, and in the light of afore-mentioned verses, Prophet Muhammad’s sayings, relevant data existed in the tafsir works and other works done on the subject are evaluated.

The article includes the four sections following its introduction. These sub-headings are as follows. *i. Conceptual Framework. ii. The Analysis of the Verses Regarding the Veiling in the Qur’an.* The surahs al-Araf (26-27), an-Nur (30-31, 60) and al-Ahzab (33, 59) regarding the veiling in the Qur’an are handled. *iii. The Purpose of the Veiling.* It is inferred that the veiling has purposes such as wearing the piety clothing (taqwa), covering the private parts of the body, protection from the attacks of the satan and its followers, refraining from the illicit glance, protecting the honor and chastity, not revealing women’s adornment, obeying Almighty Allah’s command, protecting women from being harassed verbally and physically, looking beautiful and protecting women from hot and cold weather as part of the purpose of the veiling. *iv. The Features of the Cloth in accord with the Veiling.* It comes to light that clothing should be in accord with the taqwa, clean, thick enough not to show the body, loose not to display the shape of the body and female clothing must not resemble the male’s clothing within the context of subhead ‘features of the cloth in accord with the veiling.

**Keywords:** Qur’an, Tafsir, Veiling, Taqwa, Headscarf.

## Extended Abstract

What the Qur'an says about veiling is discussed in this article. The aim of this article is to analyze the veiling, which is a command of Almighty Allah, based on the Qur'an, and to create a current sensitivity. The basic hypothesis of the research is that the veiling is one of the most important orders of the Qur'an, but there are some disruptions to the practice. This hypothesis reveals the importance of approaching the Qur'an to the Qur'an-centric approach. The scope of the article is confined to verses in the Qur'an concerning veiling. The method of research consists of the literature review on the veiling. Accordingly, and in the light of afore-mentioned verses, Prophet Muhammad's sayings, relevant data existed in the tafsir works and other works done on the subject are evaluated.

The article includes the four sections following its introduction. These sub-headings are as follows.

*i. Conceptual Framework.* This title consists of two sub-headings. *a. The etymology of the word 'veiling'.* In this context, it means "cover, to wear, to put a curtain between others and itself, or to hide in or behind something", in the dictionary, and as we use the term, means "to cover specific parts of the body because of a natural, conventional or religious reason in a certain way which is determined by religion. *b. The concepts related to the veiling in the Qur'an.* The concepts 'libâs, humâr/humur, sevb/siyâb and cîlbâb/celâbîb are handled in the first subhead.

*ii. The Analysis of the Verses Regarding the Veiling in the Qur'an.* The surahs al-Araf (26-27), an-Nur (30-31, 60) and al-Ahzab (33, 59) regarding the veiling in the Qur'an are handled. It is possible to express the results of these verses as follows:

*Surah al-Araf (verse 26):*

- Veiling is a commandment of Almighty Allah.
- The cloth to be veiled and embellished is a blessing from Almighty Allah to the human family.
- Veiling is a behaviour that is appropriate to human nature.
- The essential thing in the veiling is to wear the dress taqwa.
- It is to grasp the truth that is expected from people due to the blessings of Almighty Allah, and thus to serve Allah whole-heartedly.

*Surah al-Araf (verse 27):*

- One of the most significant aims of Satan is to make people uncover the private parts of their bodies and thus to remove their taqwa clothes.
- People can't see satan and his followers; but they see people.
- Satan is the only friend of non-believers.

*Surah an-Nur (verse 30):*

- Veiling is not only an issue regarding women, but also is an issue concerning both men and women.
- It is primarily the duty of men to refrain from the illicit glance and to save the honor.



- Not to refrain from the illicit glance is an act that opens door to adultery.
- It is the duty of men to preserve the chastity and honor of people under their responsibility.

*Surah an-Nur (verse 31):*

- Women, like men, are obliged to refrain from the illicit glance and to preserve their chastity and honor.
- Women (except what is acceptable such as hand and face) are responsible for not displaying their ornaments, letting their headscarves fall to cover their necklines and not stamping their feet in order to draw attention to their hidden ornaments.
- It is not enough to cover the dress taqwa only to cover his dress; it needs to be reflected in behavior and transformed into a lifestyle.

*Surah an-Nur (verse 60):*

- There are exceptional provisions for older women on veiling.
- Older women can take off their outer clothes without revealing their adornments.
- Whatever the age of the woman, it is essential to keep chastity.

*Surah al-Ahzab (verse 33):*

- Almighty Allah gave warnings about social life, hymn and worship to all the women of the ummah through the wives of the Prophet (pbuh).
- All instructions given by Almighty Allah in this verse and to obey these instructions by the wives of the Prophet in general and all the women and even the ummah in general are important in terms of purifying themselves.

*Surah al-Ahzab (verse 59):*

- To wear their jilbabs when they go out is a commandment of Almighty God to women.
- The main reason why women wear their jilbabs when they go out is that they should be recognized and shouldn't be verbally or actually harassed.
- Women were in social life through revelation as it is today.

*iii. The Purpose of the Veiling.* It is inferred that the veiling has purposes such as wearing the piety clothing (taqwa), covering the private parts of the body, protection from the attacks of the satan and its followers, refraining from the illicit glance, protecting the honor and chastity, not revealing women's adornment, obeying Almighty Allah's command, protecting women from being harassed verbally and physically, looking beautiful and protecting women from hot and cold weather as part of the purpose of the veiling.

*iv. The Features of the Cloth in accord with the Veiling.* It comes to light that clothing should be in accord with the taqwa, clean, thick enough not to show the body, loose not to display the shape of the body and female clothing must not resemble the male's clothing within the context of sub-head 'features of the cloth in accord with the veiling.



## GİRİŞ

Bilindiği üzere Kur'an-ı Kerim, insanlar tarafından okunsun, anlaşılsın ve evrensel ilkeleri hayata aktarılsın diye (el-'Ankebût 29/45; Yâsîn 36/69-70; es-Sâd 39/29; vb.) Yüce Allah (cc) tarafından Cebrail aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s) indirilmiş olan ilâhî bir mesajdır. Kur'an aynı zamanda muttakiler için bir rehber, bir yol gösterici ve bir hidayet kaynağıdır (el-Bakara 2/2).

Kur'an, insanlara rehberlik etmek ve onlara Yüce Allah'ın dosdoğru yolunu göstermek için bazı emir ve yasaklar içermektedir. Bu emirlerden birisi de *tesettür*, yani örtünmektir. *Tesettür*, Kur'an ve Sünnet ekseninde dini boyutlarıyla incelenmesi gereken önemli bir konudur. *Tesettür* konusunu doğru şekilde anlayabilmek için Kur'an'da bu konuyla doğrudan ilişkili âyetleri ve Hz. Peygamber'in bu husustaki hadislerini bir bütünlük içerisinde incelemek gerekmektedir. Aksi takdirde parçacı yaklaşımlarla sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkün olamayacaktır.

Tesettür konusunda bu zamana kadar yapılan bazı çalışmalar şunlardır:

- Neşe Öztimur, *Tesettürlü Meslek Sahibi Kadınlar: 1990'lar Bursa'sında Tesettürlü Kadınların Gündelik Yaşam Stratejileri* (Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi, 1999).
- Fatma Sünda, *Tesettürün Mantığı: Türkiye'de Eğitimli İslamcı Kadınların Toplumsal Cinsiyet Bakımından Günlük Yaşamları* (Doktora Tezi, ODTÜ Üniversitesi, 2002).
- Abdurrahman Ensari, *Hicab ve Zina Ayetlerinin Yorumunda Ortaya Çıkan Problemler* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004).
- Elif Deniz, *Veiling Fashion, Consumption Culture And Identity: A Qualitati-*

*ve Analysis For Interpreting The Veiled Turkish Women's Changing Clothing Practices* (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2013).

- Fatma Özbek, *İslam'da Tesettür* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2013).
- Büşra Özüdoğru, *Farklı Nesillerde Tesettür Algısı* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017).
- Hilal Çetin, *Moda ve Tesettür Algısı Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2018).
- Merve Müftüoğlu, *Örtünmenin Tesettüre Dönüşme Sürecinde Nur Suresi 31. Ayetin Rolü* (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2018).

“Kur’ân-ı Kerîm’in Tesettüre Bakışı” başlıklı bu çalışmamızda biz sırasıyla, *tesettür* kelimesinin etimolojik yapısını, Kur’ân’da sözü edilen kelime ile ilişkili kavramları, Kur’ân’da tesettürle ilgili âyetleri, Kur’ân âyetleri ışığında tesettürün amaçlarını ve tesettüre uygun kıyafette bulunması gereken nitelikleri incelemek istiyoruz.

## 1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 1.1. Tesettür Kelimesinin Etimolojik Yapısı

*Tesettür* تَسْتُرُ kelimesi Arapça’da “örtmek, gizlemek, perdelemek, engel olmak”<sup>1</sup> anlamlarına gelen (س-ت-ر) *s-t-r* kök harflerinden türemiştir. Kelime sözlükte “örtünmek, örtüye bürünmek, kuşanmak, başkaları ile kendisi arasına perde koymak, bir şeyin içinde ya da arkasında gizlenmek”<sup>2</sup> manalarına gelir. *Tesettür* kelimesi terim olarak “insanın fitrî, tabiî, örfî veya dinî bir gerekçe ile ilgilileri ve ölçüleri dinen belirlenmiş bir şekilde vücudunun belli yerlerini örtmesi”<sup>3</sup> demektir. Örtünme üzerinden görünür hale gelen bir Müslüman bilinçlenmesi olarak da tanımlanan<sup>4</sup> *tesettür*, Müslümana kimlik kazandıran bir değerdir.<sup>5</sup> *Tesettür*, aynı zamanda örtünmenin ge-

<sup>1</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, “Str”, *Tehzîbu'l-luğa* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 2: 1624-1625; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, “Str”, *es-Sihâh fi'l-luğa ve'l-ulûm* (Beirut: Dâru'l-Hadârat'l-'Arabiyye, 1974), 1: 566; Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, “Str”, *el-Müfradât fi ğarîbi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 396; Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Mısırî İbn Manzûr, “Str”, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâr Sâdır, 2003), 7: 121.

<sup>2</sup> Ezherî, “Str”, 2: 1624-1625; Cevherî, “Str”, 1: 566; İsfehânî, “Str”, 396; İbn Manzûr, “Str”, 7: 121.

<sup>3</sup> Ezherî, “Str”, 2: 1624-1625; Cevherî, “Str”, 1: 566; İsfehânî, “Str”, 396; İbn Manzûr, “Str”, 7: 121.

<sup>4</sup> Fatih Tok - Merve Müftüoğlu, “Nur Suresi 31. Ayetin Tesettür Bağlamında İncelenmesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 80.

<sup>5</sup> Büşra Özüdoğru, *Farklı Nesillerde Tesettür Algısı* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017), 145.

rekli olduğunu bilen, bunun ölçülerinin farkında olan ve bu duyarlılıkla hareket eden bireyin ortaya koyduğu bir sorumluluk,<sup>6</sup> Müslümanın inanç değerlerine sadakatının, safiyet, aidiyet ve yaşam biçiminin ifadesidir.<sup>7</sup> Ayrıca tesettür, dini duyarlılığın göstergesi şeklinde ortaya çıkan, insanları karşı cinslerinden farklılaştıran ve sosyal hayatta dindarlığın sembolü olarak anlam kazanan bir değerdir.<sup>8</sup> *Tesettür* kelimesinin bahsi geçen sözlük ve terim anlamları, örtünmenin fitrî, doğal, sosyal, kültürel ve ahlâkî boyutları bulunan bir bilinçlenme olduğunu göstermektedir.<sup>9</sup> Nitekim *tesettür*, örtünme, korunma, utanma-gizlenme, süslenme ve cazibe gibi maddi işlevlerinin yanı sıra iletişim, etkileşim, bireysel ifade, sosyal rol, ekonomik güç, politik sembol ve dini değerler gibi kültürel yönleri de olan bir konudur.<sup>10</sup>

Arapça'da *tesettür* sözcüğü ile aynı kökten türemiş olan başka kelimeler de mevcuttur. Bu bağlamda, سِتْر *sitr* kelimesi gerçek anlamıyla "gizlenmeye yarayan engel, perde, siper vb. şeyler", mecaz olarak da "çekinme, korku, edep, hayâ"<sup>11</sup> manalarında kullanılmaktadır. Yine bu kökten türeyen سَتْر *seter* "kalkan"<sup>12</sup> demektir; سَتِير *setîr* ve مَسْتُوْر *mestûr* ise mecazen "iffetli, edepli, hayâ sahibi"<sup>13</sup> anlamlarına gelir.

Arapça'da *tesettürle* ilgili olarak (ح-د-ر) *h-d-r* kök harflerinden türeyen ve "örtmek, gizlemek"<sup>14</sup> anlamlarına gelen حُدْر *hudr* kelimesi de yaygın olarak kullanılmaktadır. Yine (ه-ت-ك) *h-t-k* kökünden türeyen ve "yırtmak, yarmak"<sup>15</sup> manalarına gelen هَتَك *hetk* sözcüğü de (س-ت-ر) *s-t-r* kök harflerinden türeyen kelimelerle birlikte kullanıldığında "ar ve hayâ perdesinin yırtılması, bu duyguların parçalanması, insan onur ve haysiyetinin yarılması,

<sup>6</sup> Merve Müftüoğlu, *Örtünmenin Tesettüre Dönüşme Sürecinde Nur Suresi 31. Ayetin Rolü* (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2018), 2.

<sup>7</sup> Fatma Özbek, *İslam'da Tesettür* (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2013), 80.

<sup>8</sup> Ali Arslan - Melek Çaylak, "Tesettür Giyimi Etkileyen Tüketim Kültürü Faktörleri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma", *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/1 (Nisan 2018): 43.

<sup>9</sup> H. Yunus Apaydın, "Tesettür", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 538.

<sup>10</sup> Nurullah Abalı, *Geleneksellik ve Modernizm Açısından Kılık Kıyafet* (İstanbul: İlke Yayınları, 2009), 15; Hilal Çetin, *Moda ve Tesettür Algısı Üzerine Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2018), 33.

<sup>11</sup> Ezherî, "Str", 2: 1624; Cevherî, "Str", 1: 566; Isfehânî, "Str", 396; İbn Manzûr, "Str", 7: 121.

<sup>12</sup> Cevherî, "Str", 1: 566-567; Isfehânî, "Str", 396; İbn Manzûr, "Str", 7: 121.

<sup>13</sup> Ezherî, "Str", 2: 1625; Isfehânî, "Str", 530-531; İbn Manzûr, "Str", 7: 121.

<sup>14</sup> Ezherî, "Hdr", 1: 991; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, "Str", *Mücmelül-luğa* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 2: 278-279; Cevherî, "Hdr", 1: 332-333; İbn Manzûr, "Hdr", 5: 26.

<sup>15</sup> İbn Fâris, "Htk", 4: 898; Cevherî, "Htk", 2: 629; İbn Manzûr, "Htk", 15: 19.

vakarın yitirilmesi"<sup>16</sup> anlamlarına gelir. Bununla ilişkili olarak insan içine çıkılmayacak düzeyde utanılacak, yüz karası bir vaziyeti ise هَتِيكَة *hetîke* kelimesi ifade eder.<sup>17</sup>

Arapça'da "edep ve hayâ perdesi yırtılmış" anlamında مَهْتُوكُ السِّتْرِ *mehtûkû's-sitr* deyimi kullanılır.<sup>18</sup> Bu deyim "bir kişinin ayıplarının ortaya çıkması, o kişinin toplum içerisinde rezil-rüsva olması" manasına gelir ve mecazen "Allah onun örtüsünü yani hayâ perdesini yırttı"<sup>19</sup> demektir. Araplar ayrıca "giysi" anlamındaki ثِيَاب *siyâb* kelimesini de erdem, edep, iffet ve hayâdan kinaye olarak kullanırlar.<sup>20</sup>

S-t-r (س-ت-ر) kök harflerinden türeyen kelimeler Kur'an-ı Kerim'de üç âyette (el-İsrâ 17/45; el-Kehf 18/90; el-Fussilet 41/22) zikredilmektedir. Bu bağlamda Fussilet sûresi 22. âyetteki تَسْتَرُونَ *testetirûne* fiili "kaçınmak", İsrâ sûresi 45. âyetteki مَسْتُورٌ *mestûr* kelimesi "gizli", Kehf sûresi 90. âyetteki سِتْرٌ *sitr* ifadesi de "siper" anlamına gelmektedir.

## 1.2. Kur'an'da Tesettürle İlişkili Kavramlar

Kur'an-ı Kerim'de tesettürle ilişkili olarak لِبَاس *libâs*, حُمْرٌ/خِمَارٌ *humâr/humur*, ثِيَابٌ/ثَوْبٌ *sevb/siyâb* ve جَلَابِيبٌ/جِلْبَابٌ *cilbâb/celâbîb* kavramları kullanılmaktadır. Şimdi bu kelimeleri etimolojik açıdan incelemek ve Kur'an'daki kullanımlarına göz atmak istiyoruz.

### 1.2.1. Libâs Kavramı

*Libâs* لِبَاس kelimesi Arapça'da "giyinmek, örtünmek, kuşkuya düşürmek, şüphelendirmek, karıştırmak, ayırmak"<sup>21</sup> anlamlarına gelen (ل-ب-س) *l-b-s* kök harflerinden türemiştir. Bu kelime terim olarak "insan bedenini örten elbise"<sup>22</sup> demektir.

*L-b-s* (ل-ب-س) kök harflerinden türeyen kelimeler Kur'an-ı Kerim'de yirmi üç yerde zikredilmekte; giysi (el-Bakara 2/187; el-A'râf 7/26, 27; el-Hacc 22/23; el-Fâtır 35/33), örtü (el-A'râf 7/26; el-Furkân 25/47; en-Nebe' 78/10), zırh (el-Enbiyâ 21/80), sıkıntı (en-Nahl 16/112), şüphe (el-Kâf 50/15), giyinmek (en-Nahl 16/14; el-Kehf 18/31; el-Fâtır 35/12; ed-Duhân 44/53),

<sup>16</sup> Ezherî, "Htk", 4: 3711; İbn Manzûr, "Htk", 15: 19.

<sup>17</sup> Ezherî, "Htk", 4: 3711; İbn Manzûr, "Htk", 15: 19.

<sup>18</sup> Ezherî, "Htk", 4: 3712; İbn Manzûr, "Htk", 15: 19.

<sup>19</sup> Ezherî, "Htk", 4: 3712; İbn Manzûr, "Htk", 15: 19.

<sup>20</sup> Apaydın, "Tesettür", 40: 538.

<sup>21</sup> Ezherî, "Lbs", 4: 3228-3229; İbn Fâris, "Lbs", 3: 801; Cevherî, "Lbs", 2: 430; Isfehânî, "Lbs", 734-735; İbn Manzûr, "Lbs", 13/161-162.

<sup>22</sup> İbn Fâris, "Lbs", 3: 801; İbn Manzûr, "Lbs", 13: 161; Ebû 'Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: y.y., 1995), 7: 216.

ayırarak (el-En'âm 6/65), kuşkuya düşürmek, şüphelendirmek (el-En'âm 6/65) ve karıştırmak (el-Bakara 2/42; Âl-i İmrân 3/71; el-En'âm 6/82, 137) anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>23</sup>

### 1.2.2. Hımâr/Humur Kavramı

*Hımâr* حِمَار (ç. حُمُر *humur*, أَحْمِرَة *ehmira*, حُمْر *humr*) kelimesi Arapça'da "örtmek, gizlemek, saklamak"<sup>24</sup> anlamlarına gelen (ح-م-ر) *h-m-r* kök harflerinden türemiştir. Bu kelime terim olarak "kadının baş ve boynunu örten ve yakasına kadar uzanan örtü"<sup>25</sup> yani başörtüsü demektir. *Hımâr*la aynı kökten türeyen حَمْر *hamr* da akli örten ve onun sağlıklı kullanımını engelleyen şarap ve diğer alkollü içkiler için kullanılır.<sup>26</sup> Yine aynı kökten türeyen ve "korumak, perdelemek" manalarına gelen حُمْرِي *humra* ise "namaz kılan bir müslümanın, yüzünü toz, toprak ve diğer cisimlerden korumak amacıyla secde ettiği yere koyduğu küçük hasır veya bez parçası"<sup>27</sup> demektir.

*H-m-r* (ح-م-ر) kök harflerinden türeyen kelimeler Kur'an-ı Kerim'de yedi defa geçmekte; başörtüsü (en-Nûr 24/31), meşrubat (Muhammed 47/15) ve içki (el-Bakara 2/219; el-Mâide 5/90, 91; Yûsuf 12/36, 41) anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>28</sup>

### 1.2.3. Sevb/Siyâb Kavramı

*Sevb* سَوَّب (ç. سَيَّاب *siyâb*) kelimesi Arapça'da "giymek, giydirmek, katlamak, artırmak"<sup>29</sup> anlamlarına gelen (س-ي-ب) *s-y-b* kök harflerinden türemiştir. Kelime sözlükte "elbiseler",<sup>30</sup> terim olarak ise "insan bedeninin tamamını örten dış giysiler, üstlükler, dış elbiseler"<sup>31</sup> anlamlarına gelir.

*S-y-b* (س-ي-ب) kök harflerinden türeyen kelimeler Kur'an-ı Kerim'de elbise (Hûd 11/5; el-Kehf 18/31; el-Hacc 22/19; en-Nûr 24/58, 60; Nûh 71/7; el-İnsân 76/21; el-Müddessir 74/4), giydirilmek, cezalandırılmak (el-

<sup>23</sup> Geniş bilgi için bkz. Muhammed Fuâd 'Abdu'l-Bâkî, "Lbs", *el-Mu'cemü'l-Müfehras li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 744-745; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2015), 735-737.

<sup>24</sup> İbn Fâris, "Hmr", 2: 302; Cevherî, "Hmr", 1: 371-373; Isfehânî, "Hmr", 298-299; İbn Manzûr, "Hmr", 5: 152-153.

<sup>25</sup> Ezherî, "Hmr", 1: 1099-1101; İbn Fâris, "Hmr", 2: 302; Cevherî, "Hmr", 1: 371-373; Isfehânî, "Hmr", 298-299; İbn Manzûr, "Hmr", 5/154.

<sup>26</sup> Isfehânî, "Hmr", 298-299; İbn Manzûr, "Str", 5: 152.

<sup>27</sup> Ezherî, "Hmr", 1: 1099-1101; Isfehânî, "Hmr", 298-299; İbn Manzûr, "Str", 5: 154; Geniş bilgi için bk. Apaydın, "Tesettür", 40: 539.

<sup>28</sup> Geniş bilgi için bk. 'Abdu'l-Bâkî, "Hmr", 301-302; Okuyan, *Kur'an Sözlüğü*, 310.

<sup>29</sup> İbn Fâris, "Svb", 1: 164-165; Isfehânî, "Svb", 179-180; İbn Manzûr, "Svb", 3: 51-52.

<sup>30</sup> İbn Fâris, "Svb", 1: 164-165; Isfehânî, "Svb", 179-180; İbn Manzûr, "Svb", 3: 52.

<sup>31</sup> Isfehânî, "Svb", 179-180; İbn Manzûr, "Svb", 3: 52.

Mutaffifîn 83/36), katlamak, arttırmak, kedere boğmak, bolca ödül vermek (Âl-i İmrân 3/153; el-Mâide 5/85; el-Feth 48/18), mükâfat (Âl-i İmrân 3/145, 148, 195; en-Nisâ' 4/134; el-Kasas 28/80), karşılık (el-Kehf 18/31) ve sevap yeri (el-Bakara 2/125) manalarında kullanılmaktadır.<sup>32</sup>

#### 1.2.4. Cilbâb/Celâbîb Kavramı

*Cilbâb* جَلْبَاب (ç. جَلَابِيبِ *celâbîb*) kelimesi Arapça'da "çekmek, getirmek, toplamak, birleştirmek, toplanmak"<sup>33</sup> anlamlarına gelen (ج-ل-ب) *c-l-b* kök harflerinden türemiştir. Kelime terim olarak "kadının, kendiliğinden görünen el, yüz ve ayaklar dışında bedeninin tamamını örten dış giysi, kadınların dışarıya çıktıklarında baştan ayağa kadar örtünmek üzere giyindikleri dış elbise, ferace,<sup>34</sup> car,<sup>35</sup> çarşaf, üstlük"<sup>36</sup> manalarına gelmektedir.<sup>37</sup> Yapılan tanımlardan جَلْبَاب *cilbâb* kelimesinin, kadının vücut hatlarını belli etmeyecek ölçüde bol ve normal elbise üzerine giyilen bir dış giysi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>38</sup>

*C-l-b* (ج-ل-ب) kök harflerinden türeyen kelimeler Kur'ân-ı Kerîm'de iki âyette (el-İsrâ 17/64; el-Ahzâb 33/59) geçmektedir. Bu çerçevede İsrâ sûresi 64. âyetteki أَجْلِبُ *eclib* fiili "üzerine gitmek, üzerine yürümek, kışkırtmak, yaygara koparmak", Ahzâb sûresi 59. âyetteki جَلَابِيبِ *celâbîb* kelimesi de "dış giysiler, dış elbiseler" anlamına gelmektedir.

Tesettür kelimesinin etimolojik yapısından ve Kur'ân'da tesettürle ilgili kelime ve kavramların içerdiği manalardan anlaşılmaktadır ki örtünme insanî, fitrî, tabîî, dinî ve örfî bir ihtiyaçtır ve bir Müslüman için tesettür kabul edilebilecek örtünmenin şart ve ölçülerini İslâm dini belirlemekte-

<sup>32</sup> Geniş bilgi için bk. 'Abdu'l-Bâkî, "Clb", 198-199; Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, 192-193.

<sup>33</sup> Ezherî, "Clb", 1: 626-629; İbn Fâris, "Clb", 1: 194; Isfehânî, "Clb", 198-199; İbn Manzûr, "Clb", 3: 167-170.

<sup>34</sup> *Ferace*, "kadınların, başörtüsüyle birlikte sokakta giydikleri üst elbisesidir." (Hülya Tezcan, "Ferace", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 349-350).

<sup>35</sup> *Car*, "185x215 cm boyutlarında dikişsiz bir bez/kumaş parçası olup, kadının baştan ayağa örtünebilmesi için en kullanışlı sokak kıyafetidir." (Sargon Erdem, "Car", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7: 157).

<sup>36</sup> Ezherî, "Clb", 1: 626-629; Isfehânî, "Clb", 198-199; İbn Manzûr, "Clb", 3: 170; Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys: Bahru'l-'ulûm* (Beirut: y.y., 1996), 3: 73; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1988), 22: 46; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 4: 542; Reinhart Pieter Anne Dozy, *Dictionnaire Détaillé Des Noms Des Vêtements Chez Les Arabes* (Amsterdam: Jean Müller, 1845), 122.

<sup>37</sup> *Cilbâb* hakkında geniş bilgi için bk. Abdurrahman Ensari, *Hicab ve Zina Ayetlerinin Yorumunda Ortaya Çıkan Problemler* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004), 13-16.

<sup>38</sup> Apaydın, "Tesettür", 40: 541.

dir. Kur'an'da tesettürle ilişkili birden fazla kelime ve kavram kullanılmamasının sebebi ise örtünmeye atfedilen değeri ortaya koymak, takvâya uygun tesettürün sadece başörtüsünden ibaret olmadığını belirtmek ve sosyal hayatın bir parçası olan Müslüman kadınların çocukluk, gençlik, orta yaşlılık ve ihtiyarlık gibi toplumsal durumlarını açıklamak olsa gerektir.

## 2. KUR'ÂN'DA TESETTÜRLE İLGİLİ ÂYETLERİN TAHLİLİ

Kur'an'da tesettürle doğrudan ilgili olarak A'râf Sûresi 26-27, Nûr Sûresi 30-31, 60, Ahzâb Sûresi 33 ve 59. âyetler zikredilmektedir. Şimdi bu âyetleri detaylı bir şekilde incelemek istiyoruz.

### 2.1. A'râf Sûresi 26. Âyet

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ

Ey Âdemoğulları! Size edep yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik. Asıl hayırlı olan ise takvâ elbisesidir. İşte bu (giysiler), hakikati anlasınlar diye Allah'ın (size ikram ettiği) âyetlerindedir.

**Âyetin nüzûl sebebi:** Bu âyetin nüzûl sebebi hakkında kaynaklarda şu bilgiler mevcuttur:

i. Bu âyet, bazı Arapların Ka'be'yi çıplak olarak tavaf etmeleri üzerine indirilmiştir.<sup>39</sup>

ii. Kureyşli Ahmesîler ile onların izinden giden Evs, Hazrec, Huzâa, Sakîf, Âmir b. Sa'sâa oğulları, Kinâne b. Bekr kabilesinin evlatları gibi Arap kabileleri hac mevsiminde et yemezler, evlerine arkadan girip çıkarlar, yün ve kıldan yapılmış elbise giymezler, kendileri ve çocukları sadece deri elbise giyerler; Kureyş dışındakiler ise Ka'be'yi çıplak olarak tavaf ederlerdi. Tavaf için Ka'be'ye geldiklerinde elbiselerini çıkarıp atarlar ve "Bunlar, Rabbimize karşı hata ve günahlarımızdan arındığımız elbiselerimizdir" derler; sonra da Kureyşlilerden ödünç peştamal isterlerdi. Eğer ödünç peştamal bulabilirlerse onu giyer; aksi takdirde çıplak olarak Ka'be'yi tavaf eder ve tavaf bitince de çıkarmış oldukları elbiselerini giyip Ka'be'den ayrılırlardı. İşte bu âyet, sözü edilen Arap kabileleri hakkında nazil olmuştur.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Ebu'l-Ferac Cemâlüddîn 'Abdurrahman b. 'Ali b. Muhammed İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: y.y., 1994), 3: 181.

<sup>40</sup> Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: y.y., 1993), 3: 433-434. A'râf sûresi 26. âyetin nüzûl sebebi hakkında geniş bilgi için bk. Bedreddin Çetiner, *Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl -Kur'an Âyetlerinin İniş Sebepleri-* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013), 1: 392-393.



Bütün insanlık ailesine yönelik mesajların yer aldığı bu âyette dikkat çeken hususlar şunlardır:

- Bu âyette, Yüce Allah'ın Âdemoğluna yönelik bir dizi ikramından bahsedilmektedir. Bu çerçevede insanoğluna edep yerlerini örtecek giysi ve süslenecel elbise ikramı gündeme getirilmektedir.
- Âyette, Ka'be'yi çıplak olarak tavaf eden bazı Araplar üzerinden, insanoğluna elbise kullanmak suretiyle örtünmenin anlamlı hale gelmesinin yolu gösterilmekte ve örtünmenin iki gerekçesi üzerinde durulmaktadır: Edep yerlerini örtmek/gizlemek ve süslenmek. Bu bağlamda âyette geçen *sev'ât* kelimesi "edep ve avret yerleri",<sup>41</sup> *rîş* kelimesi de "anlamlı bir hayat için gerekli olan her şey, güzellik ve zarafet, süs elbisesi"<sup>42</sup> anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla bu âyette insanoğluna birinin örtünmeyle, diğersinin de süslenmeyle ilgili olmak üzere iki elbise çeşidinin ikram edildiği anlaşılmaktadır.<sup>43</sup>
- İnsanoğlu için çıplaklığı örtmek/kapatmak hem Yüce Allah'ın açık bir emri hem de bir ihtiyaçtır. Dünya hayatının devamı için ihtiyaç duyacağı sayısız nimeti insanoğluna ikram eden Yüce Allah (İbrâhîm 14/34), örtünme nimetini de ona lütfetmiştir.
- Bu âyeti, aynı sûrenin 22. âyeti ile ilişkilendirmek de mümkündür. Bu doğrultuda, 22. âyette dile getirilen ve Hz. Âdem ve eşinin, cennetteki yasaklı meyveden yemeleriyle birlikte edep yerlerinin açılması neticesinde orada bulunan yapraklarla üzerlerini kapatmaya çalışmaları şeklindeki örtünme faaliyeti, bu âyette gerçek örtünmeye dönüştürülmüştür, denebilir. Hatta A'râf sûresi 22. âyetten hareketle tesettürün/örtünmenin insanlık tarihiyle yaşıt bir mesele, bir değer olduğunu ve sözü edilen değerlerin hem erkekleri hem de kadınları kuşattığını söyleyebiliriz.
- Âyette, örtünmenin takvâ boyutuna vurgu yapılmaktadır. Bu noktada asıl örtünmenin ve hayırlı olanın takvâ elbisesine bürünmek olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu da âyette geçen *libâsu't-takvâ* "takvâ elbisesi" terkihiyle vurgulanmaktadır. *Takvâ* "Yüce Allah'a saygı göstermek, O'na karşı sorumluluğunun bilincinde olmak, O'nun âyetlerine karşı duyarlı davranmak ve O'nun koyduğu kuralları ihlal etmekten sakınmak"<sup>44</sup>

<sup>41</sup> Isfehânî, "Sve", 441-442; İbn Manzûr, "Sve", 7: 292-293.

<sup>42</sup> İbn Fâris, "Ryš", 2: 409; Cevherî, "Ryš", 1: 524; Isfehânî, "Ryš", 372; İbn Manzûr, "Ryš", 6: 276-277.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8: 148; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 2: 93.

<sup>44</sup> Ezherî, "Vky", 4: 3940-3941; Cevherî, "Vky", 2: 709-710; Isfehânî, "Vky", 881-882; İbn Manzûr, "Vky", 15: 265-267. Takvâ konusunda geniş bilgi için bk. Mustafa Çağrı, "Saygı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 211; Hatice

demektir.<sup>45</sup> Dolayısıyla bu âyetten anlaşılmaktadır ki, insanoğlunun giydiği elbise belki bir şekilde bedeni örtebilir; ancak onun tesettür olarak tanımlanması ve dinî bir değer ifade etmesi *takvâ elbisesi* olup olmadığına bağlıdır. Zira bedensel örtü ancak ruhun örtünmesiyle anlam kazanabilir. Takvâ elbisesinin “çok daha hayırlı” olarak tanıtılmasındaki asıl amaç da bu olsa gerektir.

- Bu âyette *takvâ elbisesinden*, Nahl sûresi 112. âyette ise *açlık ve korku elbisesinden* söz edilmektedir. Bu kapsamda, açlık ve korku insanı kuşattığında, onun sağlıklı yaşamını ve dünyevî huzurunu tehdit ederken, takvâ elbisesi kişiyi tüm bu olumsuzluklardan emin kılar ve birey için huzurun kaynağı olur. Bu noktada takvâ, adeta bireyi dünyevî olumsuzluklara karşı koruyan bir kalkana dönüşür.<sup>46</sup>
- Bu âyeti, Şems sûresi 8. âyetle ilişkilendirdiğimizde, takvânın Yüce Allah'ın insanoğluna ikram ettiği başlı başına bir nimet olduğunu söylemek mümkündür.<sup>47</sup> Zira ilgili âyette insana fücûrun yanı sıra takvânın da ilham edildiğine dair (eş-Şems 91/8) açık bir vurgu söz konusudur.
- Bu âyetteki “asıl hayırlı olan, takvâ elbisesidir” ifadesinden, ister kadın olsun isterse erkek, insanların edep ve hayâ duygularını muhafaza etmelerinin ve müslümanca bir duruş sergilemelerinin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda, Yüce Allah'ın emir ve yasaklarına karşı duyarlı insanlardan, dünyevî tüm işlerinde olduğu gibi örtünme konusunda da O'nun murad ettiği hassasiyeti esas almaları ve O'nun rızasını kazanmayı amaçlamaları istenmektedir.
- Bu âyetteki *takvâ elbisesi* terkiMinden anlaşılmaktadır ki, örtünmenin ruhu takvâdır. Nasıl ki ruhsuz ceset bir anlam ifade etmiyorsa, takvâdan uzak bir örtünme de anlamsızdır.

Netice itibariyle A'râf sûresi 26. âyette tesettürün yani örtünmenin Yüce Allah'ın bir emri ve insan fıtratına uygun bir davranış olduğu, örtünmek ve süslenmek için Yüce Allah'ın insanlık ailesine elbise ikram ettiği, tesettürde aslolanın takvâ elbisesine bürünmek olduğu ve Yüce Allah'ın lütfettiği nimetlerden dolayı insanlardan hakikati kavramalarının ve gerçek anlamda kulluk yapmalarının beklendiği vurgulanmaktadır.

Şahin, *Kur'an'da 'Takvâ' Kavramı* (Samsun: Etüt Yayınları, 2011), 29-35.

<sup>45</sup> Kur'an'da takvâ kelimesinin geçtiği âyetler için bk. el-Bakara 2/197, 237; el-Mâide 5/2, 8; el-A'râf 7/26; et-Tevbe 9/108, 109; et-Tâhâ 20/132; el-Hacc 22/32, 37; Muhammed 47/17; el-Feth 48/26; el-Hucurât 49/3; el-Mücâdile 58/9; el-Müddessir 74/56; eş-Şems 91/8; el-Alak 96/12.

<sup>46</sup> Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: y.y., ts.), 14: 51-52.

<sup>47</sup> Semerkandî, *Baħru'l-'ulûm*, 1: 509.

## 2.2. A'râf Sûresi 27. Âyet

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَاتِهِمَا إِذْ يَسْتَنِيذِرُكُم هُوَ وَقَبِيلُهُ مَن حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ

Ey Âdemoğulları! Şeytan, ana-babanızı, edep yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak cennetten çıkardığı gibi sizi de aldatmasın. Çünkü o ve taraftarları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler. Şüphesiz biz, şeytanları, iman etmeyenlerin dostları yaptık.

Bu âyetin nüzûl sebebine dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Bir önceki âyette olduğu gibi hitabın tüm insanlık ailesine yöneltildiği bu âyette öne çıkan konular şunlardır:

- Âyette Yüce Allah, şeytanın vesvesesine karşı uyanık olunması konusunda çok önemli bir uyarıda bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere şeytan, edep yerlerini kendilerine göstermek için elbiselerini soyarak Hz. Âdem ve eşini aldatmış; onların cennetten çıkarılmalarına sebep olmuştu (el-Bakara 2/36-39; el-A'râf 7/20-22). Bundan dolayı şeytan ve avanesinin aldatmalarına karşı teyakkuzda olmak o denli önemlidir ki Yüce Allah bu uyarıyı *لَا يَفْتِنَنَّكُمُ* *lâ yeftinneküm* şeklinde te'kidli olarak yapmaktadır. Bu çerçevede, *لَا يَفْتِنَنَّكُمُ* ifadesi bazı müfessirler tarafından "şeytanın insanoglunu Yüce Allah'a itaatten alıkoyamaması ve onu nimet bahçesinden men edememesi,<sup>48</sup> yani insanı aldatamaması gerektiği<sup>49</sup>" şeklinde anlaşılmaktadır. Zaten kelimenin sonundaki "şeddeli nûn" harfi meselenin son derece önemli olduğunun göstergesidir.
- Şeytanın en önemli hedeflerinden birinin insanların edep yerlerinin açılmasını sağlamak olduğu bu âyetten anlaşılmaktadır. Bunu bir önceki âyette geçen *takvâ elbisesi* terkibiyle ilişkilendirmek gerekirse, ar perdesinin yırtılması şeklinde de yorumlamak mümkün gözükmektedir. Bir başka ifade ile insanın bu olumsuz durumla karşılaşması için takvâ elbisesini çıkarması yeterli olacaktır. Şeytanın Hz. Âdem ve eşini cennetten çıkarmak istemesinin temelinde de onları bu değerden uzaklaştırma hedefinin yattığı açıktır. Ayrıca insan takvâ elbisesini çıkarıp edep ve hayâ duygularını kaybedince, onun maddi ve manevi anlamda daha pek çok şeyi kaybedebileceği de izahtan varestedir. Şeytan bu durumu gayet iyi bildiğinden diğer insanlara da aynı açıdan yaklaşmak istemektedir. Tam da bu noktada tesettürün ne denli önemli bir duyarlılık göstergesi oldu-

<sup>48</sup> Semerkandî, *Baḥru'l-'ulûm*, 1: 509.

<sup>49</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 8: 151.

ğu sadece bu âyetten bile rahatlıkla anlaşılmalıdır. Yine tesettür yok-sunluğunun, cinselliğin fark edilmesine ve cinsel ahlâksızlıklara yol açabileceği de bir gerçektir. Bundan dolayı şeytanın, takvâdan uzaklaştırıp cinsellik ve edep yerlerinin açılması yoluyla insanı saptırmasına fırsat vermemek gerektiği âyette ısrarla vurgulanmaktadır.

- Şeytan ve taraftarları, insanları onların göremeyecekleri yerlerden görürler. Kanaatimizce bu bağlamda vurgulanması gereken en önemli husus, şeytanın da mensubu olduğu (el-Kehf 18/50) cinlerin insanlarca görülemeyeceğinin bilinmesidir. Zaten âyette geçen *yeftinenne* fiili “çok ağır ve ince bir imtihan”<sup>50</sup> anlamına gelmektedir. Bu kelimenin tercih edilme nedeninin, şeytan ve taraftarlarının insanları onların kendilerini göremeyecekleri yerden görebilecekleri, dolayısıyla onlarla mücadele etmenin zorluğu sebebiyledir. Zira insan, görebildiği düşmanına karşı daha kolay tedbir alır; düşmanın görünmediği durumlarda ise çok daha dikkatli olmak gerekir.
- Âyette şeytanın inanmayanların dostu olduğu açıkça beyan edilmektedir. Bundan da anlaşılmalıdır ki şeytanlar insanlara musallat olmuyor, aksine zaten Yüce Allah’a iman etmemiş ve O’nun dosdoğru yolundan sapmış olan kişilere dost ediliyorlarmış.<sup>51</sup> Bir başka deyişle iman etmeyecek kişilere şeytanlar dost kılınmaktadır. Buradaki ifadenin *es-şeyâtîn* *es-şeyâtîn* şeklinde çoğul getirilme sebebinin de bu ifadenin kapsamına insan şeytanlarının dâhil edilebileceği olsa gerektir. Kaldı ki En’âm sûresi 112. âyette insan ve cin şeytanlarının düşmanlığından söz edilmektedir.

Hulasa A’râf sûresi 27. âyette Yüce Allah, Hz. Âdem ve eşinin maruz kaldığı durum üzerinden şeytanın aldatmalarına karşı insanoğlunu güçlü bir şekilde uyarmakta ve böylelikle tesettürün iffet, edep ve hayâ açısından ne kadar önemli olduğunu beyan etmektedir. Âyette ayrıca şeytanın yalnızca inanmayanları dost edindiği ve onun en önemli amacının insanoğlunu takvâ ve kulluktan uzaklaştırmak olduğu bildirilmektedir.

### 2.3. Nûr Sûresi 30. Âyet

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَكْرَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

(Ey Peygamber!) Mü’min erkeklere söyle! Gözlerini (harama bakmaktan) sakınsınlar/kıssınlar ve namuslarını korusunlar. (Zira) bu, onlar için

<sup>50</sup> Ezherî, “Ftn”, 3: 2738-2741; İbn Fâris, “Ftn”, 3: 711; Cevherî, “Ftn”, 2: 223-224; Isfehânî, “Ftn”, 623-625; İbn Manzûr, “Ftn”, 11: 125-127.

<sup>51</sup> Bu konuyla ilgili başka âyetler için bk. İbrâhîm 14/22; Meryem 19/83; eş-Şu’arâ’ 26/221-222; el-Fussilet 41/24-25; ez-Zuhuruf 43/36; el-Kâf 50/27.

daha nezihdir/uygundur. Şüphesiz Allah, onların yapmakta olduklarından haberdardır.

**Âyetin nüzûl sebebi:** Medine’de yolda yürüyen bir adam yine yolda yürümekte olan bir kadınla karşılıklı olarak birbirlerini beğenen bir gözle bakiştılar. Adam, dalgınlığından dolayı karşısına çıkan duvarı göremedi; ona çarptı ve burnu yarılıp kanamaya başladı. Yaptığı yanlışın farkına varan adam, “Vallahi, Hz. Peygamber’in huzurunda suçumu itiraf etmeden bu yaranın çaresine bakmayacağım ve akmakta olan kanı da silmeyeceğim” dedi. Hz. Peygamber’in huzuruna geldi ve olup bitenleri anlattı. O da “Bu yaşananlar, işlediğin günahın cezasıdır” dedi ve bunun üzerine Nûr sûresi 30. âyet indirildi.<sup>52</sup>

Mü’min erkeklere yönelik talimatların yer aldığı bu âyette dikkat çeken hususlar şunlardır:

- Bu âyet, A’râf sûresi 26. âyetle ilişkilendirilirse, tesettürün sadece kadınları ilgilendiren bir mesele olmadığı, erkeğin de tesettürünün olduğu söylenebilir. Özellikle A’râf 26. âyetteki *takvâ elbisesi* terkiibinden yola çıkılırsa, bu elbisenin kadın-erkek tüm Müslümanlar adına önemli olduğu rahatlıkla anlaşılır.
- Bu âyetin, kadınlara yönelik ilâhî talimatların sıralandığı bir sonraki âyetin önünde yer alması göstermektedir ki, gözleri harama bakmaktan sakındırma/kısıma ve namusu koruma konusunda öncelikle erkekler dikkatli ve duyarlı olmak zorundadırlar.
- Âyetin, Hz. Peygamber’e yönelik *كُلْ* *kul* “de ki” emri ile başlaması, gözleri harama bakmaktan sakındırmanın ve namusu korumanın açık birer talimat olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede âyetteki *يَعْصُوا* *yağuddû* ifadesi “kısarlar” değil de “kıssınlar” şeklinde anlamlandırılmalı, *يَحْفَظُوا* *yahfezû* kelimesi de aynı şekilde “korurlar” değil de “korusunlar” manasında anlaşılmalıdır.
- Âyette geçen *مِنْ أَعْصَارِهِمْ* *min ebsârihim* terkiibindeki *مِنْ* *min* edatı *ba’zıyet* ifade etmektedir ve bu ifade biçiminden bakışların tamamının değil de bir kısmının kısılmasının emredildiği anlaşılmaktadır. Zira insanlar gözlerinin tamamını kapatarak ve bakışlarını tamamen kısarak hayatlarını devam ettiremezler. Dolayısıyla burada vurgulanmak istenen husus, gözleri harama bakmaktan sakındırmak yani alıkoymaktır, denilebilir.
- Namahrem kadınlara bakmanın ölçüsü konusunda Hz. Peygamber’in Hz.

<sup>52</sup> Ebu’l-Fadl Mahmûd Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Şur’âni’l-’azîm ve’s-seb’îl-mesânî* (Beyrut: Dâru lhyâi’-t-Türâsi’l-’Arabî, 1985), 18: 138.

Ali'ye yönelik şu ifadesi önem arz etmekte ve mü'minlerin önünü açmaktadır: "Ey Ali! Peş peşe bakma. Haydi diyelim birincisi senin hakkın olsun, ama diğeri (ikincisi) senin hakkın değildir."<sup>53</sup> Hz. Peygamber'in ifadesinden de anlaşılacağı üzere birinci bakıştan korunmak genellikle mümkün değildir. Ancak ikinci ve bunu takip eden diğer bakışların tehlikeli olduğu aşikârdır. Bu arada evlenmek niyetiyle bir kadına bakmakta bir beis yoktur. Bu hususta Hz. Peygamber'in şu ifadesi mühimdir. "Sizden birisi bir kadına evlenme teklifinde bulunmak istediğinde ona sırf evlenmek niyetiyle bakarsa onun bakmasında bir sakınca yoktur."<sup>54</sup>

- Bu âyette önce bakışların bir kısmını kısmanın daha sonra da namusu korumanın emredilmesi, zinanın bu tür haram bakışlardan sonra meydana gelmesi sebebiyledir. Bu sebeple zina gibi haram bir eylemden korunabilmek için ona götürecek yollardan da uzak durmak gerekmektedir. İsrâ' sûresi 32. âyette zinaya yaklaşılmamasının emredilmesindeki hikmet de bu olsa gerektir.
- Yukarıda da belirtildiği üzere namusu korumak erkeklerin bir görevidir. Bu kapsamda âyette geçen وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ve yahfezû furûcehum "namuslarını korusunlar" talimatı dikkat çekicidir. Ayrıca مِنْ أَبْصَارِهِمْ min ebsârihim terkindeki مِنْ min edatı veya başka herhangi bir edat bu ifadede yoktur. Bu da namus ve iffete halel getirecek her çeşit tutum ve davranıştan kaçınılması gerektiğini ortaya koymasından manidardır. Yine sözü edilen ifadede geçen فُرُجٌ furûc (t. ferc) kelimesi Kur'an'da zikredildiği yerlerde hem kadın hem de erkek için kullanılmakta (el-Enbiyâ' 21/91; el-Mü'minûn 23/5; en-Nûr 24/30, 31; el-Ahzâb 33/35; et-Tahrîm 66/12; el-Me'âric 70/29) ve "namus, iffet" anlamlarına gelmektedir. Bu kelime, Kâf sûresi 6. âyette ise "yarık, çatlak" manasında geçmektedir.
- Bu âyette erkeklere yöneltilen harama bakmama ve namusu koruma talimatı, sonu zinaya uzanabilecek tehlikeleri önlemeye yönelik olsa gerektir. Bu nedenle tesettür veya harama bakmama meseleleri açıldığında konunun direkt kadınlarla ilişkilendirilip erkeklerin göz ardı edilmesi doğru değildir. Dahası böyle bir tutum, Kur'an'ın bu konudaki önemli bir uyarısını dikkate almamaktır. Buradan da namus ve iffet konusunda ilk dikkat etmesi gerekenlerin erkekler olduğu anlaşılmaktadır.
- Bu âyette erkeklerin hem bakışlarını kontrol etmeleri hem de namuslarını korumaları emredilmektedir. Bu doğrultuda erkekler -zımnen- sadece

<sup>53</sup> Tirmizî, "Edeb", 28.

<sup>54</sup> Ebû Dâvûd, "Nikâh", 18.

kendi namusunu değil, ailesinin ve sorumluluğu altındaki diğer insanların namuslarını korumakla da mükelleftir, denilebilir. Bunu başarabilen bir erkeğin tutumu, sonu cennete uzanan bir duyarlılıktır ki Kur'ân'da buna dikkat çekilmektedir (el-Mü'minûn 23/5-11; el-Ahzâb 33/35; el-Me'âric 70/29-35).

- Bu âyetten anlaşılmaktadır ki Yüce Allah'ın, harama bakmamak, namus ve iffeti korumak gibi talimatlarına uyanlar, hem nezih bir davranış ortaya koyacaklar hem de kendilerini hatalardan arındırmayı başaracaklardır.
- Yüce Allah bu âyetin sonunda insanlar tarafından gerçekleştirilen tüm tutum ve davranışlardan haberdar olduğunu bildirmekte ve böylelikle emir ve yasaklarına duyarlı kişilere moral, diğerlerine ise adeta gözdağı vermektedir.

Sonuç olarak Nûr sûresi 30. âyette Yüce Allah, tesettürün sadece kadınlarla ilgili bir mesele olmayıp hem erkekleri hem de kadınları ilgilendirdiğini, gözleri harama bakmaktan sakınma ve namusu koruma görevinin öncelikle erkeklere ait olduğunu, dolayısıyla hem kendilerinin hem de sorumluluğu altındaki insanların iffet ve namusunu korumakla mükellef kıldıklarını bildirmektedir.

#### 2.4. Nûr Sûresi 31. Âyet

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنَ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Mü'min kadınlara da söyle! Gözlerini (harama bakmaktan) sakınsınlar/kıssınlar, namuslarını korusunlar, (yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna zînetlerini teşhir etmesinler ve başörtülerini tâ yakalarının üzerine kadar salsınlar. Zînetlerini kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları, ellerinin altında bulunan (köleler), erkeklerden ailenin kadınına şehvet duymayan (hizmetçi vs.) tâbi kimseler ve henüz kadınların mahrem bölgelerinin farkında olmayan çocuklardan başkasına göstermesinler. Gizledikleri zînetleri bilinip (farkedilsin) diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey mü'minler! Hep birlikte Allah'a yönelin ki kurtuluşa eresiniz.

**Âyetin nüzül sebebi:** Bu âyetin sebep-i nüzûlüne ilişkin kaynaklarda yer alan bazı rivayetler şöyledir:



i. Hariseoğullarına ait mekanında (hurmaliğında) bulunduğu sırada Esmâ binti Mürşide'nin yanına izar (üst elbise) giymemiş, ayaklarında hal-hallar, göğüsleri ve saç örgüleri görünür halde açık olan kadın misafirleri gelmişti. Esmâ, "Bu ne çirkin bir hal!" demiş ve bunun üzerine sözü edilen âyet nazil olmuştur.<sup>55</sup>

ii. Altına bir sıra boncuk dizili gümüşten iki halhal takınmış olan bir kadın sokakta bir topluluğun arasından geçerken ayaklarını yere vurunca boncukların üzerine düşen halhal ses çıkardı. Bu olay üzerine Yüce Allah söz konusu âyeti indirdi.<sup>56</sup>

Mü'min kadınlara yönelik emirlerin yer aldığı bu âyette öne çıkan konular şunlardır:

- "Mü'min erkeklere söyle, gözlerini (haramdan) sakınsınlar..." "Mü'min kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar..." "Bu ayetlerden birincisinin ihtiva ettiği mana, 'Kur'an'daki bütün umumi hitapların hem erkeklere hem de kadınlara şamil olduğu' kuralı göz önünde bulundurulacak olursa, ikincisinin ihtiva ettiği manayı da kapsayıcı özellikte olduğu rahatlıkla anlaşılır; ancak Yüce Allah hükmü ehemmiyetine binaen ve kadınlar için de bağlayıcı olduğu hususunda en ufak bir tereddüde mahal kalmasın diye tekrar etmektedir."<sup>57</sup>
- Bir önceki âyette erkeklerden istenen duyarlılık bu kez kadınlardan istenmektedir. Bu kapsamda kadınların da tıpkı erkeklere verilen talimatlarda olduğu gibi gözlerini (harama bakmaktan) sakınmaları/kısımları ve namuslarını korumaları emredilmektedir. Bu kapsamda müfessirlerce, âyette geçen "gözlerini (harama bakmaktan) sakınsınlar" ifadesi "Yüce Allah'ın bakılmasını yasakladığı hiçbir şeye bakmamak",<sup>58</sup> "namuslarını korusunlar" emri de "kadınların kendilerine namahrem olan bütün erkeklere karşı son derece dikkatli bir biçimde hareket etmeleri ve örtünmeleri gerektiği"<sup>59</sup> şeklinde yorumlanmaktadır.
- Bu âyette, bir önceki âyete göre kadınlara yönelik olarak bazı ilave hükümler yer almaktadır. Bunlar; (yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna zînetlerini teşhir etmemek, başörtülerini tâ yakalarının üzerine

<sup>55</sup> Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm* (Kahire: y.y., 2000), 10: 216; Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed es-Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 2002), 1: 187.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18: 97.

<sup>57</sup> Ensari, *Hicab ve Zîna*, 37.

<sup>58</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18: 256.

<sup>59</sup> Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409), 6: 33.

kadar salmak, zînetlerini mahrem ya da özel durumlu kişilerden başkasına göstermemek ve gizledikleri zînetleri anlaşılın diye ayaklarını yere vurmamaktır.

- Âyette geçen *zînet* kelimesi ile neyin kastedildiği noktasında farklı kanaatler söz konusudur. Bu bağlamda bazıları *zîneti*, kadınların taktıkları süs eşyaları, bazıları bu süslerin takıldığı yaratılıştan sahip olunan organlar, bazıları sürme, kaş boyası, el ve ayaklara yakılan kına gibi beden üzerindeki müdahaleler, bazıları ise yüzük, bilezik, halhal, gerdanlık, taç, kemer, küpe şeklinde açıklamışlardır.<sup>60</sup> “Her mescide girişinizde zînetinizi takınun (güzel elbiselerinizi giyinin)” (el-A’râf 7/31) âyetinden hareketle buradaki zînetin vücuda sonradan takılan süs ve takılar olduğu kanaatindeyiz.
- Bazı âlimler, âyette zikredilen zînetlerin kendiliğinden görünen yerlerinden kastın, kadınların yüz ve elleri olduğunu ifade etmektedirler.<sup>61</sup> Zira bu bölgelerin açıkta kalması hayat şartları gereği bir tercih değil, zorunluluktur. Dolayısıyla yüz ve eller hariç olmak üzere vücuda takılan süsleri açmak yasaklandığına göre, o süslerin takıldığı organları kapatmak öncelikli olarak farzdır ve o organları açıp göstermek haramdır, diyebiliriz. Bu noktada Hz. Peygamber’in “*Kadın ergenliğe erişince ondan görülebilecek olan ancak yüzü ve avuç içidir.*”<sup>62</sup> ifadesi, mevzuyu izahta yeterli ve açıklayıcıdır.
- Âyette geçen *إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* “(yüz ve el gibi kendiliğinden) görünen kısımlar müstesna” ifadesinden hareketle örfe göre kendiliğinden görülecek kısımlarda bazı farklılıklar olabileceği düşünülse de “Nikâh ummayan (yani evlenme ümidi taşımayan) yaşlı kadınların, zînetlerini teşhir etmeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur.” (en-Nûr 24/60) âyetine istinaden bunun da bir sınırının olduğunu söylemek gerekmektedir ki bu âyette özellikle “zînetlerini teşhir etmeksizin” kaydı düşülmüştür.<sup>63</sup> Bu durum örfün kısıtlanması ve ilâhî sınırları aşmaması gerektiğini göstermesi açısından manidardır.

<sup>60</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 3: 225; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. ‘Abdillâh el-Ferrâ, *Me’âni'l-Kur’ân* (Beyrut: ‘İlmu’l-Kütüb, 1983), 2: 249; ‘Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1989), 2: 56; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-muhîf* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 6: 412; Semerkandî, *Bahrü’l-‘ulûm*, 2: 531; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18: 117-120.

<sup>61</sup> İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’an’il-azîm*, 10: 217; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 7: 544. Bu konudaki tartışmalar için bk. Ensari, *Hicab ve Zina*, 66-104.

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, *Libâs*, 31.

<sup>63</sup> Müfessirlerin bu konudaki görüşleri için bk. Ensari, *Hicab ve Zina*, 44-53.

- Yüce Allah bu âyette kadınların başörtülerini yakalarının üzerine salmalarını açık ve net bir şekilde emretmektedir. *وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ* “Başörtülerini yakalarının üzerine kadar salsınlar.” ifadesinden anlaşılmaktadır ki câhiliye dönemi kadınları da başlarını örtüyorlar yani başörtüsü kullanıyorlardı; ancak başörtülerini yakalarının üzerine değil de gerdanları açık kalacak şekilde arkalarına doğru salıyorlardı.<sup>64</sup> İşte bu âyette kadınların başlarını örttüikleri o örtülerle açıkta bıraktıkları gerdan ve yakalarını kapatmaları kendilerinden istenmektedir.
- Bu âyet, A'râf sûresi 26. âyetteki *libâsu't-takvâ* terkibiyle ilişkilendirildiğinde, tesettür/örtünme ilgili hükümlerin Yüce Allah'ın âyetlerinden olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda inkâr edilmediği sürece örtünmek kişiyi günahkâr yapar; ancak “örtünmeye gerek yoktur” kabilinden sözler, sahibini âyetleri inkâr eder konuma getirir. Bu nedenle konunun hassasiyetini görmezlikten gelmemek, Yüce Allah'ın insanlıkla yaşıt bu emrini mutlak surette önemsemek ve gereğini yapmak gerekir. Bu doğrultuda başörtüsü bizzat Hz. Peygamber'in evinde ve diğer Müslümanların hayatında uygulanmış, yaşayan sünnet olarak da o günden bugüne kadar uygulana gelmiştir.
- Bu âyette kadınların zînetlerini kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kendi kadınları, ellerinin altında bulunan (köleler), erkeklerden ailenin kadınına şehvet duymayan (hizmetçi vs.) tâbi kimseler ve henüz kadınların mahrem bölgelerinin farkında olmayan çocuklardan oluşan on iki grup insandan başkasına açıp göstermemeleri emredilmektedir. “Dedeler” ve “dedelerin babası” âyette geçen baba mesabesinde, “amcalar” ve “dayılar” da “kardeşler” ve “kardeş çocukları” mesabesinde kabul edildikleri için ayrıca kendilerinden söz edilmemiştir. Zira herhangi bir konuda indirilen bir âyet, aynı manayı veren diğerlerini de kapsamına alır.<sup>65</sup>
- Âyette geçen *نِسَائِهِنَّ* “kendi kadınları” ifadesinden kasıt, kendi evlerinde çalıştırdıkları kadınlar, yani hizmetçiler olabileceği gibi bütün kadınlar da olabilir.<sup>66</sup> Yine *مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ* “ellerinin altında bulunanlar” ifadesinden maksadın genel anlamda “köleler” olmasının yanında meşru şekilde sahip oldukları erkek hizmetçileri içerdiğini söylemek de yanlış olmasa gerektir.

<sup>64</sup> Semerkandî, *Baḥru'l-ülûm*, 2: 531.

<sup>65</sup> Semerkandî, *Baḥru'l-ülûm*, 2: 531.

<sup>66</sup> Bu konudaki farklı kanaatler için bk. Ensari, *Hicab ve Zina*, 104-108.

- Âyetteki *الرِّجَالِ مِنَ الْاِثْمَةِ اُولٰٓئِىْهِ غَيْرِ* "erkeklerden, (ailenin kadınına) şehvet duymayan kimseler" ifadesi ile cinsel arzu ve isteklerden yoksun hizmetçiler, evin yaşlı ve yardımcı elemanları, ihtiyarlar kast ediliyor olmalıdır. Zira âyette geçen *الْاِثْمَةِ el-irbeh* kelimesi "ihtiyaç hissetmek, düşkün olmak, arzu duymak"<sup>67</sup> anlamlarına gelmektedir. Bu kelimenin başında *غَيْرِ* *ğayr* sözcüğü bulunduğu için ifade olumsuz anlam kazanmakta; dolayısıyla bunların "cinsel arzusu olmayan kişiler" manasına alınması gerekmektedir.<sup>68</sup> Bu ifade ayrıca yemeklerin ardından insanların peşinden koşan, onları takip eden, onlara tabi olan ve cinsel arzuları bulunmayan kişileri de içermektedir; bu çerçevede bazı müfessirler âyetteki *التَّابِعِينَ et-tâbi'in* kelimesinden ilk maksadın "yemek artıkları kovalayan ve cinsel ihtiyaçları bulunmayan kişiler" olduğunu belirtmişlerdir.<sup>69</sup>
- Bu âyette geçen *الطِّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَطْهَرُوْا عَلٰى عَوْرَاتِ النِّسَاِ* "(henüz) kadınların mahrem bölgelerinin farkında olmayan çocuklar" ifadesi ile gizli kadınlık hususiyetlerinin farkında olmayan çocuklar kastediliyor olmalıdır. Zira ifadedeki *لَمْ يَطْهَرُوْا* *lem yazherû* fiili "henüz muzahir olamamak, farkında olmamak"<sup>70</sup> demektir. Ayrıca âyetin bu kısmında küçük çocuklardan söz edilince, bir önceki maddede zikredilenlerin de "yaşlı erkekler" olduğunu söyleyebiliriz.
- Âyetteki *وَلَا يَضْرِبْنَ بِاَرْجُلِهِنَّ لِيَعْلَمَ مَا يُخْفِيْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ* "Gizledikleri zînetleri bilinip (farkedilsin) diye ayaklarını yere vurmasınlar!" cümlesiyle vurgulanmak istenen husus, kadınların dikkatleri üzerine çekecek tarzda yürümemeleridir. Bu ifade ile ayrıca kadınların ayaklarına taktıkları halhal gibi süslerin fark edilmesi, kadınların namahrem erkeklere karşı cazibelerini ortaya koymaları ve gizledikleri zînetlerinin belli olması maksadıyla yürürken ayaklarını hızlıca yere vurmaları yasaklanmaktadır.<sup>71</sup> Nihayetinde kadınlar için özel olarak zikredilen bu yasak, "kibirli yürümek" şeklinde İsrâ' sûresi 37 ve Lokmân sûresi 18. âyetlerde kadın-erkek bütün insanlara yasaklanan bir davranış biçimidir. Demek ki sadece örtünmek yetmemektedir; bunu davranışlara yansıtma da gerekmektedir. Bu kapsamda takvâ elbisesinin bir yaşam biçimi olması ve bütün hayatı kuşatması gerektiği vurgulan-

<sup>67</sup> Ezherî, "Rbh", 1: 1354.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23: 208.

<sup>69</sup> Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 2: 532; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18: 121-123; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23: 208. Geniş bilgi için bk. Ensari, *Hicab ve Zina*, 140-145.

<sup>70</sup> Ezherî, "Zhr", 3: 2259; İbn Fâris, "Zhr", 2: 602-603; Cevherî, "Zhr", 2: 68-70; Isfehânî, "Zhr", 540-541; İbn Manzûr, "Zhr", 9: 200.

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 23: 209.

maktadır. Böylelikle Kur'an, kadını örnek vererek toplumu bilinçlendirmek istemektedir.

- Âyetin son kısmında Yüce Allah, bireysel ve toplumsal hayat açısından son derece önemli duyarlılık göstergeleri olan gözleri harama bakmaktan alıkoyma, iffet ve namusu koruma, zîneti gizleme, tesettür, mahrem-namahrem ilişkisi, sokakta yürürken nasıl davranılması gerektiği gibi hususları bütünüyle Allah'a yönelmekle ilişkilendirmekte, bunların birer mü'min hassasiyeti olduğunu belirtmekte ve kurtuluşa ermek için topluca Allah'a yönelmek gerektiğine dikkat çekmektedir. Zira kurtuluşa ermenin temel esası, Allah'a yönelmektir. Bu kapsamda mü'minler topluca aynı değerleri sahiplenmek, bir bedenın uzuvları gibi bir ve beraber olduklarını ispatlamak ve toplumsal bir duyarlılık ortaya koymakla mükelleftirler.

Netice itibarıyla Nûr sûresi 31. âyette, kadınların da tıpkı erkekler gibi gözlerini (harama bakmaktan) sakınmak ve iffet ve namuslarını korumakla mükellef kıldıkları, buna ilaveten onların (yüz ve el gibi) görünen kısımlar hariç zînetlerini teşhir etmemek, başörtülerini tâ yakalarının üzerine kadar sarkıtmak/salmak, zînetlerini mahrem ya da özel durumlu kişilerden başkasına göstermemek ve gizledikleri zînetleri anlaşılсын diye ayaklarını yere vurmamakla da sorumlu tutuldukları belirtilmektedir. Âyette ayrıca takvâ elbisesine bürünmek için sadece örtünmenin yeterli olmadığı; tesettürü davranışlara yansıtma ve yaşam biçimine dönüştürmek icap ettiği ve kurtuluşa ermek için hep birlikte Yüce Allah'a yönelmek gerektiği bildirilmektedir.

## 2.5. Nûr Sûresi 60. Âyet

وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ اَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَاَنْ يَسْتَغْفِرْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Nikâh ummayan (yani evlenme ümidi taşımayan) yaşlı kadınların, zînetlerini teşhir etmeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur. Ancak yine de iffetli davranmaları kendileri için daha hayırlıdır. Allah her şeyi işitendir; her şeyi bilendir.

Yaşlı kadınlara yönelik özel hükümlerin yer aldığı bu âyetin nüzûl sebebine ilişkin kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

Âyette öne çıkan hususlar şunlardır:

- Bu âyette geçen الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ ifadesi "oturan (yaşlı) kadınlar, oturmuş, çocuktan kesilmiş kadınlar, hayızdan kesildiği için kocaya ihtiyaç hisset-

meyen kadınlar”,<sup>72</sup> sonrasında gelen *الَّتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا* ifadesi ise bu anlamı destekler ve tamamlar mahiyette “nikah yani cinsel ihtiyacı kalmayan, evlenme arzusu duymayan” anlamlarına gelmektedir.<sup>73</sup> Söz konusu ifadeler, âyette sözü edilen ayrıcalıklı düzenlemenin toplumsal hayatta zina, zina iftirası, şehvet gibi konularda herhangi bir istismara kapı aralama ihtimali kalmayan yaşlı kadınlara özel olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

- Bu âyette, yaşlı kadınların zînetlerini teşhir etmemek şartıyla dış elbiselerini çıkarabilecekleri, dolayısıyla tesettür/örtünme konusunda esnek bir hükme sahip kılındıkları ifade edilmektedir. Bu doğrultuda toplumun önemli bir parçasını oluşturan yaşlı kadınların tesettür noktasında diğerlerinden farklı bir durumları söz konusu olsa da iffetli davranmalarının kendileri için daha hayırlı olacağı vurgulanmaktadır.
- Âyette geçen *غَيْرِ مُتَّبِعَاتٍ بِرِيبَةٍ* “zînetlerini teşhir etmeksizin” ifadesi, yaşlı da olsa kadınların zînet denebilecek organlarının bulunduğunu ve onları açıp saçmamalarının şart olduğunu bildirmektedir. Bu noktada saç, boyun, gerdan ve yakaların, kadınların zînetleri kapsamında olduğu ve başörtüsünün bütün bu zînetleri örttüğü bilinmektedir. Dolayısıyla âyette zikredilen *siyâbın* dış elbise olduğu kanaatindeyiz.
- Bu âyette Yüce Allah, yaşlı kadınlar için özel bir esneklik belirlese de buna bir sınırlama getirmekte ve bu kapsamda zînetlerini teşhir etmemelerini hükme bağladıktan sonra yukarıda sözü edilen esnekliğe rağmen iffetli davranmalarının kendileri için çok daha hayırlı olacağını bildirmektedir. Bundan hareketle diyebiliriz ki, kuşkusuz tesettür konusunda nikâh umudu kalmamış yaşlı kadınlar genç bayanlar gibi değildir; ancak şartlar ne olursa olsun iffetli davranmak esastır.
- Âyetin son kısmında Yüce Allah, *سَمِيعٍ* *semî’* ve *عَلِيمٍ* *‘alîm* sıfatlarına yer vererek kimlerin neyi, nerede, nasıl ve niçin yaptıklarını, kimlerin hangi düşüncelere sahip olduklarını ve kimlerin kimlerle ve nelerle ilgili ne düşündüklerini ve ne söylediklerini gayet iyi işittiğini ve her şeyi hakkıyla bildiğini belirterek, insanları her konuda olduğu gibi tesettür konusunda da duyarlı olmaya davet etmekte ve bu hayatta olup biten her şeyin hesabını soracağı mesajını vermektedir.

Hulasa Nûr sûresi 60. âyette Yüce Allah, tesettür konusunda yaşlı yani

<sup>72</sup> Semerkandî, *Baḥru’l-‘ulûm*, 2: 547; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18: 165; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 248; Râzî, *Meḥâṭîhu’l-ğayb*, 24: 33.

<sup>73</sup> Semerkandî, *Baḥru’l-‘ulûm*, 2: 547; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18: 165.

cinsel ihtiyacı kalmayan ve dolayısıyla evlenme ya da nikah arzusu duymayan kadınlara yönelik istisnai hükümlerden söz etmekte ve bu bağlamda yaşlı kadınların zînetlerini teşhir etmeksizin dış elbiselerini çıkarabileceklerini; ancak kadının yaşı ne olursa olsun, iffetini korumasının esas olduğunu vurgulamaktadır.

## 2.6. Ahzâb Sûresi 33. Âyet

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا

(Ey Peygamber'in hanımları!) Evlerinizde oturun, önceki cahiliye (âdetinde olduğu) gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Rasûlü'ne itaat edin. (Ey Peygamber'in) ev halkı! Allah sizden, ancak günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.

**Âyetin nüzûl sebebi:** Bu âyetin, nüzûl sebepleri hakkında kaynaklarda şu bilgiler mevcuttur: *i.* Öncesindeki ve sonrasındaki âyetlerle birlikte bu âyet, Hz. Peygamber'in hanımları hakkında nâzil olmuştur.<sup>74</sup> *ii.* Yukarıdaki âyet, Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin hakkında indirilmiştir.<sup>75</sup> *iii.* Hz. Peygamber'in eşlerinden Ümmü Seleme Ahzâb sûresi 33. âyetin nüzûl hadisesini şöyle anlatmıştır: "Bu âyet, Hz. Peygamber benim odamda iken nazil oldu. Ben odanın kapısı yanında otuyordum; âyet indirildiğinde onun yanında Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin vardı. Ben kendisine, "Ey Allah'ın Râsûlü! Ben senin ehl-i beytinden değil miyim?" diye sordum. O da "Elbette sen de hayırdasın ve sen Allah'ın Elçisi'nin hanımlarındansın!" cevabını verdi.<sup>76</sup>

Hz. Peygamber'in hanımlarına yönelik talimatların yer aldığı bu âyette dikkat çeken konular şunlardır:

- Bu âyette Yüce Allah, özel olarak Hz. Peygamber'in eşlerine yönelttiği buyruklar aracılığıyla bir yandan tesettür konusunda onları uyarmakta, diğer taraftan da kendilerini ümmetin hanımları için model kılmak suretiyle diğer bayanları ikaz etmektedir. Bu sonucu, Kur'an mesajının evrenselliğinden çıkartmaktayız. Burada adeta "Kızım sana söylüyorum, gelinim sen anla!" kabilinden uyarılar söz konusudur.
- Âyette Yüce Allah, Hz. Peygamber'in hanımlarına dışarıya çıkmayı gerektirecek zorunlu bir hal olmadıkça dışarı çıkmamalarını, evlerinde vakarlarını koruyarak oturmalarını ve eski cahiliyede olduğu gibi açılıp

<sup>74</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 7; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 6: 407.

<sup>75</sup> Ebu'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (Beyrut: y.y., 1991), 251.

<sup>76</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 7.



saçılmalarını<sup>77</sup> bildirmektedir. Bunun yanı sıra evde neler yapmaları gerektiğini de bildirmekte ve kendilerine namaz kılmalarını, zekât vermelerini, Allah'a ve rasûlüne gönülden itaat etmelerini emretmektedir.

- Âyetin son kısmında Yüce Allah, Hz. Peygamber'in hanımları özelindeki hitabını genişletmekte ve emrettiği bütün görev ve sorumluluklarla onun tüm hane halkını yükümlü kılmaktadır. Zaten âyetteki, *عَنْكُمْ 'anküm* "hepinizden" ve *يُطَهِّرِكُمْ yutahhiraküm* "hepinizi tertemiz kılmak" ifadelerinden ev halkının bütün fertlerinin kastedildiğini anlamak mümkündür.
- Âyette Yüce Allah, Hz. Peygamber'in hanımlarıyla ilgili düzenlemelerin ardından sözü onun ehl-i beytine, yani bütün ev halkına getirmektedir. *أَهْلَ الْبَيْتِ ehle'l-beyt* kavramının kimleri kapsadığı tartışmalarına<sup>78</sup> girmeden bundan, Hz. Peygamber'in eşleri, çocukları, torunları ve bir de damadı yani torunlarının babası, kızı Hz. Fâtıma'nın eşi olan Hz. Ali'nin kastedildiğini düşünmekteyiz. Diğer taraftan *ehl-i beyt*in yalnızca Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den ibaret olduğunu söyleyip Hz. Peygamber'in eşlerini kapsam dışında tutmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Ayrıca bağlam gereği âyetteki *ehl-i beyt*ten kasıt zorunlu olarak, ümmet için numune-i imtisal olan Hz. Peygamber'in hane halkıdır. Zira âyetin sebep-i nüzûlüne ilişkin rivayetler bu kanaati desteklemektedir. Ancak geniş anlamda evrensel bir bakış açısıyla meseleye yaklaşıldığında, ümmetin tamamının *ehl-i beyt* kapsamına girdiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Ahzâb sûresi 33. âyette, Hz. Peygamber'in (s) eşleri üzerinden ümmetin tüm kadınlarına sosyal hayat, tesettür ve ibadet konularında bir dizi uyarıda bulunulmakta ve Allah Rasûlü'nün hanımlarına yönelik olarak serdettiği evlerinde vakarla oturmak, cahiliye adetlerindeki gibi açılıp saçılmamak, namaz kılmak, zekat vermek, Allah'a ve Rasûlü'ne itaat etmek gibi talimatlarla diğer bayanlara da aynı istikamette emirler verilmektedir. Zira bütün bu emirler ve onlara riayet, özelde Hz. Peygamber'in eşlerinin, genelde ise ümmetin tüm kadınlarının hatta ümmetin tamamının tertemiz arınması adına önem arz etmektedir.

<sup>77</sup> Süleyman Ateş, örtünmenin Arap toplumunda köklü bir gelenek olduğunu ve özellikle saygın ve aristokrat ailelere mensup kadınların cahiliye döneminde de başörtüsü kullandıklarını beyan etmektedir. (bk. Süleyman Ateş, "Örtünme", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 10-11-12 (Ağustos, Eylül, Ekim 1998): 20.

<sup>78</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22: 6-8.

## 2.7. Ahzâb Sûresi 59. Âyet

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَا أَوْجَحُكُمْ وَبَنَاتِكُمْ إِذَا جِئْتُمُنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ  
عَفُورًا رَحِيمًا

Ey Peygamber! Hanımlarına, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına söyle! (Herhangi bir ihtiyaç için dışarı çıkarken) dış elbiselerini giysinler. Bu (elbise) onların tanınmaları ve incitilmemeleri için en uygun olanıdır. Allah çok bağışlayandır; çok merhamet edendir.

**Âyetin nüzûl sebebi:** Bu âyetin iniş sebebi hakkında kaynaklarda şu bilgiler aktarılmaktadır: *i.* Medine'de bazı münafıklar, görüntüsü ve elbisesi kötü bir kadına rastladıklarında, onun hür mü yoksa cariye mi olduğunu ayırt edemezlerdi. Dolayısıyla bu kadını fahişe zannederek ona sarkıntılıkta bulunurlar ve böylelikle mü'min kadınlara eziyet verirlerdi. Âyet bunun üzerine indirilmiştir.<sup>79</sup> *ii.* Medine'de evler hem küçük hem de dardı ve içinde tuvalet yoktu. Kadınlar da tuvalet ihtiyacı için dışarı çıkarlar ve bu ihtiyaçlarını kırdı giderirlerdi. Bazı fâsıklar bu kadınları takip ederler; üzerinde cilbâb/dış elbisesi olan kadınların hür olduklarını bildiklerinden kendilerine ilişmezler; fakat cilbâb olmayanların cariye oldukları gerekçesiyle onlara sarkıntılık eder ve böylece eziyet verirlerdi. İşte âyet bu gibi davranışlar üzerine indirilmiştir.<sup>80</sup> *iii.* Erkeklerin, kadınların evlerinin önüne oturup sokakta ip eğirmeleri ve Hz. Peygamber'in eşlerinin bundan rahatsız olmaları üzerine bu âyet nazil olmuştur.<sup>81</sup> *iv.* Hz. Peygamber'in eşleri geceleyin bazı ihtiyaçları (muhtemelen tuvalet ihtiyacı) için dışarı çıkarlardı. Münafıklardan bazıları da onların önlerine çıkar ve kendilerini rahatsız ederlerdi. Mü'minlerin anneleri bu durumdan şikâyetçi oldular. Kendileri bu konuda uyarılan münafıklar: "Biz bunu sadece cariyelere yapıyoruz" dediler. Bunun üzerine ilgili âyet indirilmiştir.<sup>82</sup>

Müslüman hanımlara yönelik mesajların yer aldığı bu âyette dikkat çeken konular şunlardır:

- Bu âyette Yüce Allah, Hz. Peygamber'e hitapla eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin hanımlarına iletilmek üzere *cilbâb*larını üzerlerine alıp salmalarını emretmektedir. Bu emrin gerekçesi olarak kendilerinin tanınmaları ve eziyete uğratılmamaları belirlendiğine göre ilgili emrin uygulama alanı evlerin içi değil, namahremlerin bulunduğu dış ortamlardır.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 18: 127.

<sup>80</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 257.

<sup>81</sup> Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 22: 34.

<sup>82</sup> Suyûtî, *Lübâbü'n-nükûl*, 2: 83-84. Ahzâb sûresi 59. âyetin sebep-i nüzûlü hakkında geniş bilgi için bk. Çetiner, *Esbâb-ı Nüzûl*, 2: 738-739.

- Âyette geçen يُدْنِي *yüdnîne* fiili “yaklaştırmak” manasına gelmekle birlikte beraberinde kullanılan عَلَيَّ *‘alâ* edatı gereği “kaplamak, sarkıtmak, üzerini sıkıca örtmek”<sup>83</sup> gibi anlamlar vermektedir. Üzerine sarkıtılması istenen şey de cilbâbdır.
- Kaynaklarda, bu âyet indirildiğinde sahâbî hanımların ilgili emre azami özen gösterdikleri ve o dönemde kadınlara sataşılması olaylarının yaygınlığı nedeniyle dışarı çıkarılarken üzerlerine cilbâblarını aldıkları belirtilmektedir.<sup>84</sup>
- Âyette, kadınların dışarı çıkarken cilbâb denen örtüyü üzerlerine almalarının gerekçesi olarak, tanınmaları ve böylece eziyete yani tacize uğratılmamaları gösterilmektedir.
- Bu âyet, vahyin indirildiği dönemde kadınların toplumsal hayatın bir parçası olduklarının ve dış ortamlarda bulunabildiklerinin en önemli delillerindendir. Zira âyette kadınların dışarı çıkarılarken cilbâba bürünmeleriyle ilgili olarak, buldukları ortamlarda “tanınmaları” ve sözlü ya da fiili “eziyete uğratılmamaları” şeklinde ifade edilen gerekçe de bunu desteklemektedir.
- Bu âyeti, Nûr sûresi 30. âyetle ilişkilendirdiğimizde şunları söylemek mümkündür: Kuşkusuz tesettür ve onun bir örtünme aracı olan cilbâb Yüce Allah’ın kadınlara yönelik açık bir emridir. Ancak “Kur’ân’da emredildiği üzere dışarı çıkarken üzerlerine dış giysilerini almayanlar tacizi hak ediyorlar” şeklindeki bir düşünce veya söylem son derece yanlıştır; son derece sorunludur. Hiç kimsenin bir başkasını rahatsız etme hakkı yoktur; hiçbir erkek de karşısındaki kadın gerektiği şekilde örtünmedi diye ona sözlü veya fiili tacizde bulunma ya da sarkıntılık yapma hakkına sahip değildir. Zaten Nûr sûresi 30. âyette, toplumsal hayatta haramlara karşı dikkatli davranma, gözlerini haramdan alıkoyma ve iffet ve namuslarını koruma konularında öncelikle erkeklere emir verilmektedir.
- Bu âyet, Kur’ân’ın kadınıyla erkeğiyle sağlam, imanlı, ahlâklı, iffetli, namuslu, kişilikli, duyarlı ve sorumlu bireylerden müteşekkil bir toplum oluşturma hedefine doğrudan katkı sunmakta ve insanlara yol göstermektedir. Bu amaçla, bir dizi düzenlemelere yer verilmekte ve muhatapların bunlara azami ölçüde riayet etmeleri beklenmektedir.

<sup>83</sup> Isfehânî, “Dny”, 318-319.

<sup>84</sup> Semerkandî, *Baḥru’l-‘ulûm*, 3: 72-73; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 22: 46-47; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 542-543.

- Yüce Allah âyetin son bölümünde غُفُورٌ *ğafûr* ve رَحِيمٌ *rahîm* sıfatlarına vurgu yaparak, her kim bir hata yapar da samimiyetle affedilme dileğinde bulunursa, bu gibileri bağışlayacağını, zira rahmet ve merhame-tinin eşsiz ve erişilmez olduğunu özellikle hatırlatmaktadır.

Netice itibariyle Ahzâb sûresi 59. âyette Yüce Allah (cc), dışarı çıkar-ken kadınların cilbâblarını üzerlerine almaları gerektiğini ve bunun gerekçesinin de onların tanınmaları ve böylece sözlü ya da fiili tacize uğratılmamaları olduğunu belirtmektedir.

### 3. TESETTÜRE BÜRÜNMENİN AMAÇLARI

Bu başlık altında tesettüre bürünmenin amaçlarından kısaca söz et-mek ve sadece Kur'ân âyetlerinde belirtilen hedeflerle yetinmek istiyoruz. Zira bu konunun detaylandırılmasının, araştırmamızın bir makaleden çok daha fazla boyuta ulaşmasına sebep olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca bu baş-lığın müstakil bir makaleye konu olabileceğini düşünüyoruz. Bu kapsam-da Kur'ân'da örtünmeyi konu edinen âyetlerden anlaşıldığına göre teset-türün/örtünmenin amaçları şunlardır:

- Takvâ elbisesine bürünmek (el-A'râf 7/26).
- Edep yerlerini gizlemek (el-A'râf 7/26).
- Süslenmek (el-A'râf 7/26).
- Şeytan ve taraftarlarının saldırılarına karşı tedbirli olmak (el-A'râf 7/27).
- Gözleri harama bakmaktan sakındırmak (en-Nûr 24/30-31).
- Namus ve iffeti korumak (en-Nûr 24/30-31, 60).
- Zîneti teşhir etmemek (en-Nûr 24/31, 60).
- Yüce Allah'a yönelmek (en-Nûr 24/31).
- Tertemiz arınmak (el-Ahzâb 33/33).
- Yüce Allah'ın emrine itaat etmek (el-Ahzâb 33/59).
- Tanınmak ve sözlü ya da fiili tacize uğratılmamak (el-Ahzâb 33/59).
- Güzel görünmek (el-A'râf 7/31).

Görüldüğü üzere Kur'ân'ın tesettürle ilgili amaçları, bireyin Yüce Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ve kulluk konusundaki samimiyetini en ideal şekilde ortaya koymasını öngören, Müslümana helal-haram du-yarlılığı kazandıran, bir mü'minin asla feragat edemeyeceği ahlâk, edep, hayâ, namus, iffet, temizlik, arınma, zînet ve güzellik gibi değerleri önem-seyen, kişiye en büyük düşmanı olan şeytanın şerrinden korunmayı salık

veren ve bireyin toplumda -insan olarak- hak ettiği saygınlığı kazanmasını ve hiçbir sözlü ya da fiili saldırıya maruz kalmamasını arzulayan bir mahiyet arz etmektedir.

#### 4. TESETTÜRE UYGUN ELBİSENİN TAŞIMASI GEREKEN NİTELİKLER

Kur'ân ve Sünnet'te tesettüre uygun elbisenin taşınması gereken nitelikler -kısaca- şunlardır:

- Takvâya uygun olmak (el-A'râf 7/26).
- Temiz olmak.<sup>85</sup> Çünkü temizlik imandandır.<sup>86</sup>
- İnsanın vücudunu/tenini göstermeyecek şekilde kalın olmak.<sup>87</sup>
- Vücut hatlarını teşhir edecek düzeyde sıkı ve dar olmamak.<sup>88</sup>
- Kadın elbisesi erkek kıyafetine, erkek kıyafeti de kadın elbisesine benzememek.<sup>89</sup> Zira her iki cinsin de kendilerine uygun kıyafetleri vardır. Bu nedenle karşı cinse özentî, fıtrattan sapma ve ruhsal bozukluk olarak nitelendirildiğinden<sup>90</sup> böylesi olumsuz tutum ve davranışlardan kaçınmak gerekmektedir.

Kur'ân ve Sünnet'e göre tesettüre uygun elbisenin taşınması gereken özellikler dikkate alındığında İslâm dininin, Müslümanın kıyafetinin nasıl olması ya da olmaması gerektiği noktasında ölçülerini belirlediği ve bu kıyafetin de insanın fitrî, tabîî, dinî ve örfî niteliklerine uygun olduğu anlaşılmalıdır.

#### SONUÇ

"Kur'ân-ı Kerîm'in Tesettüre Bakışı" konusunun işlendiği bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Tesettür/örtünmek Yüce Allah'ın (cc) insan fıtratına uygun bir emridir; örtünmek ve süslenmek için elbise ikramı Yüce Allah'ın insanlık ailesine bir lütfudur ve tesettürde aslanan takvâ elbisesine büründürmektir.
- Tesettürle ilişkili âyetlerde Yüce Allah'ın, Hz. Âdem ve eşinin maruz kaldığı durum üzerinden şeytanın aldatmalarına karşı insanoğlunu güçlü

<sup>85</sup> Tirmizî, "Edeb", 41; Ebû Dâvûd, "Libâs", 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7: 357.

<sup>86</sup> Müslim, "Tahâret", 1; Dârimî, "Vudû", 2.

<sup>87</sup> Hayreddin Karaman, *Helaller ve Haramlar* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 50.

<sup>88</sup> Karaman, *Helaller ve Haramlar*, 50.

<sup>89</sup> Buhârî, "Libâs", 28; Tirmizî, "Edeb", 34; Ebû Dâvûd, "Libâs", 27, 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 325.

<sup>90</sup> Karaman, *Helaller ve Haramlar*, 51.

bir şekilde uyarması, tesettürün iffet, edep ve hayâ açısından ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Zira şeytanın en önemli amaçlarından birisi, edep yerlerinin açılmasını sağlayarak insanın takvâ elbisesini çıkartmaktır.

- Tesettür sadece kadınlarla ilgili bir mesele değildir; tesettür kadınları ilgilendirdiği kadar erkekleri de ilgilendirmektedir. Dolayısıyla gözleri harama bakmaktan sakınmak, iffet ve namusu korumak hem erkeklerin hem de kadınların bir görevidir. Kadınlar ayrıca (yüz ve el gibi) görünen kısımlar müstesna zînetlerini teşhir etmemek, başörtülerini tâ yakalarının üzerine kadar sarkıtmak/salmak, zînetlerini mahrem ya da özel durumlu kişilerden başkasına göstermemek ve gizledikleri zînetleri anlaşılсын diye ayaklarını yere vurmamakla da sorumludurlar.
- Takvâ elbisesine bürünmek için sadece örtünmek yetmemekte; bunu davranışlara yansıtma ve yaşam biçimine dönüştürmek gerekmektedir.
- Tesettür konusunda nikah yani cinsel ihtiyacı kalmayan, evlenme arzusu duymayan yaşlı kadınlara yönelik istisnai hükümler bulunmaktadır. Bu kapsamda yaşlı kadınlar zînetlerini teşhir etmeksizin dış elbiselerini çıkarabilirler. Fakat kadının yaşı ne olursa olsun, iffetini korumak zordur.
- Kur'an'da tesettürle ilgili âyetlerde Yüce Allah, Hz. Peygamber'in eşleri üzerinden ümmetin tüm kadınlarına sosyal hayat, tesettür ve ibadet konularında bir dizi uyarıda bulunmaktadır.
- Kadınlar, sosyal hayatın bir parçasıdır. Bu nedenle tesettürün bir bölümü olan cilbâbı, dışarı çıkarken üzerlerine almaları Yüce Allah'ın kadınlara bir emridir. Bunun temel gerekçesi, onların tanınmaları ve sözlü ya da fiili tacize uğratılmamalarıdır.

Kur'an'da tesettürle ilişkili olarak zikredilen ve yukarıda sözlük ve terim anlamları verilen kavramlar çerçevesinde de şu sonuca ulaşılmıştır: *Libâsın*, "insan bedeninin tamamını örten elbise", *humârın* (ç. humor), "kadının baş ve boynunu örten ve yakasına kadar uzanan örtü yani başörtüsü", *sevbin* (ç. siyâb), "insan bedeninin tamamını örten dış elbise" ve *cilbâbın* (ç. celâbîb), "kadının, kendiliğinden görünen el, yüz ve ayaklar dışında bedeninin tamamını örten dış giysi, kadınların dışarıya çıktıklarında baştan ayağa kadar örtünmek üzere giyindikleri dış elbise" şeklinde tanımlanmaları hasebiyle, tesettürün sadece başörtüsünden ibaret olmadığı; başörtüsüyle birlikte insan bedeninin tamamını örten,

takvâya uygun, temiz, insan vücudunu/tenini göstermeyecek şekilde kalın, vücut hatlarını teşhir etmeyecek düzeyde geniş ve kadın elbisesi erkek kıyafetine, erkek kıyafeti de kadın elbisesine benzemeyecek şekilde bir kıyafet ve giyim tarzı olduğu anlaşılmaktadır.

En doğrusunu Yüce Allah (cc) bilir.

## KAYNAKÇA

- 'Abdu'l-Bâkî, Muhammed Fuâd. "Lbs". *el-Mu'cemü'l-müfehras li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 744-745. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Abalı, Nurullah. *Geleneksellik ve Modernizm Açısında Kılık Kıyafet*. İstanbul: İlke Yayınları, 2009.
- Ahmed b. Hanbel, 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed Şeybânî. *el-Müsned*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Âlûsî, Ebu'l-Fadl Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'ı'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1985.
- Apaydın, H. Yunus. "Tesettür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 538-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Arslan, Ali - Çaylak, Melek. "Tesettür Giyimi Etkileyen Tüketim Kültürü Faktörleri Üzerine Uygulamalı Bir Araştırma". *Akademik İncelemeler Dergisi* 13/1 (Nisan 2018): 41-70.
- Ateş, Süleyman. "Örtünme". *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 10-11-12 (Ağustos, Eylül, Ekim 1998): 14-26.
- Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. Katar: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. "Str". *es-Sihâh fi'l-luğa ve'l-'ulûm*. 1: 566. Beyrut: Dâru'l-Hadâratî'l-'Arabîyye, 1974.
- Çağrı, Mustafa. "Saygı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 211. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çetin, Hilal. *Moda ve Tesettür Algısı Üzerine Bir Araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2018.
- Çetiner, Bedreddin. *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl -Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri-*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013.
- Dârimî, 'Abdullâh b. 'Abdirrahmân. *es-Sünen*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Mustafâ, 2007.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Dictionnaire Détaillé Des Noms Des Vêtements Chez Les Arabes*. Amsterdam: Jean Müller, 1845.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *es-Sünen*. 5 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslâmiyye, 1988.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1993.



- Ensari, Abdurrahman. *Hicab ve Zina Ayetlerinin Yorumunda Ortaya Çıkan Problemler*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004.
- Erdem, Sargon. "Car". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 157. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. "Str". *Tehzîbu'l-luğa*. 2: 1624-1625. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. 'Abdillâh. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Ilmu'l-Kütüb, 1983.
- Isfehânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğîb. "Str". *el-Müfradât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. 396. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ. "Str". *Mücmelü'l-luğa*. 2: 278-279. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*. 16 Cilt. Kahire: y.y., 2000.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Mısrî. "Str". *Lisânü'l-'Arab*. 7: 121. Beyrut: Dâr Sâdır, 2003.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferac Cemâlüddîn 'Abdurrahman b. 'Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: y.y., 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Helaller ve Haramlar*. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Müftüoğlu, Merve. *Örtünmenin Tesettüre Dönüşme Sürecinde Nur Suresi 31. Ayetin Rolü*. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2018.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2015.
- Özbek, Fatma. *İslam'da Tesettür*. Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2013.
- Özüdoğru, Büşra. *Farklı Nesillerde Tesettür Algısı*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- San'ânî, 'Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1989.
- Semerkindî, Nasr b. Muhammed. *Tefsîru Ebi'l-Leys: Bahru'l-'ulûm*. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1996.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 17 Cilt. Beyrut: y.y., 1993.
- Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 2002.
- Şahin, Hatice. *Kur'an'da 'Takvâ' Kavramı*. Samsun: Etüt Yayınları, 2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988.
- Tabersî, Ebû 'Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Beyrut: y.y., 1995.

- Tezcan, Hülya. "Ferace". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 349-350. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. Kahire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1937.
- Tok, Fatih - Müftüoğlu, Merve. "Nur Suresi 31. Ayetin Tesettür Bağlamında İncelenmesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Aralık 2018): 79-107.
- Vâhıdî, Ebu'l-Hasen. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: y.y., 1991.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an haqâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

**Usul-i Selase'nin Fatiha Suresindeki İz Düşümü**  
*The Project of the Three Methods (Usul-i Selase) in the Surah Al-Fatihah*

**Ruhullah ÖZ**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor Dr., Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Kalam

Şırnak, Turkey

ozruhullah@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1408-4316>

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 27 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 31 Ekim / October 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 10 **Sayı / Issue:** 23 **Sayfa / Pages:** 718-746

**Atıf / Cite as:** Öz, Ruhullah. "Usul-i Selase'nin Fatiha Süresindeki İz Düşümü [The Project of the Three Methods (Usul-i Selase) in the Surah Al-Fatihah]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 718-746.

<https://doi.org/10.35415/sirmakofd.611591>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## Öz

Sünni kalam paradigmasının üzerine inşa edildiği üç temel inanç esası olan usûl-i selâse, Mutezilenin usûl-i hamsesine alternatif geliştirilen bir doktrindir. Sünni kalam terminolojisinde inanç esaslarının üçe indirildiği üç temel esas; ulûhiyet, nübüvvet ve ahirettir. Sistematik Sünni kalam disiplinin teşekküllüyle beraber kalam kitaplarının üçlü kategorik planı haline gelen usûl-i selâse doktrininin temel referansı Kur'an ve Hadistir. Usûl-i selâse'nin temel ilkelerini ana hatlarıyla ihtiva eden Kuranî referanslardan biri de Fatiha süresidir. Fatiha süresi, İslam inancının eksenini oluşturan bu üç temel ilkeyi ihtiva etmekle adeta İslam kalamının özü ve özeti niteliğini taşımaktadır. Bu bakımdan Fatiha, ilahiyat bahsinin ana konusu olan Allah'ı; semiyat mevzusu olan meadı ve nübüvvet konusu olan peygamberlik müessesinin gerekliliğini konu edinmekle 'Kitabın anası' lakabı ile isimlendirilmiştir. Fatiha süresi, hem mebdede (başlangıç) hem vasat (orta) hem de meâd (ahiret)'e dair usûl-i selâse'yi ihtiva eden ilahi kompozisyonunun 'giriş' cümlesidir diyebiliriz. Bu çalışmada Fatiha süresinin kalamî açılımını Fahreddin er-Razî'nin perspektifinden tahlil etmeye çalıştık. Fatiha'nın usûl-i selâse'ye dair kalamî açılımını yaparken Mutezile ve Maturidiye'nin görüşlerine de yer verdik. Üç kelam mektebinin konuya dair görüşleri arasında mukayese yaparak konu başlıklarını irdedik. Şahıs merkezli ve mukayeseli çapraz atıflı bu çalışmamızda Fatiha'nın kalamî izdüşümünü betimlemeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Kalam, Usûl-i Selâse, Fatiha Süresi, Fahreddin Razî, Kadı Abdülcebbar, Ebu Mansur el-Maturidi.

## Abstract

The three methods (Usûl-i selâse), based on the three basic beliefs on which the Sunni theological paradigm is built, is a doctrine developed as an alternative to the Mutezil's five methods (usul-i hamse). In Sunni kalam terminology, there are three basic principles where belief principles are reduced to three; The Godhead, The Prophethood and the Hereafter. The Qur'an and Hadith are the main references of the doctrine of Usûl-i Selâse, which has become the triple categorical plan of Kalam books with the formation of the systematic Sunni kalam discipline. One of the Qur'anic references that outline the basic principles of Usûl-i selâse is the Surah Al-Fatihah. The Surah Al-Fatihah is the essence and summary of the Islamic word, including these three basic principles forming the axis of Islamic faith. In this regard, Fatihah, the main subject of theology of God, God; Semiyat subject matter (it can be learned by hearing, refers to the meaning of transfer-related issues) and the subject of prophethood which is the foundation of prophethood is the Mother of the Book 'is named. The Surah al- Fatiha, both the beginning), both mediocre and mead (the Hereafter), which includes the three methods (usul-i-selâse ) we can say the " introduction sentence of the divine composition". In this study, we tried to analyze the Kalamî expansion of the period of The Surah al- Fatihah from the perspective of Fahreddin er-Razî. While we were making opening of the Surah al- Fatihah the three methods (usûl-i selâse), we were making theological words of Mutezile and Maturidiye also included the views. We examined the topics by comparing the views of the three Kalam schools on the subject. In this person-based and comparative cross-referenced study, we tried to describe the theological projection of the surah al-Fatiha.

**Keywords:** Kalam, Usul-i Selase (The Three Methods), The Surah Al- Fatihah, Fakhr al-din al-Râzî, Kadi Abdulcabbar, Abu Mansur al-Maturidi.

## Extended Abstract

The Sunni Kalam is a structure built on the topics of divinity, prophethood and semiyat (general name of the issues related to the afterlife, which constitutes one of the Islamic principles gathered in three main groups) formulated with Usûl-i Selâse. Theological structure, which started with Imam al-Harameyn al-Juveyni and gained a systematic structure with Fahreddin er-Razi, was mostly studied under these three headings. The existence of God, His attributes, verbs, the divine decree and the predestination, human actions and Allah-human relations are discussed under the title of divinity which is the first subject of Usûl-i Selâse doctrine while subjects like characteristics of prophets, revelations and the miracle are discussed under the title of prophethood. Under the title of Semiyat, the issues related to the death, afterlife, heaven, hell, doomsday, mizan (scale) and the Hereafter are evaluated.

As the Mutezile school bases its five fundamental principles, Usûl-i Hamse, on the basis of certain divine provisions, Sunni Muslims also based Usûl-i Selâse on the Qur'an and hadiths. The Qur'anic verse is the most important source in shaping Usûl-i Selâse, as well as the hadith of Jibril in shaping the Sunni kalam credo. Surah al-Fatiha, which is one of the Qur'anic references of Usûl-i Selâse, has an important place. Surah al-Fatiha has a privileged position since it is the first surah of the Qur'an, verses of which is revealed at once. Moreover, the fact that prayer cannot be without Fatiha made it even more important. One of the reasons that makes Fatiha privileged in terms of Kalam is that it contains some topics of Usûl-i Selâse. Fatiha, referring to such issues at the primary point of the revelation process, proved it almost impossible to become servant of God without Usûl-i Selâse.

While Surah al-Fatiha deals with the essence, attributes and actions of Allah, the most honourable of the sciences, it also contains the topics related to God-human relations, which is termed as *fürû*. For example, while the introduction sentence of Fatiha '*Praise be to Allah, the Cherisher and Sustainer of the worlds; Most Gracious, Most Merciful; Master of the Day of Judgment.*' points to the methodology, in the following sentence '*Thee do we worship, and Thine aid we seek*' God-servant relations are indicated which is called *fürû*. In addition, Fatiha, by the qualities it expresses, declares Allah's existence, oneness and being separate from others. By making the existence of the world as evidence for His existence, it points out that Allah is free of all kinds of malicious qualities. The fact that Allah has bestowed praise only on Himself proves that He is the one in both the Lordship and the Godhead.

Fatiha deals with the essence and attributes of Allah, which is related to the title of divinity, alongside the Hereafter, which is subject to *semiyat*, and the prophethood. From this aspect, it points out the divinity with the verse '*Praise be to Allah, the Cherisher and Sustainer of the worlds*'; the Hereafter with '*Master of the Day of Judgment*'; and prophethood with '*The way*

*of those on whom Thou hast bestowed Thy Grace'*. Likewise, Fatiha gives evidence for issues related to Usûl-i Selâse like the existence of the Hereafter with the verse '*Master of the Day of Judgment'*'; faith-deed relations with the verse '*Thee do we worship, and Thine aid we seek'*'; the divine decree and the predestination and human actions with the statement '*Show us the straight way'*'; salvation and heresy with the verse '*The way of those on whom Thou hast bestowed Thy Grace, those whose [portion] is not wrath, and who go not astray'*.

As it is known, the greatest purpose of the divine books is to explain the basic issues that form the basis of religion. Surah al-Fatiha has been the subject of our research because it deals with divinity, prophethood and the Hereafter, which are the fundamental issues of kalam discipline. Although our study is centered on Razi, the views of both Mutazilah and Maturidiye School were included.

Within the scope of Surah al-Fatiha, topics such as the qualifications of Allah, husun- qubuh (a term in kalam, ethics and fiqh which is the subject of discussions about the nature and extent of good and evil) concerning Allah-human relations, vouching of Allah for the best of His servants, His effect on human actions, human's position against the divine decree and the predestination, salvation and heresy and the necessity of prophethood, which are the subjects of polemic among the Kalam schools, were opened for discussion. As Razi tried to refute some of his dissidents referring to Fatiha with the opposing thesis which he referred to from Fatiha, the views of the other two Kalam schools were also included in order to approach Fatiha from both a holistic and objective perspective. Thus, Surah al-Fatiha was evaluated in a cross-referenced and comparative manner from the perspective of the three important personalities of the three theological schools.

As a result, the importance of Surah al-Fatiha in the construction of worship consciousness was uncovered by emphasizing some topics of the divinity, prophethood, and the Hereafter, which are the three basic principles of religion, in limited words. For this reason, Fatiha both has been made a tool for the health of divine service and manifesto of the servant with this exceptional position. In this respect, the invalidity of worship without Fatiha is an expression of the fact that obedience and service to God are not of any value without internalizing it. Fatiha's emphasis on obedience and service to God rather than worship is an important issue in terms of internalization of religious consciousness. Yet, Fatiha has determined three basic principles of the Islamic credo to confirm obedience and service to God. It calls attention to God's presence and unity, the matter of existence, Allah-human relations with its emphasis on divinity; the necessity of prophets with the emphasis on prophethood; that nothing would be left unrequited with the emphasis on semiyat. In this regard, because Fatiha, both in terms of revelation and organization, contains certain principles, it is considered to be equal to one-third of the Qur'an. For all these reasons, we can say that Fatiha is a divine manifest because it contains the invariable principles of Usûl-i Selâse of religion.

## GİRİŞ

Fahredden er-Razî, Fatiha süresini hem mebde (başlangıç) hem vasat (orta) hem de meâd (ahiret)'e dair meseleleri ihtiva eden ilahi bir kompozisyon<sup>1</sup> olarak tanımlarken İmam Maturidi, Fatiha'yı hem '*Allah kimdir?*' gibi hayati bir sorusunun cevabı hem de Allah-insan ilişkisinin temel kodlarını ihtiva eden temel nakli referans olarak addetmiştir.<sup>2</sup> Fatiha, sahip olduğu bu müstesna konumuyla ilahi bir kompozisyon niteliğindedir. Her kompozisyonun bir giriş, gelişme ve sonuç cümlesi olduğu gibi ilahi kelimeler olan Kur'an'ın da hem nüzul hem de tertip açısından bir girişi, gelişmesi ve sonucu vardır. Kompozisyonun giriş bölümü, muhtevanın ana mihverini oluşturduğu gibi Kuran'ın giriş (Fatiha) cümlesi olan Fatiha da bir nevi Kuran'ın hem önsözü hem özü hem de özeti niteliğindedir.

'*Fatihâtü'l-Kitap*'<sup>3</sup> diye bilinen Fatiha süresi, Kur'an'ın söz başı ve ilk toplu nazil olan süresi olduğu gibi İslam'ın temel inanç ilkelerini konu edindiğinden dolayı da '*Ümmü'l-Kitap*' adıyla adlandırılmıştır. Zira Fatiha süresi, İslam amentüsü ve kelimeler disiplinin üç esası olan ilahiyat, nübüvvet ve semiyatın konu başlıklarını ana hatlarıyla ihtiva etmiştir. Fatiha, Kur'an'ın anası ve esası olan ana konuları ihtiva ettiğinden dolayı kendi-

<sup>1</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2005), 1:238.

<sup>2</sup> Fatiha'nın ana teması, tevhid vurgusudur. Bu nedenden olsa gerek İmam Maturidi, Fatiha'yı, Allah'ı her türlü yaratılmışlık emarelerinden tenzih eden teşbih ve tenzihin tek-biri olarak tanımlamıştır. Ebu Mansur el-Maturidi, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Ba Sallum (Lübnan Daru Kitab el-İlmi, 2005), 1:357.

<sup>3</sup> Fîrûzabâdî, Fatiha süresi için otuz isim sayar. Mecduddin Muhammed b. Yakub Fîrûzâbâdî, *Besairu Zevî't-Temyiz fi Letaifi'l-Kitabi'l-Aziz*, thk. Muhammed Ali en-Neccar (Beyrut: İhyau't-Turas el-İslamî 1992), 3:198. Fatiha'nın isim çokluğu, geleneksel tasavvurun bir yansımasıdır. Zira geleneksel tasavvura göre isimlerin çokluğu müsemmanın şerefine delalet eder. Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Sürelerinin Kimliği* (İstanbul Akabe Vakfı Yayınları 2011), 16. Fatiha'ya verilen isim ve gerekçeleri için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:159-162.



sine *ümmü'l-kitap* adı verilmiştir. İmam Maturidi'ye göre Fatiha'ya verilen '*ümmü'l-kitap*' isim tamlamasındaki '*um*' asıl demektir. Bu da Fatiha'nın muhtevasında yer alan hiçbir şeyin neshe ve hükmünün kaldırılmasına uğramadığı ve uğramayacağı anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Zira Fatiha, kelim disiplinini deyişmez ilkeleri olan '*mesail*'i içermektedir. Kelam disiplinini vesaili deyişse de mesaili deyişmez sabitelerdir. Fahreddin er-Razî'ye göre ise nasıl ki beyin, duyu ve menfaatlerin merkezi olduğundan kendisine '*ümmü'r-re's'* (başın aslı) denildiyse Fatiha da gayelerin en şereflisi olan dinin temel esaslarını ihtiva ettiğinden dolayı kendisine '*ümmü'l-kitap*' denilmiştir.<sup>5</sup>

Fatiha süresi, usul ilmi olan Allah'ın zatı, sıfatları ve fiillerini konu edindiği gibi füru ilmi olan Allah'ın hükümleri ve kuluna yüklediği mükellefiyetleri de kapsar. Buna göre "Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahman, Rahîm, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) maliki Allah'a mahsustur" (Fatiha, 1: 2-3.) ayeti usul ilmüne işaret ederken "yalnız sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz" (Fatiha, 1: 4.) tevhid vurgusu ile usule, Allah-kul münasebeti ile füru ilmüne delalet etmektedir. Fatiha, Allah için dile getirdiği niteliklerle onun varlığını zorunlu kılarken<sup>6</sup> âlemin var oluşunu da onun var oluşuna delil kılmıştır. Çünkü Allah'ın varlığına delalet eden en güçlü delil âlemin varlığıdır. Bu nedenle "Âlemlerin Rabbi" sözü, onun varlığını bilmenin ancak onun âlemlerin rabbi olduğunu bilmekle ya da ispatlamakla mümkündür. "Hamd Allah'a mahsustur" sözü ise onun hamda müstahak olan tek varlık olması hasebiyle birliğine delalet etmektedir. Ayrıca hamdın Allah'a tahsisi, onun âlemin tamamını başlangıçta yarattığına ve onları yaşatıp geliştirmesine yönelik rububiyete tek ve bir olduğuna da işaret eder.<sup>7</sup> Allah'ın hamdı hak etmiş olması ise kadir oluşu ve bütün malumatı bildiğinden dolayıdır.<sup>8</sup>

Fatiha, ilahiyat bahsinin ana konusu olan Allah'ın zatı ve sıfatlarını konu edindiği gibi semiyatın konusu olan meadî, nübüvvet bahsi olan pey-

<sup>4</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:369.

<sup>5</sup> Fahreddin er-Razî'ye göre "el-ümm" askerini diktiği sancak anlamına da gelir. Bu manadan olmak üzere nasıl ki askerlerin sığınağı sancakları ise iman ehlinin sığınağı da Fatiha'dır. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:160.

<sup>6</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:356.

<sup>7</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:357.

<sup>8</sup> Ayrıca Fatiha'nın bir isminin Salat olması da tenzihe olan vurgusunun emaresidir. Zira salat kelimesi, sena ve duanın ismidir bu da yerginin aksi ve karşıt anlamıdır. Bu bakımdan yerilmekten beri oluşla nitelemek doruk noktasında övgü ve senayı ifade eder. Bu nedenden olsa gerek İmam Maturidi de Fatiha'yı içerdiği muhteva açısından Kuranın anahtarı olarak görmüştür. el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:359.

gamberlik müessesini de ihtiva etmiştir. Örneğin Fatiha, “Hamd, âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm olan Allah’a mahsustur” (Fatiha, 1: 2-3.) pasajıyla ilahiyata; “hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) maliki” (Fatiha, 1:4.) ayeti ile semiyyata; “kendilerine nimet ettiklerinin yoluna” ifadesi ile nübüvvette göndermede bulunmuştur. Ayrıca Fatiha, bu üç konu başlığıyla alakalı hususlardan “ceza günün sahibi” ile hem ahiret âleminin varlığına hem de iman-amel münasebetine; “yalnız sana ibadet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz” (Fatiha, 1: 5) ayeti ile kaza, kader ve insan fiillerine; “bizi doğru yola ilet” (Fatiha, 1: 6) ifadesi ile hidayet ve delalete; “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil” (Fatiha, 1: 7) ayeti ile de hem kaza ve kaderin varlığına hem de peygamberlikle ilgili hususlara işaret eder.<sup>9</sup>

Hiç kuşkusuz Kur’an’ın en büyük gayesi dinin esasını oluşturan temel meseleleri izah etmektir. Bu açıdan Fatiha, dinin esasları aslıyesi olan ilahiyat, nübüvvet ve ahireti konu ettiğinden farklı bir teveccühe mazhar olmuştur.<sup>10</sup> Çalışmamızda Usûl-i Selâse<sup>11</sup> başlığı altında değerlendirilen konu başlıklarını irdeleyerek hem Fatiha ile Kuran’a kelam kapısından bir giriş yapacak hem de bahsi geçen hususlarla ilgili kelimî disiplinlerin yaklaşımları arasında çapraz atıf yaparak Fatiha’nın kelimî açılımını yapmaya çalışacağız.

## 1. İLAHİYAT

İlahiyat bahsi, Sünni kelim anlayışının üzerine inşa edildiği üç temel esasın birincisidir. İlahiyat başlığı altında Allah’ın varlığı, sıfatları, fiilleri, kaza, kader ve insan fiilleri ile beraber Allah-insan münasebeti incelenir.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 1:159.

<sup>10</sup> Fatiha süresinin isimleri ve faziletine dair haberlerin detayı için bk. Ebu’l-Farac ed-Dimeşki, *Tefsiru’l-Fatiha*, thk. Samî Cadullah (Riyad: Daru’l-Muhaddis 1426), 14-60.

<sup>11</sup> Usûl-i Selase doktrini ile alakalı daha detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Usûl-i Selase”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42: 112.

<sup>12</sup> Eldeki mevcut kaynaklara göre usûl-i selâse doktrinini üç başlık altında tasnif eden ilk kelimci İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’dir. Cüveynî, el-’Akîdetü’n-Nizâmîyye adlı eserini üç ana bölüm şeklinde tasnif etmiştir. Birinci bölümde ilahiyat bahsini işlemiştir. İlahiyât başlığı altında Allah’ın varlığı, sıfatları, fiilleri, kader ve e’alu’l-ibâd konu başlıklarını incelemiştir. Kitabın ikinci bölümünü ise nübüvvet bahsine ayırmıştır. Nübüvvet başlığı altında da risalet kurumuna yapılan itirazlara reddiye, mucize ve keramet, Hz. Muhammed’in risaletiyle mucizelerini ele almıştır. Kitabın üçüncü bölümünde de sem’iyât konusunu işlemiştir. Cüveynî semiyat başlığı altında kabir hayatı ve ahiret ahvaliyle alakalı konuları zikretmiştir. İmamu’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akîdetü’n-Nizâmîyye*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebet’ül-Ezheriyye li’Turas, 1992), 132-134.

### 1.1.Varlık Türleri ve Allah'ın Varlığı

İlahiyat bahsinin en önemli konusu Allah'tır. Allah'ın kim ve nasıl olduğu da varlık konusudur. Bu nedenle ilahiyat bahsinin en önemli konu başlıklarından biri, varlık ve varlık türleri arasında Allah'ın ontolojik farklılığının ispatı gelmektedir. Fatiha'yı önemli kılan nedenlerden biri, Allah'ın varlığına ve birliğine olan vurgusudur. Fatiha, "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur" (Fatiha, 1: 2) giriş cümlesi ile zımmen hem Allah'ın varlığına hem birliğine hem ulûhiyetine<sup>13</sup> hem de hamda layık oluşuyla her türlü eksiklikten münezzehe olduğuna delalet eder.<sup>14</sup> Hamdın Allah'a tahsisinin bir diğer yansıması da onun herhangi bir ortağının olmadığına hükmetmek suretiyle zatına yakışmayan şeylerden tenzih edilmesi gerektiği vurgusudur. Kelam disiplininin temel ilkelerinden biri olan mefhum-i muhalif kuralı gereği insan, hamd ile beraber rububiyeti Allah'ın zatına tahsis etmekle ondan başkasından nefyetmiş bulunmaktadır.<sup>15</sup> Nitekim Maturidi'ye göre "âlemlerin rabbi" sözü, Allah'ın mahlûkatın tamamını başlangıçtan yarattığına işaret eder. Bu da Allah'ın uluhiyet ve ubudiyette olduğu gibi rububiyete de tek olduğunun en önemli delilidir.<sup>16</sup> Netice itibarıyla Fatiha'nın "Hamd Allah'a mahsustur" özlü ifadesi, bir bakımdan tüm zat ve kemal sıfatlarının Allah'a özgü olduğunu tescillerken diğer taraftan da "âlemlerin Rabbi" sözü rububiyete "yalnız sana kulluk eder" vaadi de ubudiyette Allah'ı birlemenin sözlü ikrarıdır.

Fahredden er-Razî, "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur" sözünü, Allah'ın varlığına olan delaletini şu şekilde izah etmiştir: Bir varlığın varlığını bilmek ya zaruri ya da nazari olur. Bu minvalde mahlûkatın varlığını bilmek hem zaruri hem de nazari iken Allah'ın varlığını bilmek zaruri değil sadece nazaridir. Ayrıca zaruri bilgi, bedihi iken nazari bilgiyi

<sup>13</sup> Övgü, övülenin yücelmesinin ikrarıdır. Hâlbuki Allah kendiliğinden kemâl sahibidir. Zati gereği kemal sahibi olan, kemal istemez. Zira elde edilmiş olanı tekrardan elde etmek imkânsızdır. Bu nedenle onun kuluna ikramı bir karşılık bekleme esasına dayalı değildir. Bundan dolayı o hamda müstahak olan tek varlıktır. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:199.

<sup>14</sup> İster "الحمد لله" deki Allah lafzındaki 'lam' harf-i cer'i "الجل للفرس" (çul ata aittir) örneğinde olduğu gibi aidiyet için olsun ister "الدار لزيد" (ev Zeyd'indir) deki gibi temlik anlamında olsun ister "البلد للسلطان" (ülke sultanındır) deki gibi kudret ve hâkimiyet anlamında olsun her üç anlam da Allah'ın kudret ve hâkimiyetine işaret eder. Zira 'lam', aidiyet ifade eden tahsis anlamına hamledildiğinde Allah'ın âleme olan ihsan ve lütfunun çokluğu ve azametinin yüceliği hamdın ona mahsus olmasını gerektirir. Şayet 'lam' temlik anlamına hamledilirse o zaman Allah'ın her şeyin gerçek maliki olduğundan dolayı yine hamda müstahak olan o olur. 'Lam'ın kudret ve hâkimiyet anlamına hamledilmesi durumunda da Allah'ın zatına en uygun anlama hamledilmiş olur. Zira kendisi haddi zatında vacib olan ve zati gereği mümkün olan varlıkların tek hâkimidir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:198.

<sup>15</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:359.

<sup>16</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:357.

elde etmek ise ancak delil ile mümkündür. Allah'ın varlığına delalet eden en güçlü nazari delil ise mahlûkatın varlığıdır. Zira mahlûkatın her zerresine nakşedilen kusursuz tasarım, onun her yönüyle bir müdebbirin eseri olduğunun müşahede edilir yansımasıdır. Bir başka deyişle kâinatın varlık yansımaları, yaratıcısının en somut delilidir. Bu nedenden olsa gerek Allah, 'hamda müstahak' oluşunu 'âlemlerin rabbi' olduğuna bağlamıştır.<sup>17</sup> Zira âlemde hüküm süren ahenk ve nizam, kadir ve hâkim olan bir yaratıcının eseri olduğunun kanıtıdır.<sup>18</sup> Bu nedenle Allah, âlemdeki varlık yansımalarını var oluşunun âlemi<sup>19</sup> (işareti) kılmıştır.

Fatiha'nın 'alem'e vurgu yapmakla başlaması, varlık teolojisi açısından da önemlidir. Bilindiği üzere kelim terminolojisinde varlık; vâcib, mümkün ve mümteni olmak üzere üçe ayrılır. Varlığı zorunlu ve kendiliğinden olana vâcib, varlığı ile yokluğu müsavi olan ve var oluşu bir başkasının tercihine bağlı olana mümkün; varlığı yokluktan varlığa çıkışı muhal olana da mümteni denilir. Ontolojik açıdan varlığı zatı gereği vâcib olan tek varlık Allah'tır. Allah'ın dışındaki bütün âlem ise mümkün varlıktır. Mümkün varlık türünden olan âlem ise üç çeşittir. Birincisi uzayda yer tutan varlıktır. İkincisi uzayda yer tutan varlığın sıfatıdır. Üçüncüsü ise uzayda yer tutmayıp uzayda yer tutmuş olan varlığın sıfatıdır. Uzayda yer tutan varlık da biri bölünebilen ve bölünmeyen olmak üzere ikiye ayrılır. Uzayda yer tutup da bölünme kabul eden varlık türüne cisim, bölünme kabul etmeyene de atom denilir. Uzayda yer tutan varlıklara sıfat olan ise mümkün varlıkların niteliği olan arazlardır. Bu kategorik ayırım neticesinde ortaya çıkan neticeye göre zatı gereği varlığı zorunlu olan tek varlık Allah'tır, onun dışındaki bütün varlıklar mümkün varlıklardır.<sup>20</sup>

Mümkün varlık, var olabilmek için vâcib olan varlığın yaratmasına muhtaç olduğu gibi varlığını idame etmesi için de ondan müstağni değildir. Fatiha dilinde "âlemin" lafzı, Allah'tan başka her şeye isim olarak kullanılmıştır.<sup>21</sup> Yani âlemin, yeryüzündeki bütün varlıklar demektir.<sup>22</sup> Bu bakımdan âlem, Allah'tan başka her şeydir ve "âlemlerin rabbi" ifadesi,

<sup>17</sup> Ayrıca hamdın Allah'a tahsis edilmesi, Allah'ın filozofların iddia ettiği gibi mücib-i bi'z-zat değil faili muhtar olduğunun da delilidir. Hamdın Allah'a tahsisi ile onun fail-i muhtar oluşuna nasıl delil teşkil ettiğinin detayı için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:197.

<sup>18</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:164.

<sup>19</sup> Râzî'ye göre Allah'tan başka her şey onun varlığına delalet ettiğinden dolayı kendisine âlem yani işaret denilmiştir. Buna göre Allah'ın var oluşun en büyük alameti âlemdir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:205.

<sup>20</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:205.

<sup>21</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:205.

<sup>22</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:360.

Allah'ın dışındaki her şeyin hem varlığında hem de varlığını sürdürmede ona muhtaç olduğuna işaret eder. Bir başka deyişle Allah, âlemi yokluktan yarattığı, devam ve istikrarını sürdürdüğü için âlemlerin rabbidir.<sup>23</sup> Bu durumda "âlemlerin rabbi" ifadesindeki 'âlem' lafzı, kadir ve kadim olan bir yaratıcının varlığına açık bir hüccettir.<sup>24</sup> Ayrıca müşahede âleminde gözlemlenen ahenk ve nizamın kusursuzluğu, şahidin gaibe delaleti cinsinden âlemin yaratıcısının varlığına en somut delildir.<sup>25</sup> Zira bir müessirin farkındalığının en önemli delili onun eseridir. Bu bakımdan Fatıha, yaratıcıyı ispat hususunda yaratılmışların varlığını delil göstermiştir.<sup>26</sup> Bir başka deyişle "âlemlerin rabbi" ifadesi, tanrısallığın kevnî ayetler üzerindeki tecelliyatıyla ispatlanmasına dolaylı bir göndermedir.<sup>27</sup>

"Yalnız" kavramıyla tescillenen 'hasr ve tahsis'in delalet ettiği bir diğer husus da varlık kategorilerinin var oluşuyla alakalıdır. Ayetteki hasr ve tahsis, zatı gereği vâcib olan varlığın dışındaki her şeyin mümkün varlık türünden olduğuna işaret eder. Varlık felsefesi gereği zatı gereği mümkün olan her varlık muhtaçtır. Muhtaç olan ise tam yetkin değildir. Bu nedenle zatı gereği mümkün olan insanın Allah'tan müstağni olması mümkün değildir. Müstağni olan ancak zatı gereği vâcib olan da bir tek Allah'tır.<sup>28</sup> Bu bakımdan kul eylemini işlerken bile Allah'tan müstağni ve tam yetkin değildir. "yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz"deki hasr ve tahsis, hem Allah'ın birliğine hem de onun tek ve tam yetkin oluşa işaret eder. Râzî'ye göre bu hasr, katıksız tevhide ilahi bir vurgudur. Bu bir nevi kelime-i tevhidin bir başka ifade biçimidir.<sup>29</sup> Maturidi'ye göre ise 'hamdın Allah'a tahsisi' rububiyette tevhide tescillediği gibi 'ubudiyetin Allah'a tahsisi' de ulûhiyette tevhide Allah'a has kılmaktadır.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Uzayda yer tutmayı uzayda yer tutan varlıkların sıfatı da olamayan mümkün varlık türü ise ulvi ve süfli ruhlardır. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:206.

<sup>24</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:164.

<sup>25</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:170.

<sup>26</sup> Nitekim Bakara'da "Rabbini diriltin ve öldürdünüz" (Bakara, 2: 258); Şuara'da "O, beni yaratan ve hidayet edendir" (Şuara, 78); Taha'da "Bizim Rabbimiz her şeyi yaratan ve sonrada onların tutacağı yolu gösterendir" (Taha, 50); ve yine Bakara'da "Ey insanlar, sizi de sizden öncekileri de yaratan rabbinize kulluk edin" (Bakara, 2: 21) ve Alak süresinde "Yaratan rabbinin adıyla oku" (Alak, 1) buyurarak Allah'ın varlığı ve ilahlığını yaratılmışların yaratması üzerinden temellendirmiştir. Görüldüğü üzere ilgili ayetlerin tamamında Allah'ın varlığına insanın yaratması ile istidlalde bulunulmuştur. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1: 239.

<sup>27</sup> Kelam disiplininde bu ispat yöntemine *İstidlalü ş-Şahid ale'l-Gayib* denilir.

<sup>28</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:218.

<sup>29</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:219.

<sup>30</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:363.

## 1.2. Allah Âlem İlişkisi

Allah'ın zatını "âlemlerin rabbi" olarak tavsif etmesi, âlemin yaratıcı olduğuna işaret etmekle beraber kâinatla olan ilişkisini kesen deizm gibi her türlü felsefi düşüncüyü de reddeder.<sup>31</sup> Bilindiği üzere teolojik düşünce tarihinde –ister teist ister deist olsun- her ne kadar âlemlerin meydana gelmesi hususunda bir yaratıcıya olan ihtiyaç hususunda ittifak var olsa da âlemin varlığını sürdürme hususunda bir müdebbir ve devam ettiriciye muhtaç olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Allah zatını 'âlemlerin rabbi' olduğunu beyan etmekle Allah'tan başka her şeyin meydana gelmesinde ve varlığını idame ettirmesinde kendisinden müstağni olamadığına dikkat çekmiştir.<sup>32</sup> Bu nedenle 'âlem' kelimesinin 'cemu'l-cem' statüsündeki çoğul sığası olan 'alemîn', her dönem ve zamanın âlemi anlamındadır. Zira âlem sürekli yenilenendir. Bu bakımdan Allah'ın âlemlerle olan irtibatı da daimidir.<sup>33</sup> Zira meydana gelmek için bir varlığın var oluşuna ihtiyaç duyan âlem, hayatiyetini idame etmek için hayli hayli muhtaçtır. Bu nedenle sonradan olma her varlık, var olabilmek için Allah'ın yaratıcı gücüne muhtaç olduğu gibi varlığını sürdürebilmesi için de onun âleme müdahil olma gücüne muhtaçtır. Bu bakımdan Allah'ın zatını Rab olarak tavsif etmesi tesadüfi değildir. Zira Rab olan Allah, hem yoktan yaratan Halık'tır hem de halk ettiği varlıkların hayatiyetini idame ettiren Hallak'tır. Buna göre 'âlemlerin rabbi' sözü, bütün âlemlerin varlığını sürdürebilmesi için Allah'a muhtaç olduğunun ikrarıdır. Allah'ın hiç kimseye muhtaç olmayışı onu Rab, kendisine muhtaç olan başkasını da âlem kılmıştır. Yani 'âlemlerin rabbi' sözü, kendisinden başka her varlığın Allah'ın ulûhiyetine delil olduğuna dair bir uyardır. İmam Maturidi'ye göre bu ayet hem Allah'ın varlığının hem de yaratıcılıkta birliğinin en önemli delilerindedir. Bu açıdan 'Âlemlerin rabbi' terkibi, Allah'tan başka rab olmadığını ve âlemde ondan özge bir yaratıcının bulunmadığını göstermektedir. Zira ilkin yaratıp icat eden bir ilahın bulunup da bu fiilini zatına nispet etmesi, kendisine ait olanı başkasınıkinden ayırıp bildirmemesi ve başkası sayesinde değil kendi zatıyla varlık kazanan yaratıkların konumunu belirlememesi mümkün değildir. Bu bakımdan âlemde gözlemlenen uyum ve

<sup>31</sup> Allah âlemin yaratılışı ile alakalı kendi zatını 'Halık' olarak tanıttığı gibi aynı zamanda "Hallak" olduğuna da işaret etmektedir. Nitekim "O her an ilahi bir tasarruftadır" (Rahman, 55: 29) ayeti, onun âlemi yarattıktan sonra âlemlerle ilişkisinin devam ettiğine işaret eder.

<sup>32</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:164.

<sup>33</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1: 360.

ahenk, birbirine zıt çoğu şeyin bir arada bulunması, bir yaratıcı ve yöneticinin hem varlığına hem de birliğine önemli bir delildir.<sup>34</sup>

Fatiha süresinin ilk pasajı olan ‘âlemlerin rabbi’ ifadesi, ilahiyat bahsi ile alakalı işaret ettiği bir diğer husus da yaratıcının nerede olduğuyula alakalıdır. Bu açıdan ‘âlemlerin rabbi’ ifadesi, Allah’ın mümkün varlıklar gibi mütemekkin olmadığına delalet eder.<sup>35</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz gibi ‘âlem’ Allah’tan başka her şeydir. Zaman ve mekân da Allah’tan başka varlıklar olduğuna göre onlar da âlem nev’indedir. Zira mekân, alan ve sürüp giden boşluktan; zaman ise kendisi sebebiyle önceliğin ve sonralığın meydana geldiği müddetten ibarettir. Buna göre ‘âlemlerin rabbi’ ifadesi, Allah’ın hem zamanın hem de mekânın rabbi ve yaratıcısı olduğuna delalet eder. Âlemi yaratan varlığın ise yaratılmışların varlığından önce olması zorunludur.<sup>36</sup> Bu nedenle âlemi yaratan yaratıcı, âlemin unsurlarından olan feza, boşluk ve alandan önce olduğundan her türlü cihet ve mekândan münezzehtir. Şayet yaratıcının zatı, hadis olan bu varlıklardan sonra meydana gelmiş olsaydı o zaman hakikati değişime uğramış olması gerekirdi ki Allah her türlü değişim ve dönüşümden beridir. Bu bakımdan ‘âlemlerin rabbi’ ifadesi, Allah’ın varlığına ve âlemin yaratıcısı ve müdeb-biri olduğuna işaret ettiği gibi zatının her türlü zaman, mekân ve cihetten münezzehe olduğuna da delalet eder.<sup>37</sup>

Kelam disiplinin ilahiyat bahsi, Allah’a dair her konuyu konu edindiği gibi Allah’ın mahlûkat ile olan ilişkisini de mevzu bahis eder. Bu baptaan olmak üzere Fatiha süresinin iptidai cümlesi olan ‘âlemlerin rabbi’ ifadesi, Allah-mahlûkat ilişkisine dikkat çektiği gibi Hristiyan ve panteistlerin iddia ettiği gibi Allah’ın mahlûkata hulul ettiğine dair iddialarını da reddeder. Zira Allah, âlemlerin rabbi olduğuna göre o aynı zamanda her şeyin yaratıcısıdır. Mantıksal olarak yaratıcı olan bütün yaratılmışlardan önce var olandır. Önce var olanın sonra var olana hulul etmesi ise yaratılış felsefesinin tedricilik ilkesine aykırıdır. Bu nedenle yaratıcı olanın her hangi bir şeye hulul etmekten münezzehe olması gerekir. Zira hulul, mahalle muhtaç olmayı, muhtaç olmak ise mücib-i bi’z-zat (zatı icabı yapan) olmayı gerektirir. Oysa Allah mücib-i bi’z-zat değil fail-i muhtar (dilediği şekilde

<sup>34</sup> Maturidi, *Te’vilatü Ehli’s-Sünne*, 1: 360.

<sup>35</sup> Allah’ın neliği ve nasıllığı hususunda onun “mütemekkin olmadığına” hem akli hem de nakli delillerinin detayı için bk. Ruhullah Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Razî’nin Tenzih Anlayışı* (Doktora Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 249-251.

<sup>36</sup> Allah’ın mütemekkin olmadığına hem nakli hem de akli delillerinin detayı için bk. Öz, *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Razî’nin Tenzih Anlayışı*, 249-257.

<sup>37</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 1:166.



iş yapan'dır. Şayet fail-i muhtar olan Allah zatı gereği mücib olsaydı o zaman her eser müessirin devamıyla devam etmiş olması ve herhangi bir değişliğe uğramaması gerekirdi. Oysa yaratılmışlarda süregelen değişim ve dönüşüm, onun mücib-i bi'z-zat değil belki fail-i muhtar olan bir zatın eseri olduğunu gösterir.<sup>38</sup> Netice itibariyle 'âlemlerin rabbi' ifadesi, hem âlemin ilahının bir olduğuna; bütün âlemlerin onun mülkü olduğuna; âlemde onda başka hiçbir ilahın bulunmadığına ve ondan başka hiçbir mabudun olmadığına delalet eder.<sup>39</sup> Fatiha'nın bu çok yönlü muhteva derinliğinden olsa gerek İmam Maturidi onu, Allah'ın kim olduğunu beyan eden ve onu her türlü yaratılmışlık sıfatlarından tenzih eden selbi sıfatların yekûnu<sup>40</sup> olarak tanımlamıştır. Bu yönüyle Fatiha, belli başlı selbi nitelikleri Allah'a hasr ederek zıtlarının hakkında düşünülemeyeceğine zımnen işaret etmiştir.

Allah-insan münasebetinde mevzu bahis olan konuların başında insanın rab arayışında takındığı tavır ya da takip ettiği yoldur. Fatiha, Allah'ı bulmanın ve tanımının en doğru yolun 'sırat-ı müstakim' yolu olduğunu beyan eder. Allah'ı tanımının ve tanımlamanın en doğru yolu onu ondan öğrenmektir. Onun dilinden onu tanıtan en somut tanıtım belgesi ise kelimadır. İlahi kelim Allah'ı aşkınlık ve içkinlik arası bir sentezle tanıtmaktadır.<sup>41</sup> Allah'ı tanıma ve tanımlamada aşırı tenzih ilke edinilenler, ilahi nitelikleri ta'til ve nefyederlerken ispat cihetinde aşırıya kaçanlar ise Allah'a her türlü sıfatı hakiki anlamıyla atfederek Allah'a cismanilik ve belli bir yön ve mekân isnat etme çıkmazına girmişlerdir. Râzî'ye göre hem aşırı ispat hem de aşırı tenzih doğru olandan uzak ifrat ve tefrit yoludur. Oysa Fatiha'nın öngördüğü ve dikkat çektiği en doğru yol teşbih ve ta'til'den uzak olan iman yoludur.<sup>42</sup> İman yoluna varmanın yolu da kulluktan geçer. Bu nedenle Fatiha süresinde 'Hamd'den sonra 'kulluğa' ve akabinde kulun yaratıcından müstağni olmadığına işaret eden 'ilahi inayete' vurgu yapması tesadüf değildir.<sup>43</sup>

### 1.3.Allah-İnsan-Fiil İlişkisi

İslam kelimasında ilahiyat başlığı altında değerlendirilen konu başlıkla-

<sup>38</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:166.

<sup>39</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:239.

<sup>40</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:353.

<sup>41</sup> Kur'an'ın Allah'ı tanıtmada takındığı teşbih-tenzih dengesi için bk. Öz, *Antropomorrist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Razî'nin Tenzih Anlayışı*, 112-122.

<sup>42</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:167.

<sup>43</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:230.

rından biri de Allah-insan münasebeti ile alakalı olan insan-eylem ilişkisidir. Kalam terminolojisinde e'falu'l-ibâd başlığı altında incelenen bu konu, İslam düşünce ekolleri arasında tartışma konusu olmakla kalmamış aynı zamanda düşünce mekteplerinin bloklaşmasına da neden olmuştur. Var olan problem, daha çok insanın eyleme olan etkisi çerçevesinde tartışılmıştır. Kimi kalam ekolü, fiil üzerindeki tek müessir failin insan olduğunu iddia ederken kimileri de insan fiilinin tek yaratıcısının Allah olduğunu savunmuştur. Cebir ve kader arası orta yolu seçenler ise kesb gibi muğlak bir teoriyi ortaya atmışlardır.<sup>44</sup>

Kalam terminolojisinde e'falu'l-ibad olarak bilinen insan fiilleri meselesi, ilahiyat bahsinin en çok tartışılan konu başlıklarındandır. Mutezile, insanı fiilinin tek yetkin faili olarak kabul ederken Ehl-i Sünnet Allah'tan bağımsız hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceğini savunmuştur. Maturidiye göre "yalnız senden yardım dileriz" ayeti, Mutezilenin insan kendi fiilinin yaratıcısıdır anlayışına bir reddiyedir. Zira kulun mükellef kılındığı şeyleri yerine getirebilmesi için gerekli olan imkânlar kendisine verilmiştir. Mutezileye göre yükümlü tutulduğu hususları yerine getirmesi için gerekli olan imkânlardan bir tanesi bile Allah nezdinde kaldığı takdirde kulun mükellef tutulması caiz değildir.<sup>45</sup> Dolayısıyla insanın zaten kendisine verilmiş bulunan bir şeyi istemesi ilahi lütfu gizlemesi anlamına gelir ki bu da nimete karşı nankörlüktür. Mutezilenin iddiasına göre kulun talep ettiği şey Allah'ın lütfu kapsamında bulunmuş olmakla beraber o tamamını kuluna vermemiştir. Bu durumda Allah'ın kulundan kendisinden istemesini emretmesi, Allah'la alay etmek anlamına gelir. Çünkü birinden kendisinde bulunmayan bir şeyi istemek alay etmekten başka bir şey değildir. Bu durumda Allah, kulunu mükellef tutmakla beraber ona vermemiştir. Oysa bu Mutezilenin telakkisini temelden yıkar. Zira onlara göre din açısından kul için yararlı olan bir şeye sahip olup da onu vermediği halde kişiyi mükellef tutması Allah için mümkün değildir.<sup>46</sup>

Her ne kadar dolaylı yoldan "yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz" ilahi beyan, kulun fiili üzerindeki yetkinliğine işaret etse de Razî'ye göre bu, kulun yaratıcısına kulluk etmede bile onun yar-

<sup>44</sup> Kesb, ihtiyari fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eden terimdir. Kalam literatüründe genellikle 'kuldaki hadis kudretin tesiriyle meydana gelen şey' diye tarif edilir. Ebu Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, *el-İbane an Usulü'd-Diyane* (Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2011), 78. Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât* (Beyrut: Daru'l-Marife, 2005), 709-710. Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 154. Kesb teorisine dair daha detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kesb", (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 304-306.

<sup>45</sup> Salih el-Ğamidi, *el-Mesailu'l-İ'tizali fi Tefsiri Keşşaf li Zemahşeri* (Daru Endulus1998), 1:132.

<sup>46</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehlî's-Sünne*, 1:365.

dımından müstağni olmadığına kanıtıdır. Buna göre kulluk ve yardımın 'yalnız' ile hasr ve tahsis edilmesi, kulun Allah'a rağmen ve bir başına hiçbir yetkinliğe sahip olmadığına işaret etmektedir. "Yalnız sana kulluk eder" ilahi beyan, kulun kendisine yetmediğinin en sözlü ifadesi iken bir başka açıdan insana Allah'tan bağımsız güç ve irade isnat edenlere ilahi birer reddiyedir. Eş'ariye mezhebi bu hassasiyetten olsa gerek müminin imanına olan etkinliğinde bile onun sonuca etki eden tek ve tam yetkin kişi olmadığını savunmuş ve imanın tahakkukunu 'inşallah müminim' diyerek ilahi iradeye bağlamıştır. İmam Maturidi ise "yalnız sana kulluk eder" ayetindeki kendinden emin ikrarı, Eş'ari mezhebindeki 'imanda istisna' görüşünün reddi bağlamında kullanmıştır. Maturidi'ye göre bu ayet herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak nitelikte kesin ve nettir. Oysa istisna şüpheye mahal verir.<sup>47</sup> Buna karşın Razî, kulun yokluktan varlığa çıkması ve acizlikten kudrete geçmesini delil göstererek kuldun sadır olan her şeyin ancak Allah'ın ezeli kudret ve ilmi sayesinde<sup>48</sup> olacağı ile mezhebinin görüşünün savunmuştur.<sup>49</sup>

Fatiha'da geçen "Hamd Allah'a mahsustur" ifadesi, hem cebriyecilerin hem kadercilerin hem de kesb teorisini savunanların düşüncelerini desteklemek için başvurdukları nass delillerin başında gelmektedir. Fahreddin er-Razî'ye göre en şerefli eylemin faili, en faziletli övgüye layık olandır. Bu prensipten yola çıkarak iman da en şerefli eylem olduğuna göre şayet iman kulun fiili olsaydı o zaman hamda müstahak olan Allah değil kul olması gerekirdi. Oysa Allah, "Hamd Allah'a mahsustur" sözüyle hamdı zatına izafe etmiştir. Bununla beraber hamd, kulun iman nimetine karşılık söylediğinde herhangi bir ihtilaf yoktur. Buna göre iman, kulun değil Allah'ın yaratması ile meydana gelen bir eylemdir. Şayet iman Allah'ın değil de kulun fiili olsaydı o zaman insanın Allah'ı hamd etmesi gerekmezdi. Bu da imanın insanın yaratması ile değil Allah'ın yaratması ile olduğunun delilidir.<sup>50</sup> Mutezili düşünür Kadı Abdulcebbar ise Razî'nin bu tezine karşılık "yalnız sana kulluk eder" pasajındaki 'yalnız' tahsisi ile mukabelede bulunmuştur. Kadı'ya göre insanın fiilinin özgür faili olduğunun

<sup>47</sup> Maturidi, imanda şek şüphe ve istisnaya yer olmadığına şu ayeti de delil göstermiştir. "Müminler Allaha ve resulüne iman edip de bunda asla şüpheye düşmeyen kimselerdir." (Hucurat, 49:15.) el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:362.

<sup>48</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:217.

<sup>49</sup> Fahreddin er-Razî ile Ebu Mansur el-Maturidi'nin Fatiha süresi tefsirine olan yaklaşımlarının detayı için bk. Hamdi Gündoğar, "İmam Maturidi ve Fahreddin er-Razî'de Fatiha Süresinin Tefsiri", *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017).

<sup>50</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:203.

en önemli delili “yalnız sana kulluk eder” pasajındaki ‘yalnız’ ifadesidir. Zira kul, burada ondan başkasına değil bir tek kendisine kulluk edeceğini taahhüt etmektedir. Oysa seçim özgürlüğüne ve fiile etkisi olmayanın yaptığı eylemi birine tahsis etmesi mümkün değildir. İnsan, kulluğunun bir başkasına değil bir tek Allah’a tahsis ettiğine göre demek ki fiilin faili de seçicisi de kendisinden başkası değildir.<sup>51</sup>

Mutezili Kadı, imanı kulun eylemi olarak addederken Fahreddin er-Razî ise imanın Allah’ın kuluna bir lütuf olduğunu savunur. Zira Razî’ye göre ilgili ayette geçen “nimet” iman iken Kadı’ya göre ise nimetten kasıt: hidayettir. Kadı’ya göre burada nimetten kasıt iman değildir. Zira şayet iman denilen eylem kulun fiili olmasaydı, ondan bahsetmenin bir anlamı olmazdı. Kadı’ya göre ayetin zahiri ‘Allah’tan hidayeti talep etmek’tir. Zira Allah ne nimet ettiğine dair herhangi bir beyanda bulunmamıştır.<sup>52</sup> Burada ‘nimet’ten kasıt iman demektir demek Allah’ın niyetini okumak gibi bir şey olur. Razî, imanın Allah’ın lütfu olduğuna “kendilerine nimet verdiklerinin yoluna” ayetindeki ‘nimet’ kavramını delil gösterir. Ona göre Allah’ın kuluna en büyük nimeti imandır. Ayetin ifadesine göre o nimeti veren de Allah’tan başkası değildir. Şayet imanın faili insan olsaydı kulun nimet vermesi Allah’ın nimet vermesinden daha şerefli ve yüce olurdu. Ayrıca şayet iman kulun eylemi olsaydı, o zaman Allah’ın nimet vermeyi tazim mevkiinde zikretmesi anlamsız olurdu.<sup>53</sup> Zira Allah’ın kendi kendini kulun eylemi olan bir şeyle tazim etmesi şık olmazdı. Kadı ise aynı ayeti mezhebinin insanın fiil üzerindeki yetkinliğine delil göstermiştir. Kadı’ya göre şayet fail olan insan, fiili üzerinde herhangi bir yetkinliğe sahip olmasaydı o zaman yardım dilemenin bir anlamı olmazdı. Zira ancak yapılan bir şey için başkasından yardım dlenir. Bu da insanın fiili üzerindeki yetkinliğinin delilidir.<sup>54</sup> Kadı, “yalnız sana kulluk eder” ayetini de delil göstererek insanın fiil üzerinde yetkin ve seçme hakkına sahip olduğunu savunmuştur. Zira ayette kastedilen ibadet de fiil türündendir.<sup>55</sup> Şayet insan fiili üzerinde yetkin olmasaydı, yapamadığı bir şeyden dolayı yapıyorum demesi

<sup>51</sup> Kadı Abdulcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, thk. Muhammed Zerzûr (Kahire: Daru't-Turas, ts), 1:42.

<sup>52</sup> Abdulcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 1: 46.

<sup>53</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:232.

<sup>54</sup> Abdulcebbâr, *Mütesâbihu'l-Kur'an*, 48.

<sup>55</sup> Mutezili kelimcülerin ekseriyetine göre fiile taalluk eden kudret fiile bitişik değil değil öncedir. Zira kudretin fiile bitişik olması durumunda makdurun teklifi ma la yutaka ile mükellef olması gerekir ki bu da muhaldir. Mutezileye göre kubh adalete aykırıdır. Detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ârî, *Makâlât'ul-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 1993), 1:275.

abes olurdu.<sup>56</sup> Ayrıca Mutezile, Razi'nin tezine karşılık, Fatiha'nın kapanış cümlesi olan "gazaba uğramışların ve sapıkların yoluna değil" ayetini de delil göstererek iman ve küfrün failinin Allah değil kul olduğunu savunmuştur.

Mutezileye göre Allah'ın gazap etmesi, failin fiilini kendi iradesi ile yapmış olduğunu gösterir. Şayet Allah kendi fiilinden dolayı kuluna gazap etseydi onlara zulüm yapmış olurdu. Oysa Allah adildir, her türlü zulümden münezzehtir.<sup>57</sup> Râzî, Mutezilenin bu iddiasını şu şekilde çürütmeye çalışmıştır. Allah onlara kızdığını zikredip peşi sırada onların sapıtmış olduklarını eklemesi, Allah'ın onlara gazap etmesinin onların sapıtmış olmalarının illeti olduğunu gösterir. Buna göre Allah'ın sıfatı kulun sıfatından müessir olmuş olur. Oysa onların sapmış olmaları onlara Allah'ın gazap etmesini gerektirir dersek bu ifadeye göre kulun sıfatı Allah'ın sıfatından müessir olmuş olur ki bu da imkânsızdır.<sup>58</sup>

Razi, "yalnız senden yardım dileriz" ayetini delil göstererek kulun; ne itaatte ne de isyanda Allah'tan bağımsız olmadığını akli delillerle ispatlamaya çalışmıştır. Razi'ye göre insanın Allah'tan bağımsız ne hayra ne de şerre kadir ve muktedir olmadığını akli delillerini şu şekilde sıralamak mümkündür. Birincisi fiili yapmaya kadir olan fail, fiili yapmaya da yapmamaya da eşit oranda muktedir olan demektir. Oysa yapmayı yapmamaya ya da yapmamayı yapmaya tercih etmek ancak bir müreccihin tercihi ile olur. Zira müreccih olmaksızın tercih olmaz. Oysa müreccihin kul olmadığı aşikârdır. Şayet müreccih insan olsaydı, o zaman insanın her istediğinin istediği zaman ve istediği şekilde gerçekleşmesi gerekirdi. Oysa çoğu şeyin insanın istediğinin hilafına vuku bulduğu bir gerçektir. Madem ki tercih kuldand değildir öyleyse müreccih Allah'tır. Buna göre insanın fiile yönelmesi, ancak Allah'ın yardımı ile olur. İkincisi kulun her istediğini istediği zaman ve şekilde yerine getiremeyişi isteğinin gerçekleştircisinin Allah olduğunun delilidir.<sup>59</sup> Nitekim kulun "yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım dileriz" sözü bir nevi aczi itiraftır. Zira kulun "yalnız senden yardım dileriz" ifadesi, ibadet sebebiyle meydana

<sup>56</sup> Kadı Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Amme li't-Te'lif ve'l-Enba' ve'n-Neşr, 1969), 1:41. Carullah Muhammed b. Ömer ez-Zemaşşerî, *el-Minhâc fi Usuli'd-Dîn*, thk. İsa Şerafeddin (San'a: Bedru'l-İlm ve's-Sekafe, 2004), 5.

<sup>57</sup> Dikkat edildiyse Mutezile, Allah-insan ilişkisini benimsemiş olduğu adl prensibi çerçevesinde değerlendirmiştir.

<sup>58</sup> Fatiha'nın evvelinin Allah'a hamdetmeyi sonu ise ona yüz çevirenlerin kınanmayı ihtiva eder. Buna göre hayırlı olanın kaynağının Allah, bela ve kötülüklerin kaynağı ise ondan yüz çevirmekten kaynaklanmaktadır. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:233-234.

<sup>59</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:226.

gelen ubudiyet mertebesinin sadece kulun kuvvetiyle olmayıp tam aksine Allah'ın yardımı ile meydana geldiğini itiraf etmesidir. Bir başka deyişle “yalnız senden yardım dileriz” sözü, “yalnız sana kulluk eder” sözünden neşet eden büyülenme vehmini ve kendini beğenme duygusunu yok etmek ve bu büyülenmeyi ortadan kaldırmaya<sup>60</sup> yönelik kulun kendi had-dini ve hududunu bilmesidir. Razî'nin bu tezine karşılık Kadı, Allah'tan yardım dilemek, ancak failin fiili üzerinde etkinliği ve seçimi sonucunda anlam kazanır bu nedenle Allah'ın fıtraten insanda yarattığı zaruri şeylerde istianede bulunmanın bir anlamı yoktur.<sup>61</sup>

Fatiha süresi, “yalnız sana kulluk ederiz” taahhüdünü “yalnız senden yardım dileriz” sözüne bağlayarak “bizi nimet verdiklerinin yoluna...” temennisi ile pekiştirmesi, insanın iyi eyleminde bile tek başına muktedir olmadığını kanıttır. Razî'ye göre şayet Allah kulunu itaate muvaffak kılıp ona yardım etmeseydi ve itaate engel olacak sebepleri ortadan kaldırmamış olsaydı kul, bunlardan hiç birine güç yetiremezdi.<sup>62</sup> Mutezile tarzı düşünce ekolleri, insanı fiilinde tek yetkin fail kabul etmekle kaderciliğe; Cebr görüşüne sahip ekoller de kulun fiilinde herhangi bir rolü ve tesiri olmadığını iddia ederek kulun fiil üzerindeki etkisini yok saymışlardır. Oysa Fatiha'nın Allah-insan-eylem üçgeninde öngördüğü formül; her şeyin Allah'ın hükmü ile ve insanın kesbi ile olduğuna dairdir.<sup>63</sup> Nitekim sürenin devamında Allah'ın ‘sırat-ı müstakim’i hem ispata hem de selbe yüklem kılması, kulun hem hayır hem de şer eyleminin üzerinde bir etkiye sahip olduğuna işaret eder. Ayrıca Allah'ın “kendilerine nimet verdiklerinin yoluna”daki nimet tevfikini zatına, “sapkınlıkları neticesinde gazaba duçar olanların yoluna değil” hızlan'ını<sup>64</sup> kendilerine izafe etmesi, eylemin yaratılış ve irade edip gerçekleştirme hususunda iki yönlü olduğuna önemli bir işarettir.

İlahiyat bahsi ile alakalı kelam mektepleri arasında polemik konusu olan diğer bir konu da hidayet ve delalettir. Kelam ekollerinin bu iki kavrama yükledikleri anlam nispetinde kelamî düşünceleri şekillenmiştir. Hidayet kavramının birincisi beyan (açıklamak), ikincisi doğru yola iletme ve hak yoldan sapmaktan koruma, üçüncüsü de Allah'tan hidayeti yaratmasını isteme olmak üzere üç farklı şekilde anlamlandırılmıştır. Mutezile, kulun hidayet ve delaletini kendisine nispet ettiğinden hidayeti beyan anlamında

<sup>60</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:227.

<sup>61</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1: 42

<sup>62</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:231.

<sup>63</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:168.

<sup>64</sup> Bir kelam terimi olarak tevfik ve hızlan'ın detayı için bk.Hülya Alper, “Tevfik”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 6-7.

yorumlamıştır. Bir başka deyişle Mutezileye göre Allah'ın kulunu hidayete erdirmesi, ona delillerle doğru yolu göstermesidir yani doğru yolu beyan etmesidir. Buna göre kulun Allah'tan hidayet talep etmesi ne anlama gelir sorusuna Mutezili Kadı Abdulcebbar, her ne kadar insan doğru yolu bulmaya kadir olsa da kulun Allah'tan dilemesi ekstra ilahi yardım anlamına gelir. Bir başka açıdan insan Allah tarafından kendisine bildirilen deliller muvacehesinde doğru yolu bulmaya güç yetirebilmesine rağmen yine de Allah'tan yardım dilemesi, bu yoldan Allah'tan başka hiç kimseden dileme yollarını kapatarak Allah'ı rububiyette birlemesi<sup>65</sup> anlamındadır.

Mutezili Kadı'ya göre şayet iman ve hidayeti kulda yaratan Allah olsaydı bu durumda Allah ya bunu dilemiştir ya da dilememiştir. Şayet dilemişse tahakkuk etmesi gerekir şayet dilememişse hiçbir şekilde tahakkuk etmemesi gerekir.<sup>66</sup> Ayrıca şayet kuldan sadır olan fiilin faili insan değil de Allah olsaydı o zaman kendi yarattığı fiil yüzünden kulları kendilerine nimet verilen, 'mağdûb' ve 'dâlin' diye taksim etmenin anlamı olmazdı. Bütün bunlardan çıkan sonuca göre fiilin failinin insan olduğu ortaya çıkmaktadır. İnsan kendisine verilen güç, istitaat ve ihtiyari seçim neticesinde iyi olanı seçtiğinde methedilir kötü olanı tercih edince de zemmedilir.<sup>67</sup> İlgili ayette geçen medh ifadesinin insana izafe edilmiş olması, fiilin ona ait oluşunu ve bundan dolayı methe mazhar olduğunun kanıtıdır. Yoksa yapılmamış bir şeyden dolayı övülmek mantıklı değildir. Ayrıca aynı ayet çerçevesinde Mutezili anlayış karşılığıyla bilinen Cebriyeciler ise 'şayet kulların fiilleri Allah'ın takdir ve tercihi ile olmasaydı o kullarının maliki olmazdı. O kullarının maliki olduğuna göre demek ki kulların fiillerinin yaratıcısı da tercih edicisi de kendisidir.<sup>68</sup>

Maturidi'ye göre şayet Mutezilenin iddia ettiği gibi hidayet beyan anlamında olsaydı o zaman 'gayri'l-mağdubi' kısmı da aynı statüde değerlendirilmesi gerekirdi ki bu da mümkün değildir.<sup>69</sup> Allah kuluna mümin olmayı nasip edip hidayete erdirmesi ile beraber kulun var olanı talep etmesi, tahsili hâsıdan ziyade kulun kendisine verilmiş hidayet üzere sabit kılmasını istemesidir. Ayrıca Maturidi, hidayetin bu anlamını 'imanun arttığına' da delil göstermiştir.<sup>70</sup> "bizi doğru yola ilet" ifadesi, hidayetin doğrudan Allah'a mahsus olduğuna işaret etmekle beraber kulun özgür

<sup>65</sup> Kadı Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain* (Lübnan: Daru'l-Kukubi'l-İlmiyye, 2008), 58.

<sup>66</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 1: 47.

<sup>67</sup> Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 1:47.

<sup>68</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:616.

<sup>69</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:361.

<sup>70</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:361.



iradesiyle seçim hakkına sahip olduğuna da dolaylı yoldan işaret eder. Bu bir nevi kulun Allah'tan hidayet talep etmesi ve ermiş olduğu hidayet üzere Allah'tan sabit kılmasını sürdürmesi anlamınadır. Yoksa hidayetin bir tek Allah'ın istemesine bağlanması "isteyen iman etsin isteyen inkâr etsin" (Kehf, 18:29.) ilahi beyanla çelişir.

Kuldan sadır olacak her türlü eylemin Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğu gerçeği burada önemli bir sorunu gündeme getirmiştir. "Gazaba uğrayanlar ve sapıkların yoluna değil" ayeti, kuldan sadır olacak olan bu çirkin ve günah işin Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğu meselesi, fiile yönelik ilahi bilginin kadim mi yoksa hadis mi problemini ortaya çıkarmıştır. Şayet Allah'ın bu konudaki bilgisi kadim ise o zaman kulun var olma hikmeti nedir sorusu akla gelir. Allah, kulunun azaptan başka hiçbir şeyden istifade edemeyeceğini kadim bilgisi ile bilmesine rağmen neden var etmiştir? Oysa kişinin hoşnut olmadığı şeyi yoktan var etmeye yönelmesi hoş karşılanılan bir durum değildir. Ayrıca şayet 'Allah'ın bu husustaki bilgisi hadistir' denilse o zaman da Allah hadis olan şeylere mahal olmuş olur. Bu durumda da Allah'ın ilmi kendinden önce geçmiş bir ilme muhtaç olur ki bu da teselsüle yol açar. Oysa Allah'ın hadis varlıklara mahal olması imkânsız olduğu gibi teselsül de muhaldir. Râzî'nin bu kafa karıştırıcı ve zihin yorucu soruya cevabı, tamamıyla takdiri ilahiye teslimiyetten ibarettir. Râzî bu problemin çözümüne yönelik 'Allah istediğini yapar, dilediğine hükmeder' demiştir.<sup>71</sup>

Fatiha, ilahiyat bahsi ile alakalı Allah'ın varlığı ve birliğini konu edindiği gibi Allah-insan münasebetini de konu edinmiştir. Allah-insan münasebetinde Ehl-i Sünnet ile Mutezile arasında en fazla polemik konusu olan konu; salah-aslah meselesidir. Mutezileye göre kul için en iyisini yapmak Allah'a vaciptir.<sup>72</sup> Razî'ye göre Allah'ın kendi kendini methetmesi, Mutezilenin 'Allah çirkinini yapmaz' ve 'Allah kulu için en iyisini yapmakla mükelleftir' tezine aykırı bir delildir.<sup>73</sup> Zira Allah'ın "Hamd Allah'a mahsustur" deyişi, onun kendi kendini methetmesinden başka bir şey değildir. Oysa insanlar arasında kişinin kendi kendini övmesi hoş karşılanmayan bir davranıştır. Ancak Allah'ın kitabına kendisini methetmekle başlaması,

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:234.

<sup>72</sup> Ğamidî, *el-Mesailu'l-İ'tizali fi Tefsiri Keşşaf li Zemaşşeri*, 1:147.

<sup>73</sup> Nitekim Kadı Abdulcebbar "الحمد لله" cümlesinin gramer tahlilini yaparken cümlelerin mahzuz bir emir sığası olduğunu savunur. Buna göre cümlelerin açılımı "الحمد لله" deyiniz şeklinde olur. Kadı Abdulcebbar, *Tenzihu'l-Kur'an anil-Metain* (Lübnan: Daru'l-Kukubi'l-İlmiyye, 2008), 57. Şayet Mutezilenin iddia ettiği gibi Allah kuluna en iyisini yapmakla mükellef olsaydı kuluna yapmakla mükellef olduğu bir şeyden dolayı ondan hamd etmesini istemesi anlamsız olurdu. Yani Kadı Abdulcebbar yaptığı tahlille kendi mezhebinin temayül ile çelişmiştir.

her şeyden önce onun hiçbir yönüyle insana benzemediğinin gösterir. Bu ise insanlar tarafından çirkin görünen kimi fiillerin Allah tarafından güzel görüldüğüne delalet eder. Bu da Allah'ın fiillerinin mahlûkatın fiilleriyle mukayese edilmekten münezzeh olduğuna işaret eder.<sup>74</sup> Ayrıca şayet Allah, kulu için en iyisini yapmakla mükellef olsaydı kulun Allah'a hamd etmesi zorunu olmaması gerekirdi. Çünkü şayet kula lütuf etmek Allah'a vacip olsaydı, görevi ifa etmek hamda müstahak olmayı gerektirmez.<sup>75</sup> Bu bakımdan 'hamdın Allah'a tahsis edilmesi', hem kulun eylemini Allah'a atfeden Cebriyenin hem de Allah'ı salah ve aslaha mecbur kılan Mutezile'nin anlayışını geçersiz kılmıştır. Razi'ye göre Mutezilenin salah-aslah düşüncesini problemi kılan bir diğer delil de Fatiha'nın "bizi doğru yola ilet" pasajıdır. Şayet din hususunda salah ve aslahı gözetmek Allah'a gerekli olsaydı o zaman Allah'ın kulunu doğru yola iletmesi bir nimet değil zorunluluk olurdu.<sup>76</sup> Oysa Allah'ı bir şeyle zorunlu kılmak onun sınırlandırmak anlamına geldiğinden dolayı muhaldir.

Mutezileye göre "bizi doğru yola ilet" ilahi beyanı, gazaba uğrayanlara ve sapmışlara yönelik olmayıp sadece müminlerden birine has olan herhangi bir lütfu değildir. Çünkü Allah'ın insana olan lütfu, dini açıdan en elverişli olanı vermesi (aslâh) ve rızasına uygun düşen davranış biçimini beyan etmesi şeklindedir. Oysa bu inanlara verildiği gibi inanmayanlara da verilmiş bir imkândır. İmam Maturidi'ye göre Mutezilenin iddia ettiği gibi ilahi lütuflarda müminlere has bir ayırım söz konusu değildir.<sup>77</sup> Ayrıca Allah'ın 'mağdûb' ve 'dallîn' sözü de Mutezilenin iddia ettiği gibi Allah için aslahın gerekliliğinin reddidir. Fatiha süresinde hidayetini ehli bulunanlara nispet edilmesi her türlü sapıklıktan ve Allah'ın gazabını celb eden bütün davranışlardan ona sığınulması eyleminde -kurtuluş ve ebedi selamete eriş ancak Allah'ın yardımıyla mümkündür- Mutezile'nin aslah telakkisine diğer bir ilahi reddiyedir. Zira Fatiha'nın ikinci kısmında kulun muhtaç olduğu şeyle-

<sup>74</sup> Ayrıca Fatiha'da hamdın Allah'a tahsisi ve onun âlemlerim rabbi olduğuna dair beyandan sonra Allah'ın Rahman ve Rahim olduğuna işaret edilmesi, onun kullarından bir benzerinin çıkması dahi tasavvur edilemeyen aşkın iki sifata sahip olduğuna delalet eder. Böylece o her şeyiyle kendisinin başkasından bambaşka olduğunu tescillemiştir. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:203-209.

<sup>75</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:203.

<sup>76</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:232.

<sup>77</sup> el-Maturidi, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, 1.368. Maturidi'nin burada söz konusu ettiği şey Mutezile mezhebinde benimsenen 'salâh-aslah' prensibidir. Bu prensibe göre her konuda dini açıdan kulun lehine olan şeyi yaratması Allah için gereklidir (vücûb alellah). Ehl-i Sünnet âlimlerince kabul edilmeyen bu prensibin sonuçlarından biri de Allah'ın kâfirlere de her türlü manevi imkânı vermiş olmasıdır. Daha geniş bilgi için bk. Avni İlhan, "Salâh", (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), III:495-496.

ri Allah'a arz etmesi, dileklerini ulûhiyet makamına sunması, bahsi geçen iyi vasıflara ulaşma yolunda ondan yardımda bulunması ve kötü niteliklerden kendisine sığınması Mutezilenin ileri sürdüğü; doğuştan kulun taşıyacağı nitelikler değildir. Şu halde kulun emrettiği hususlarda rabbine icabet etmesinin gerektiği kanıtlanmıştır. Allah da buna mukabil itaati halinde kuluna söz konusu iyi sonuçları vereceğini vaad etmiştir.<sup>78</sup>

“Hamd Allah'a mahsustur” sözü, Allah'ın hem hamda müstahak hem de övülmüş olduğuna delalet eder. Allah'ın övülmüş olması ise ya zatından ya da başka bir nedenden dolayıdır. Şayet Allah'ın hamda müstahak oluşu zati gereği ise fiillerinden herhangi bir şeyin hamda müstahak olmasını gerektirmesi imkânsız olduğu gibi fiillerinden herhangi bir şeyin zemme müstahak olmasını icap ettirmesi de imkânsızdır. Bu nedenle Allah hakkında herhangi bir şeyin vâcib (gerekli) olması uygun düşmez. Zira Allah'ın kullarına karşılık mükâfat vermesi Allah'a vâcib değildir. Razî'ye göre bu gerçeklik, Mutezilenin salah aslah esasını geçersiz kılmıştır.<sup>79</sup> Şayet Allah zatından dolayı değil de bir başka nedenden dolayı hamda müstahak olsaydı o zaman Allah zati bakımından noksan olurdu. Noksan olan ise ancak başkasıyla tamamlanır. Oysa Allah her türlü noksanlıktan münezzehtir.<sup>80</sup> Nitekim 'hamdın Allah'a tahsisi', hem kavli hem fiili hem de tasdiki tenzihin birer sözel ifadesidir.<sup>81</sup>

Kelam disiplininin usûli selase'sinin birinci ayağını oluşturan ilahiyatın temel konu başlıklarından biri kaza ve kader konusudur. Kaza ve kader, kelam ekollerinin ayrışmasında etkin rol oynayan kelamî problemlerden biridir. İnsan fiillerinin bir alt başlığı olan kaza ve kader konusu, dolaylı olarak Allah-insan-fiil ilişkisiyle alakalıdır. İnsanı eylemi üzerinde tek yetkin fail kabul edenler, fiiliyatın işleyişinde insana tam inisiyatif verirken Allah'ı her şeyin yegane yaratıcısı kabul edenler ise insanı pasif bir varlık olarak tasvir etmişlerdir. Fatıha süresi, Ehl-i Sünnetin usûl-i selase'nin ilahiyat bahsinde işlenen ve Cibril Hadisi ile imanın temel altı ilkesinden sayılan kaza ve kader konusuna da işaret etmiştir. Razî'ye göre Fatıha'nın “Yalnız sana kulluk eder yalnız senden yardım dileriz” ifadesi, kulun acziyeti ve her şe-

<sup>78</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:368.

<sup>79</sup> Mutezileye göre Allah'ın hikmeti, kulları için aslah yani en iyi olan ne ise onu yapmayı gerektirir. Kulları aslah olanı tapması lazımdır. Allah'ın iradesini sınırlandıran bu iddiayı İmam Eş'ari, üç kardeş meselesi ile çürütülmüştür. Üçkardeş meselesinin detaylı açılımı için bk. el-Eş'arî, *Makâlât'ul-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, 1:176.

<sup>80</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:204.

<sup>81</sup> Zira dil Allah'ın kelam ve celal sıfatları ile muttasıf bir zat olduğundan onu ikrar eder. Kalp Allah'ın hamda müstahak bir varlık olduğunu tasdik eder. Uzuvlar da kendilerine nimet veren varlığın kâmil kudretini fiili ile tesciller. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:205.

yinde Allah'a muhtaç olduğunun sözlü itirafıdır. Ayrıca "Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna..." ayeti de kulun hem doğru yolu bulmada hem de yanlış yoldan sakınmada yani hem hidayetdeki tevfik'te hem de delalettteki hızlan'da Allah'a muhtaç olduğuna delalet eder.<sup>82</sup> Bir başka deyişle "yalnız sana kulluk eder yalnız senden yardım dileriz" sözü, rububiyetin izzeti ile beraber kulun acziyetine işaret ederken; "bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil" sözü de kulun acziyetine delalet eder. Ayrıca bu ayetler, kulun görünen ve görünmeyen her türlü eyleminin ancak Allah'ın yardımı ve hidayetiyle tamamlanabileceğine işaret eder.<sup>83</sup> Maturidi de bu konuda Razî'nin tezine yakın bir duruş sergilemiştir. Maturiyeye göre 'ihdina' bir koruma kalkarı garantisinin ifadesidir. Zira ilahi yardımın tahakkuk etmesi halinde başarısızlık mevzu bahis olmadığı gibi delaletten koruması durumunda da haktan sapma ihtimali yoktur. Maturidi, bu düşüncesiyle kul-Allah ilişkisinde havf ve reca'ya<sup>84</sup> dayalı bir yol izlediği görülmektedir.

Razî, kulluktaki muvaffakiyeti, ilahi istianeye bağlayarak "yalnız senden yardım dileriz" ayetini mezhep anlayışına delil gösterirken Cebriyye ekolü de aynı ayeti kendi salt cebri anlayışının temel argümanı haline getirmiştir. Cebriyye ekolüne göre şayet kul "yalnız senden yardım dileriz" ayetinde görüldüğü gibi fiil işleme hususunda kendi başına yetkin olsaydı Allah'tan yardım dilemesinin bir anlamı olmazdı. Buna karşılık Mutezile ekolü ise kul, ancak fiilin aslını yapabilmesi halinde o hususta Allah'tan yardım dilemesi makul olur; aksi halde başkasından yardım istemesi anlamsızdır diye iddia etmiştir. Zira fiilin aslına güç yetirmediğinde de Allah'tan yardım istemesinin herhangi bir faydası olmaz. Buna göre kulun kudreti ancak fiilde etkili olacak bir sebep ile müessir (etkili) olabilir. Allah'tan istenilen yardım onun bu kesin ve etkili sebebi yaratmasından ve buna zıt olan diğer sebepleri de ortadan kaldırmasından ibarettir.<sup>85</sup>

Fatiha süresinin kulluğu istianeye bağlayan "yalnız sana kulluk eder

<sup>82</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:159.

<sup>83</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:160. Bu ayet öbeğinin işaret ettiği bir diğer husus da inanç bakımından insanların üç kısma ayrıldığıdır. Birincisi Allah'ın bilgisi ve bu bilgiyle amel etme neticesinde elde edilen hayrı kendilerinde cem etmiş olan müminlerdir ki "kendilerine nimet verdiklerin" sözü bunlara işaret eder. İkincisi iman etmelerine rağmen salih amel işlememiş olan fasıklardır ki "kendilerine gazap ettiklerin" sözü de onları işaret eder. Üçüncüsü inanmamış olanlardır ki "sapıklar" sözü de bunlara işaret eder. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:226; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, *el-Lum'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a*, thk. Muhammed Emin ed-Dennâvî (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2012), 36.

<sup>84</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:357.

<sup>85</sup> Abdulcebbar, *Mütesâbihu'l-Kur'ân*, 1: 47.

ve yalnız senden yardım dileriz” ayeti tabir yerindeyse kulluk bilincinin en veciz sözlü ifadesidir. Zira ayet, kuldan sadır olan eylemin menşesine işaret etmektedir. Bu nedenle ayetin işaret ettiği en önemli husus, kulun fiili ve bu fiile bağlı olan neticeye delalet eder. Ayetin muhtevasına göre kulun yaptığı eylemin iki temel esası bulunmaktadır. Birincisi kulun ibadet etmesidir. “yalnız sana kulluk ederiz” sözü, kulun kulluk bilincine işaret eder. İkincisi Allah’ın yardımı olmaksızın kulun bırakın isyanı ibadeti bile yapmaya güç yetiremeyeceğidir. Bu bakımdan “yalnız senden yardım dileriz” sözü, kulun Allah’ın yardımından yoksun bir şey yapamayacağına işaret eder. Ayetin iki yönlü vurgusu cebr ve kader muğlaklığına delalet ederken kulluğun tescillenmesini ahde misakın neticesinde ibadete vurgu yapması dolaylı olarak iman-amel ilişkisinde kulun fiil üzerindeki etkinliğine de göndermede bulunur.

## 2. NÜBÜVVET

Kelam disiplininde usûl-i selase’nin ikincisi nübüvvettir. Râzî’ye göre “kendilerine nimet verdiklerin yoluna”daki ‘nimet verilenler’den kasıt melekler ve peygamberlerdir. Ayet bu yönüyle usûl-i selâse’nin peygamberlik konusuyla alakalı iki önemli hususa işaret etmektedir. Birincisi, meleklerin ve peygamberlerin masumiyetine delalet eder. Masumiyet, peygamberlerin beş temel vasıflarından biridir.<sup>86</sup> Peygamberlerin masumiyetine delalet eden delil ise peygamberlerden hiçbirisinin Allah’ın kendilerine nimet verdiği kimselerin amellerine ters düşen amele ve inancına ters olan bir inanca yönelmedikleridir. Şayet peygamberler haktan sapmış olsalardı onlara uyanların doğru yolu bulmalarına vesile olamazlardı. Ayrıca şayet peygamberler sapmış olsalardı onlara tabi olmak caiz olmamakla beraber onların yoluyla da hidayete erişilmezdi. Netice itibariyle Allah’ın “kendilerine nimet verdikleri”nin kapsamının dışına çıkmış olurlardı.<sup>87</sup>

### 2.1. Peygamberlik Müessesesinin Gerekliliği

Peygamberlik kurumu, İslam inanç amentüsünün ikinci esasıdır. Zira Allah-insan arasındaki iletişime elçilik yapanlar bir tek peygamberlerdir. Bununla beraber Peygamberlik Müessesesinin gerekli olup olmadığı hususu, kelam mezhepleri arasında ihtilaf konusu olan bir meseledir. Kelamî tartışmaları bir tarafa bırakacak olursak “kendilerine nimet verdiklerinin yoluna” ifadesi, bir nevi peygamberlik kurumunun gerekliliğine zımnen

<sup>86</sup> Nureddin es-Sabunî, *el-Bidaye fi Usûlu’l-Dîn* (Beyrut: Mektebetü Diyarbakır, 2017), 79.

<sup>87</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 1:233.

de olsa delalet etmektedir. Zira ilgili ayet, peygamberlere ittiba etmenin gerekliliğine işaret etmektedir. Ayette 'doğru yola erişmenin yolu', kendilerine nimet verilenlerin yoluna ittiba etmeye bağlanmıştır. Doğru yola kılavuzluk edecek rehber bulunmadıkça o yolun hangi yol olduğu nasıl bilinsin? İki yoldan biri olan müstakim yolu, eğri yoldan ayıran kıstas nedir? Ayette geçen "sırat" kelimesinin 'yol' anlamında olduğu ittifak konusu olmakla beraber o yolun hangi yol olduğu hususunda ihtilaf vardır. Bir kesim, "sırat"tan kasıt, Kur'an'dır derken diğer bir kesim de "iman"dır demiştir.<sup>88</sup> Hangi görüş kabul edilirse edilsin "sırat" kavramın ortak anlam paydası; 'eğriliği, sapması olmayan, varlığını sürdüren, içinde çelişkiler bulunmayan manevi bir yol' olduğudur.<sup>89</sup>

Fahreddin er-Razî'ye göre "müstakim" yolun rehberleri peygamberlerdir.<sup>90</sup> Ayette "doğru yolu bulma, kendilerine nimet verilenlere uymaya bağlandığına" ve kendilerine nimet verilenler de peygamber olduğuna göre onlara uymak dini bir gerekliliktir. Maturidi, "sırat-ı müstakim"i; beyan, Allah'ın doğru yola iletmesi ile hak yolun dışına sapmaktan koruması ve hidayeti yaratması şeklinde yorumlarken, Razî, "sırat-ı müstakim"i, peygamberlerin yolu anlamında tefsir etmiştir. Her iki yorum tarzında da anlaşıldığı üzere onun rehberliği ve kılavuzluğu olunmadan doğru yolu bulmak mümkün gözükmemektedir.

### 3. SEM'İYAT

Kelam disiplinin üçüncü usûl-i selase'si sem'iyattır. Semiyat, ahiret ilgili tüm alt başlıkları içeren bir üst başlıktır. Fatiha süresi, Kelam disiplinin geçirdiği evrelerin belli bir aşamasında kelamcılar tarafından inanç esaslarını ve kelamın ilgi alanına giren İlahiyat ve nübüvvet ile ilgili konu başlıklarını ihtiva ettiği gibi semiyat'ın varlığına ve inanılması gerektiğine de delalet etmiştir. Eş'ari, Maturidi ve Mutezili kelamcılarına göre, 'ceza/din günü' ifadesinden kasıt ahirettir. Bu bakımdan 'ceza/din günü' ifadesi, imanun temel ilkelerinden sayılan ahirete imanun gerekliliğine işarettir.<sup>91</sup> Zira 'ceza/din gününün sahibi' demek 'diriliş ve ceza gününün sahibi' demektir. Bu nedenle kulun sem'iyata yani ahirete ve öte âleme taalluk eden sıfatlar demek olan gelecekteki halini 'din/ceza gününün sahibi' sözü ifade eder.<sup>92</sup>

<sup>88</sup> Ebu Mansur el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Ba Sallum (Lübnan Daru Kitab el-İlmi, 2005), 1: 49.

<sup>89</sup> Gündoğar, "İmam Maturidi ve Fahreddin er-Razî'de Fatiha Süresinin Tefsiri", 21.

<sup>90</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2005), 1: 355.

<sup>91</sup> el-Maturidi, *Te'vilatü Ehli's-Sünne*, 1:357.

<sup>92</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:217.

Bu açıdan ‘din gününün sahibi’ ifadesi kıyamet, ahiret, cennet ve cehennem gibi gaybi varlıkların varlığına işarettir diyebiliriz.

### 3.1. Ceza Gününün Varlık Gerekçesi

Dinin özet manifestosu niteliğindeki Fatıha’nın ‘ceza/din günü’ne vurgu yapması, vaâd ve vaid açısından önemli bir husustur. Zira Allah “Herkes yaptığının karşılığı tam olarak verilir.” (Zümer, 39:70.) ve “Kim zerre miktarı hayır yapmışsa onu görür, kim de zerre miktarı şer işlemişse onu (karşılığını) görür.” (Zilzal, 97:7-8.) diye buyurmuştur. Oysa bu dünyada vaâd ve va’ide ters yaşanan eylemlere karşı bir varlığın sessiz kalması ya da onlara herhangi bir yaptırım uygulamaması ya onun aczinden ya cehaletinden ya da yaşananlardan hoşnut olmasından dolayıdır. Hâlbuki bu her üç durum da Allah için söz konusu değildir. Bu nedenle Allah’ın ‘ceza gününün sahibi’ olması, dünyada yaşananlara kayıtsız kalamayacağı<sup>93</sup> ve ahirette vaâd ve va’idine uygun muamelede bulunacağını taahhüdüdür.<sup>94</sup> Çünkü Allah, hem melikiyet hem de malikiyet<sup>95</sup> açısından mutlak tasarruf sahibidir.<sup>96</sup> Bilindiği gibi ‘mülk’ kudretten ibarettir. Buna göre Allah’ın malik ve melik olması onun kadir olmasından ötürüdür. Malik olan kişi ya mevcudatın ya da madumatın melikidir. Oysa Allah’ın mevcudatın meliki olması anlamsızdır. Zira var olanı tekrar var etmek muhaldir. Buna göre Allah’ın mevcudat üzerindeki kudreti, sadece mevcudu yok etmekle alakalıdır. Ayrıca Allah’ın madumatın meliki olması da muhaldir. Çünkü Allah’ın kudretini madumata hasretmek onun kudretinin ve mülkünün sadece yokluk üzerine icra etmesini gerektirir ki bu da muhaldir. Zira bu durumda Allah’ın mevcudat üzerinde herhangi bir hak ve mülkiyetinin olmadığı sonucu çıkar ki bu da Allah’ın hem malikiyetine hem de melikiyetine aykırıdır. Netice itibarıyla Allah mevcudatın hem meliki hem de malikidir. Çünkü o mevcudatı varlıktan yokluğa tebdil edebildiği gibi mevcudatı var olan halinden başka bir hale dönüştürmeye de kadirdir. Oysa böyle bir kudrete sahip olmak ancak Allah için söz konusu olabilir. Allah’ın bu tür bir kudrete sahip oluşunu bildiren ise onun “*ceza gününün sahibi*” olmasıdır. Zira öldükten sonra varlıkları diriltmeye sadece Allah muktedirdir. İnsanların bedenlerinden ayrılan parçaları bilmek (ilim) sa-

<sup>93</sup> Bu minvalde Kur’an’ı Kerim’de nice ayetler bulunmaktadır. Örneğin (Necm, 53: 31.); (Sad, 38: 28.); (Taha, 20: 15.); (Zilzal, 99: 7.) bunlardan bir kaçdır.

<sup>94</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:211-212.

<sup>95</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:159.

<sup>96</sup> Ayrıca imam Maturidi, bu ayeti Allah’ın fiili sıfatlarının kadim oluşuna delil getirmiştir. Zira ayet Allah’ın henüz mevcut olmayan bir şeye malik olduğuna işaret etmektedir. el-Maturidi, *Te’vilatü Ehli’s-Sünne*, 1:362.



dece ona aittir. Haşır olunma, diriltme, ba's ve kıyamet ancak malumatın hepsine taalluk eden bir ilim sayesinde mümkündür. Bu da mümkünatın tamamına taalluk eden bir kudret ile meydana geldiğine göre Allah'tan başka 'din gününün sahibi' kimse olamaz.<sup>97</sup> Fatiha'nın bu pasajının ışık tuttu bir başka gerçek de semiyata dair haşır ve neşir gerçeğidir.<sup>98</sup>

İslam kelimasında ilahiyat ve nübüvvet bahsi kadar semiyat bahsi de bir o kadar önemlidir. Ehl-i sünnet ahirete imanı amentü esasından biri kabul ederken Mutezile konuyu beş temel esasından biri olan vaad ve vaid başlığı altında değerlendirmiştir. Bilindiği üzere Mutezilenin beş temel esasından biri de vaad ve vaidtir.<sup>99</sup> Mutezile de diğer her iki kelami ekol gibi "din gününün sahibi" ayetini, ahiret âlemine yormakla beraber ayeti Allah-insan-fiil münasebetinde takındığı tavra da delil göstermiştir. Mutezile ekolü 'din gününün sahibi' ayetini şu şekilde değerlendirmiştir: Şayet kulların fiillerinin faili Allah ise bu durumda 'din/ceza günün'de ceza ve mükâfattan konuşmak anlamsız olur. Zira Allah'ın insana yapmadığı bir iyi işe karşılık sevap vermesi abes olduğu gibi yapmadığı bir kötü şeye karşılık onu cezalandırmak de zülümdür. Mutezileye göre Ehl-i Sünnetin savunduğu şekliyle Allah'ın 'din/ceza gününün sahibi' olması batıldır.

Fahreddîn er-Razî'ye göre "din/ceza günün sahibi" ifadesi, diriliş ve ceza günün sahibi anlamındadır. Zira o gün, iyi ile kötünün; asi ile itaatkârın; Allah'ın emir ve yasaklarına uyan ile uymayanın birbirinden ayırt edildiği gündür. Nitekim Allah'ın "Kötülük yapanları yaptıklarına karşılık cezalandırmak ve iyilik yapanların da en iyi mükâfatla mükâfatlandırmak için" (Necm, 53/31.) sözü de bu günün tahakkuk edeceğine işarettir.

## SONUÇ

Risalet'in ilk yıllarında toplu inen ve inancın temel ilkelerini içinde barındıran sürelerin başında Fatiha süresi gelir. Fatiha süresi, mushaf sıralamasındaki gibi tek celsede inen süre olması hasebiyle de birincidir. O hem nüzul hem tertip açısından belli başlı ilkleri ihtiva ettiğinden olsa gerek

<sup>97</sup> Dikkat edilirse Allah Fatiha süresinde kendi isimlerinden beş tanesini zikretmiştir. San Allah zımnen kulunu şöyle demektedir. Kulum ben ilk önce seni yarattım o halde ben "İlahum". Sonra seni çeşitli nimetlerle donatıp terbiye ettim o halde ben "rabbim"; sen isyan ettin bense isyanına karşılık sana engin rahmetimle muamelede bulundum o halde ben "Rahmanım"; sen hatalarına karşılık tövbe ettin ben de seni affettim o halde ben "Rahimim" ve yaşadığın her şeyi sana gösterip hakkında hüküm verecek olan tek kişi ben olduğum için "din gününün sahibiyim". Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:163.

<sup>98</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1:215-216.

<sup>99</sup> ez-Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usulî'd-Dîn*, 15. Kadı Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 143.

Kuranın üçte birine denk tutulmuştur. Fatiha sahip olduğu bu müstesna konumuyla hem ibadetin sıhhatine aracı kılınmış hem de kulluğun manifestosu yapılmıştır. Bu bakımdan Fatiha'sız ibadetin geçersiz sayılması, bir nevi ubudiyet içselleştirilmeden ibadetin bir kıymeti harbiyesi olmadığıнын ifadesidir. Fatiha'nın ibadetten çok ubudiyete vurgu yapması, din bilincinin içselleştirilmesi açısından da önemli bir husustur. Zira Fatiha ubudiyetin tescillenmesi hususunda İslam amentüsünün üç temel esasını belirlemiştir. Ulûhiyete yaptığı vurgu ile Allah'ın varlığı ve birliğinden; varlık kategorinin hükmünden Allah-insan münasebetine nübüvvet müessesine göndermeyle peygamberlik müessesinin gerekliliğine ve semiyata yaptığı vurguyla da hiçbir şeyin karşılıksız kalmayacağına dikkat çekmiştir.

Fatiha, sınırlı sözcüklerin ardına sayısız dini ilkeyi barındırdığından dolayı Kuran'ın mukaddimesi ve ön sözü mesabesinde. Fatiha bu müstesna yönüyle çoğu düşünürün dikkatini kendine celp etmiştir. Fatiha'nın kelami açılımı bağlamında yoğun bir düşünsel mesai harcayan düşünürlerden biri de Eş'ari kelamcı Fahreddîn er-Râzî'dir. Râzî, sünni kelim paradigmasının omurgasını oluşturan usûl-i selase'nin iz düşümünü Fatiha'nın beyanları üzerinden temellendirmiştir. Râzî, Fatiha'yı dinin usûl-i selase'sinin değişmez ilkelerinin kodlarını içinde barındıran ilahi birer manifesto niteliğinde görmüştür. Fatiha'da geçen usûl-i selase'ye dair argümanları kendi mezhebinin paradigması çerçevesinde değerlendiren Râzî, diğer kelami mekteplerinin görüşlerini de Fatiha'dan istibnat ettiği deliller ile ilzam etmeye çalıştığı görülmektedir. Râzî'nin Fatiha'ya dair görüşleri ile beraber Maturidiye ekolünden İmam Maturidi ve Mutezile'den Kadı Abdulcebbar'ın görüşlerine de yer verilmiştir.

Fatiha'nın İslam kelamı açısından ihtiva ettiği temel mesellerin başında insanın yokluktan varlığa geçişine işaret etmesidir. Fatiha bu yönüyle hem Allah'ın kadim varlığına hem de ondan masivanın hadis varlıklar olduğuna delalet eder. Zira âlem önceden olmayıp sonradan var olandır. Âlemi yokluktan varlığa çıkaran varlık da ilahtır. Allah ilah olduğuna göre kuluna merhametle muamelede bulunması yani kulu ile irtibatını kesmemesi onun Rahman ve Rahim olduğuna dünyevi fillerin karşılığının görüneceği ahiret hayatını da yöneticisi olması hasebiyle din/ceza günü sahibi olduğuna netice itibariyle bu vasıfları haiz olan varlığın rububiyetine delalettir. Allah'ın sahip olduğu bu kudret olmaksızın kul ne Allah'a karşı isyan edebilme özgürlüğüne ne de itaat etmeye muktedir. Ki bundan dolayı kul kulluk yapmak için bile kendini Allah'ın yardımından müstağni görmez.

## KAYNAKÇA

- Abdulcebbar, Kadı. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li't-Te'lif ve'l-Enba' ve'n-Neşr, 1969.
- Abdulcebbar, Kadı. *Şerhu Usûli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Abdulcebbar, Kadı. *Tenzihu'l-Kur'an anî'l-Metain*. Lübnan: Daru'l-Kukubi'l-İlmiyye, 2008.
- Alper, Hülya. "Tevfik". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. XLII: 8-9. İstanbul: DİA, 2012.
- ed-Dimeşkî, Ebu'l-Farac. *Tefsiru'l-Fatiha*. Thk. Samî Cadullah. Riyad: Daru'l-Muhaddis 1426.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- el-Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *el-Akidetü'n-Nizamiyye*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebet'ül-Ezheriyye li'Turas, 1992.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlât'ul-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*. Thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 1993.
- el-Eş'ari, Ebu Hasan Ali b. İsmail. *el-İbane an Usuli'd-Diyane* Lübnan: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2011.
- el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. el-Lum'a fi'r-Reddi ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bid'a. Thk. Muhammed Emin ed-Dennavî. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2012.
- el-Maturidi, Ebu Mansur. Te'vilatü Ehli's-Sünne. Thk. Mecdi Ba Sallum. Lübnan Daru Kitab el-İlmi, 2005.
- Gündoğar, Hamdi. "İmam Maturidi ve Fahreddin er-Razî'de Fatiha Süresinin Tefsiri". *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017): 9-24.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2005.
- el-Ğamidî, Salih. *el-Mesailu'l-İ'tizali fi Tefsiri Keşşaf li Zemahşeri*. Daru Endulus 1998.
- el-İsfehânî, Ragıb. *el-Müfredât*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2005.
- el-Maturidi, Ebu Mansur. *Te'vilatü Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdi Ba Sallum. Lübnan Daru Kitab el-İlmi, 2005.
- es-Sabunî, Nureddin. el-Bidaye fi Usûlu'd-Dîn. Beyrut: Mektebetü Diyarbakır, 2017.
- ez-Zemahşerî, Carullah Muhammed b. Ömer. *el-Minhâc fi Usuli'd-Dîn*. Thk. İsa Şerafeddin. San'a: Bedru'l-İlm ve's-Sekafe, 2004.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub. *Besairu Zevi't-Temyiz fi Letaifi'l-Kitabi'l-Aziz*. Thk. Muhammed Ali en-Neccar. Beyrut: İhyau't-Turas el-İslamî 1992.
- İlhan, Avni. "Salah". 3: 495-496. Ankara: DİA, 1991.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an Sürelerinin Kimliği* İstanbul Akabe Vakfı Yayınları 2011.
- Öz, Ruhullah. *Antropomorfist Tanrı Tasavvuruna Karşı Fahreddin er-Razî'nin Tenzih Anlayışı*. Doktora Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Kesb". 25: 304-306. Ankara: DİA, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Usûl-iSelase". *Diyanet İslam Ansiklopedisi* XLII: 212. İstanbul: DİA, 2012.

**Anlamı, Keyfiyeti ve İşlevi Bakımından Hz. Peygamber'e Salavat  
Getirme Hakkında Bir Değerlendirme**

*An Evaluation About Bringing Salawat to the Prophet in terms of Meaning, Form  
and Function*

**Serkan BAŞARAN**

Öğr. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
Lecturer Dr., Bursa Uludağ University, Faculty of Divinity, Department of Hadith  
Bursa, Turkey

sbasaran@uludag.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-9948-1822>

**Makale Bilgisi/ Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 16 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 23 Eylül / September 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 23 Sayfa / Pages:** 747-778

**Atıf / Cite as:** Başaran, Serkan. "Anlamı, Keyfiyeti ve İşlevi Bakımından Hz. Peygamber'e Salavat Getirme Hakkında Bir Değerlendirme [An Evaluation About Bringing Salawat to the Prophet in terms of Meaning, Form and Function]". Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty 10/23 (December 2019): 747-778.

<https://doi.org/10.35415/sirmakifd.618578>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## Öz

Hız. Peygamber'e salavat getirmek, sünnetin teşvik ettiği, gelenekselleşmiş bir uygulamadır. Nitekim İslam coğrafyasına bakıldığında salavat pratiğinin geniş bir çerçeveye yayıldığı, ferdi veya sosyal birçok etkinliğin parçası kılınarak bir tür Hz. Peygamber ile ünsiyet kurmanın vasıtası kabul edildiği görülmektedir. Esasen Hz. Peygamber yer ve zaman kaydı koymaksızın getirilecek her bir salavatın kendisine arz edileceğini haber vererek bu bilinci ümmetine bizzat kendisi telkin etmiştir. Söz konusu geleneğin böyle bir algıyla biçimlenip yaygınlık kazanması, salavatın Hz. Peygamber'e duyulan sevginin bir tezahürü görülmesiyle de ilgilidir. Zira Allah sevgisi ve peygamber sevgisi bütün sevgilerden daha güçlü hissedilmesi istenen birer mükellefiyet olup Allah sevgisi bağlamında zikrin gördüğü işlevi peygamber sevgisi bağlamında salavat görmektedir.

Diğer taraftan salavata sadece sembolik değer atfedip uygulamaya bunun ötesinde anlamlar yüklemeyi yanlış görenler de bulunmaktadır. Bu yaklaşıma göre şimdiki haliyle salavat geleneği, kişiyi atalete ve asıl sorumluluklarını ihmale sevk eden bir yapıdadır. Ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda "salât" kelimesine bilinen anlamlarından farklı olarak yardım, destek, görev ve sorumluluk gibi anlamlar verilmesi de bu algıyı destekler niteliktedir. Kanaatimizce bu yaklaşım, çokça salavat getirmeyi şekli yönüyle değerlendirmekte, uygulamanın Hz. Peygamber sevgisi üreten işlevini göz ardı etmektedir. Bu makale salavatın şerî naslarla ortaya çıkan anlamını, keyfiyetini ve işlevini tespit etmeyi; bu bağlamda ortaya çıkan uygulama biçimlerinin sünnete uygun olup olmadığını ele almayı, ayrıca konu hakkında yapılan bazı güncel çalışma ve eleştirileri de değerlendirmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Salavat, Hz. Peygamber, Zikir, Sevgi.

## Abstract

To recite the salawat when the name of the prophet is being heard is an encouraged act according to the Sunnah and has become a strong tradition in Islam. The act of salawat has reached far and wide in the islamic world and has become a part of every social and individual activity as a way of interacting with the Prophet (pbuh). The foundation of the Salawat has been laid by the teaching of the Prophet(pbuh) that every salawat will reach and be known to him without a matter of time or place.

However there is a group of people who have given the salawat only a symbolic meaning and have denied any other significance this has been given to it. They argue that any other interpretation of the salawat has lead to negligence and inertia. While this opinion has been backed up by research through giving 'Salat' another meaning than familiar like service, pursuit and responsibility, it does not encompass the passion and the emotion that the salawat generates and produces. This paper will look at the original meaning of the salawat as is defined by the Quran and Sunnah, furthermore it will analyse the extend that the salawat follows the Sunnah as it is and has been conducted, and the critique that has been made to the way it has been implemented.

**Keywords:** Hadith, Salawat, The Prophet, Rememberence, Passion.

## Extended Abstract

The use and meaning of every term and word has various roots. these roots are based on the first meaning that a word has been given, the idiom meaning of a word or the meaning that has been given to a word by a particular group like religion or a social construct. The meaning of the word 'Salat' has both an lingual meaning as well as a religious meaning. The lingual meaning of the word 'Salat' is ennoblement and request, The religious meaning of the word 'Salat' has two meanings the first one being prayer and the second one the recitation of the words 'Allahumme salli ala Muhammed, Sallallahu Aleyhi ve Sellem etc.'" after the name of the Prophet Muhammad has been heard out of ennoblement of the Prophet Muhammad in a particular way. According to these meanings we can conclude that the religious meaning of the word 'Salat' is a particular act of ennoblement defined by the Quran and the Sunnah, which can only be known by studying the details that can be found in the Quran and the Sunnah.

In some studies conducted in Turkey we see that the meaning of the word 'Salat' has been defined by the words "aid, pursuit, responsibility", these meanings have been used for the word 'Salat' as if it were the original lingual meaning, while these meanings are particular for the use of the word according to Allah and the angels. In this way these studies have wrongly defined this word and have tried to deprive the religiously given meaning of ennoblement of this word.

The religious meaning of ennoblement of the word particular to the Prophet, has been given in surah Al-Ahzab "O those who believe recite the salat to the Prophet". There is no doubt that the arabs of that time knew what the meaning of this word was, but they did not know how to perform the ennoblement that this word conveys. Therefore they asked the Prophet "Allah orders us to perform an ennoblement to you, tell us how to perform this act." and the Prophet replied "say Allahumme Salli Ala Muhammad" in this way has the Prophet defined the religious meaning of this word to the Sahaba and to those that came after them until our times.

In times the wordings and the amount of the salavat may have been changed by the changing times and cultures the muslims have formed, every culture has conducted the recitation of the salat in different ways and times. But these changes have never causes a deviation of the religious meaning of ennoblement given by the Quran and Sunnah and therefore should not be seen as a diverge from the meaning intended.

Likewise the Prophet has never limited the number of the salat, in fact he has encouraged by saying 'Multiply the salavat' in order to extend the number the sahaba used to say. The Prophet has also encouraged the saying of the salat by different means, for example he has said in one of his hadith:"whoever recites one salat to me, Allah will do tenfold of what he has done for him.". in the light of these hadith we can say that the Prophet

has not intended to limit the salat, therefore the multiplications of the salat in our culture should not be frowned upon either and should be encouraged.

The multiplication of the salat can and should be used with the knowledge that every salat will reach, be known and be replied by the Prophet in order to accumulate the love one feels for the Prophet. In this way one will be able to accomplish the order of Allah to love the Prophets "Say, (O muhammad) "if your fathers, your sons, your brothers, your wives , your relatives, with which you have obtained commerce wherein you fear decline, and dwellings with which you are pleased are more beloved to you than Allah and his messenger and jihad in his cause, then wait until allah executes His command. And Allah does not guide the defiantly the disobedient people."(Taubah 9/24) the means by which we are able to love Allah and the Prophet have been given to us, these are the recitation and remembrance of the Quran, The names of Allah and the salat. The multiplication of the recitation of these words will lead to the accumulation of the love which is required to be loved by Allah and his messenger. The salat should therefore never be deprived of the religious meaning by giving it a meaning not intended by Allah, even if the meaning is lingually correct.



## GİRİŞ

Müslüman toplumların manevi dünyalarında gelenek olarak sürdürdükleri dinî uygulamalar önemli bir yer tutar. Kandil kutlamaları, Ramazan ayında mukabele ve çeşitli münasebetlerle mevlit okutma bu tür uygulamaların en bilinenleridir. Bakıldığında zamanla farklı şekil ve detaylar kazanan bu tür uygulamaların temelinde, nassların doğrudan veya dolaylı bir biçimde teşvik ettiği bazı amellerin bulunduğu görülür. Hz. Peygamber'e salavat getirmek de bu tür uygulamalardan biridir. Hz. Peygamber'in adı anıldığında bir kez söylenen salavat bazen tesbih, zikir-matik vb. araçlar yardımıyla çok sayılarda da yapılabilir. Zamanla ortaya çıkan çeşitli uzunluklardaki salavat metinlerinin, belli sayılar gözetilerek dinî veya dünyevî maksatlara ulaşma gayesiyle okunması da bu gelenek içersinde yer alan bir uygulamadır.

Zaman, mekan ve sayı tahdidi konulmadan teşvik edilen, ayrıca Hz. Peygamber'e arz edildiği bilinciyle getirilmesi istenen salavatlar, tıpkı Allah Teâlâ'nın çokça zikretmesi gibi bir durum ortaya çıkarmaktadır. Şurası unutulmamalıdır ki Allah Teâlâ'yı çokça zikretmek gibi çokça salavat getirmek de sadece sayısal niteliği olan, duygudan yoksun bir eylem değil, bilakis anılan zâta ait duygusal gelişimin hedeflendiği, yani hatırdanda bulundurma, yakınlık, ünsiyet, sevgi gibi hisler üreten bir davranıştır. Uygulamaya ait bu boyutun iyi anlaşılması, tam ve doğru bir salavat tasavvuru için gereklidir. Aksi taktirde salavat geleneği hakkında yanlış hükümler üretilebilecektir. Nitekim son zamanlarda ülkemizde yapılan bazı yorum ve çalışmalarda "salât" kelimesine bilinen anlamlarından farklı olarak yardım, destek, görev ve sorumluluk gibi anlamlar verilmektedir. Buna göre salavat, Hz. Peygamber'in adı anıldığında söylenen birtakım cümlelerin olmanın ötesinde esasen İslam dinini desteklemek, görev ve sorumlu-

luk yüklenmek gibi anlamlara gelmektedir. Bu yaklaşıma göre öteden beri bilinen haliyle salavat, sadece sembolik bir anlam ifade eder ve salavatla çokça meşgul olma bir tür atalet durumuna yol açmakta ve mükellefi asıl sorumluluklarından uzaklaştırmaktadır. Konunun bir bütünlük içerisinde anlaşılması bakımından öncelikle salat kelimesinin anlamının ele alınması faydalı olacaktır.

## 1. SALÂT KELİMESİNİN ANLAMI

Bu başlık altında kelimenin semantik tahliline dair detaylara<sup>1</sup> girilmeyecek sadece şerî anlamları üzerinde durulacaktır. Daha sonra ayrı bir başlık altında ülkemizde yapılan bazı araştırma ve yorumlarda salat kelimesine verilen yardım etmek, desteklemek, görev ve sorumluluk gibi anlamlar ele alınacaktır

### 1.1. Salât Kelimesinin Şerî Anlamı

Her lafzın anlamıyla buluşması, kullanılması ve anlaşılması bir takım ilkeler çerçevesinde cereyan eder. Bu bağlamda bir lafzın bir anlama tahsisini vaz' ile gerçekleşir ve kelime, ancak vaz' eyleminde bulunan yani ilk isimlendirmeyi yapan faile göre lügavî, şerî, örfî, ıstılahî gibi çeşitli kategorilerde hakiki anlamlar kazanır. Kelime lügavî, şerî, örfî ve ıstılahî kategorilerin her birinde yeniden bir vaz' eylemi, yani isimlendirme olduğundan bunlar arasında mecaz ilişkisi aranmaz. Vaz'a konu olan lafzın herhangi biri tarafından telaffuz edilmesi ise "istimal" olarak adlandırılır. Bir kelime istimal edildiğinde mezkur sayıdaki hakiki anlamlardan veya sayısız mecazi anlamlardan birine gelecek şekilde kullanılmış olabilir. İşte muhatabın duyduğu veya okuduğu herhangi bir lafzı, muhtemel bu anlamlardan birine yormasına "hamletme" denilir.<sup>2</sup> Ne var ki lafza ait anlamlardan birini tercih etmek olan hamletme, muhatabın bağımsız yorumuyla değil, istimal ile ortaya çıkan muhtelif karinelerin dikkate alınıp sözün sahibinin kelimeyi hakiki veya mecazi anlam kategorilerinden hangisinde kullandığını tespitle olur. Ayrıca herhangi bir kelimenin anlamı tespit edilmeye çalışılırken kaynaklarda verilen bilgilerin de bu çerçeveyi esas aldıkları unutulmamalıdır. Buralarda görülen farklı yorum ve yaklaşımların ise yine bu çerçevede kalan müellif tercihlerinden kaynaklandığının bilinmesi gerekir. Aksi taktirde bu eserlerde verilen bilgilerin doğru tasnif edilip

<sup>1</sup> Bk. Tehânevî, Muhammed Ali, *Mevsûatü keşşâfi ıstılahî'l-fünûn ve'l-ulûm* (Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1996), 2: 1081-87.

<sup>2</sup> İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 59-65.

gerektiği gibi değerlendirilmesi güçleşecek, ele alınan konu hakkında kavram kargaşası yaşanması kaçınılmaz olacaktır.

Bu çerçevede salât (صلاة) kelimesinin, biri lügavî diğeri şerî olmak üzere iki anlamda vaz' edildiği görülür. Kelimenin lügavî anlamları dua ve ta'zim,<sup>3</sup> şerî anlamı ise namaz ve Hz. Peygamber'in adının anıldığında "Allahümme salli alâ Muhammed, sallallahu aleyhi ve sellem vb. ifadelerin söylenilmesidir.<sup>4</sup> Bu anlamıyla kelime Hz. Peygamber'in hususî bir biçimde yüceltilmesini ifade eder.<sup>5</sup> Şârî'nin hitabıyla ilk defa bu anlamda istimal edilen salât kelimesi aynı zekat, riba, savm vb. lafızlarda olduğu gibi mücmel bir yapı arz etmiş,<sup>6</sup> Hz. Peygamber'in sözlü ve fiilî açıklamalarıyla anlaşılır olmuştur. Buna göre salât her iki şerî anlamıyla da zamanı ve keyfiyeti Şârî tarafından belirlenmiş, farziyeti<sup>7</sup> ayetle sabit, detayları ancak sünnet üzerinden öğrenilen özel bir tazimi ifade eder ve ancak Şârî tarafından belirlenen biçimiyle yerine getirilmesi ile şerî anlamda gerçekleşir.

Ne var ki salât lafzının Kur'an'daki bir istimalinin yol açtığı işkâl kelime hakkında farklı yorumların yapılmasına sebep olmuştur. Söz konusu işkâl, kelimenin aynı cümlede hem Allah Teâlâ'ya hem de meleklerle isnad edilmesinden kaynaklanmaktadır. İlgili ayetler şu şekildedir:

هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا

“O, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size merhamet eden; melekleri de sizin için bağışlanma dileyendir. Allah mü'minlere çok merhamet edendir.” (el-Ahzâb 33/43)

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

<sup>3</sup> Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn el-Mısırî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Müessesetü'l-A'lem li'l-Matbuât, 2005), 1: 2230-2232; Muhammed Murtazâ el-Huseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Turâsî'l-Arabî, 2001), 38: 437; Ebi Musa Muhammed b. Ebi Bekr b. Ebi İsa el-Medenî el-İsfahani, *Mecmu'u'l-muğis fi garibi'l-Kur'ani ve'l-hadis* (Cidde: Daru'l-Medenî, 1986), 2: 281-290; 349; Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), 114; Ebu'l-Bekâ Eyyüb bin Mûsâ el-Huseynî, *el-Külliyât* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 552-555.

<sup>4</sup> Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 1995), 114; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 552-555.

<sup>5</sup> Bk. İsfahani, *Mecmu'u'l-Muğis*, 2: 281-290.

<sup>6</sup> Bk. Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusul fi'l-usûl* (Kuveyt: Dâirerü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 1: 65-69.

<sup>7</sup> Namazın farz olduğu zaten bilinmektedir. Salavât'ın farziyeti ise yine ayetle bilinmekle beraber konunun tartışılan tarafı; bunun ömürde bir defalık bir farz mı, yoksa Hz. Peygamber'in adının anıldığı her defası için yerine getirilecek bir farz mı olduğudur. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1964), 14: 233.

“Allah ve melekleri peygambere salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin ve onu tam bir teslimiyetle selâmlayın” (el-Ahzâb 33/56)

Her iki ayette de salât kelimesi, fiil formunda, hem kendisine dua edilen Allah Teâlâ'ya hem de dua eden konumundaki meleklerle isnad edilmiştir. Bu da bir kelimenin aynı anda farklı iki manaya gelmesi demektir ki izahı gereken bir durumdur. Klasik kaynaklarda konu hakkında temel iki yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi, müşterek lafızların aynı cümlede farklı iki anlama gelecek şekilde veya bir kelimenin aynı cümlede hem hakikî hem de mecazî anlamda kullanılmasının caiz olduğu şeklindeki görüştür.<sup>8</sup> Müfessirlerin kahir ekseriyeti söz konusu ayetlerin izahını yaparken bu görüş doğrultusunda açıklamalar yapmışlardır. Buna göre salât kelimesi Allah Teâlâ için mağfiret, merhamet etme, övme; melekler için ise istiğfar etme anlamındadır. Kelimenin bu şekilde açıklanması, Mücahid (103/721), Mukatil b. Süleyman (150/767) gibi erken dönemlerde yaşamış alimlere ait eserlerde görülmektedir.<sup>9</sup>

İkinci yaklaşım ise aksi yönde bir karine bulunmadıkça lafzın hakiki anlama hamledileceği kaidesini esas alır. Buna göre salât kelimesi müşterek bir lafız olarak değil, lügavî veya şerî anlamlarından biri üzerinden hem Allah Teâlâ'nın hem de meleklerin Hz. Peygamberi yüceltmesi veya değer vermesi gibi ortak bir anlama hamledilmelidir.

Ayetlerin izahında her iki yaklaşımı cem eden müfessirler de bulunmaktadır. Bunlardan Fahreddin Razî (606/1210), ilk yaklaşımı İmam Şafî'ye nispet edildiğini belirtmiş ve bunun makul bir yorum olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca o, ikinci yaklaşımın da düşünülebileceğini, bu durumda fiilin, Allah Teâlâ'nın rahmet etmesi ve meleklerin istiğfar dilemeleri bağlamında “inayet” yani merhamet gösterilen ve bağışlanması istenen kişiye değer verme ve ilgi gösterme gibi ortak bir anlama geleceğini belirtmiştir.<sup>10</sup> Dolayısıyla ayette Hz. Peygamber'in mele-i a'lâ da sahip olduğu değer sebebiyle yüceltiği haber verilmekte, müminlerden de bu bilinçle melekleri örnek alıp aynı şekilde Hz. Peygamber'i yüceltmeleri istenmektedir.<sup>11</sup>

Kur'an'ı özellikle dilsel özellikleri bağlamında değerlendiren Ebussuûd

<sup>8</sup> Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 241; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali Seyfuddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî üsûli'l-ahkâm* (Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2: 243.

<sup>9</sup> Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid* (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1989), 552; Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 2003), 3: 506.

<sup>10</sup> Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 25: 172.

<sup>11</sup> Bk. Şevkânî, Muhammed bin Alî bin Muhammed. *Fethu'l-Kadîr* (Beyrût: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009), 4: 345-46.

Efendi (982/1574) de söz konusu ayeti açıklarken Razî'ye benzer bir yaklaşımla Allah Teâlâ'nın ve meleklerin salât etmesini, Hz. Peygamber'in faydasına olacak şeylere, onun makamını tazim ve değerini belirtmeye özen göstermek olarak açıklamıştır. Ona göre bu özen, Allah'ın Hz. Peygamber'e merhamet etmesi, meleklerinin dua ve istiğfar etmeleri şeklinde farklı biçimlerde tecelli eder. Ayrıca ayette Müslümanlara Hz Peygamber'e salavat getirmeleri emredilerek bu konuya çokça değer vermeleri istenmiştir.<sup>12</sup>

İbn Kayyim (751/1350) ise Hz. Peygamber'e salât getirme hakkında kaleme aldığı *Celâu'l-İfham* isimli eserinde dilcilerin kahir ekseriyetinin, müşterek lafızların aynı cümlede hem hakiki hem de mecazî anlama gelecek şekilde kullanılmasına cevaz vermediklerini belirtip Razî'nin İmam Şafî'ye attettiği görüşü kabul etmez. İbn Kayyim'e göre salât kelimesi, Hz. Peygamber hakkında sena, inayet ve O'nun (s.a.v) şeref, fazilet ve dokunulmazlığının açıkça beyan edilmesi, övülüp yüceltilmesidir. Dolayısıyla söz konusu ayette salât kelimesinin iki farklı anlamı ifade eden müşterek bir lafız görülmeden aslî anlamlarından olan "yüceltmeye" hamledilmesi mümkündür. Bu durumda ilk kısmı haber sonrası talep üslubuyla gelen ayette, Allah'ın ve meleklerinin Hz. Peygamber'i yücelttikleri haber verilmekte müminlerden de Hz. Peygamber'i yüceltmesi hususunda Allah Teâlâ'ya duacı olmaları istenmektedir.<sup>13</sup> İbn Kayyim'in bu ifadesinden aynı zamanda onun, kelimeyi aslî anlamı dediği "yüceltme" lafzı ile izah etse bile bu anlamın, Allah Teâlâ ve mahlûkatı için farklı şekillerde tecelli edeceği hususunda diğerlerinden farklı düşünmediği anlaşılmaktadır. Çünkü o da birçokları gibi mü'minlere yapılan salât getirme emrini, bildiğimiz salavat cümlesinin anlamı ile yani "Allah Teâlâ'dan Hz. Peygamber'i yüceltmesini istemek" olarak açıklamıştır.

Netice olarak bir cümlede mahiyeti farklı varlıklara nispet edilen bir lafız için tüm bu varlıkları kapsayan ortak bir anlam bulmak mümkündür. Ancak bu, söz konusu lafzın tüm varlıklar için farklı keyfiyetlerde tezahür etmeyeceği anlamına gelmez.<sup>14</sup> Kelime etrafında yürütülen bu tartışmalar,

<sup>12</sup> Ebussuûd Efendi, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezayâ Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 7: 114.

<sup>13</sup> Bk. İbn Kayyim, *el-Cevziyye, Celâu'l-ifham fî fadli's-salâti ve's-selâmi ala Muhammedin hayri'l-enâm* (Mekke: Dâru Âlemi'l Fevâid, 2005), 167-168.

<sup>14</sup> Usulcülerin bu sadette zikrettikleri "لم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر" misin ki göklerde ve yerdekiler, ay ve güneş Allah'a secde ederler" ayeti örnek olarak düşünülebilir (Bk. Âmidî, *el-İhkâm fî usûlü'l-ahkâm*, 2: 242- 43). Ayette geçen "secde" kelimesi her bir varlık için "boyun eğme" şeklinde düşünülse bile ay, güneş vb. varlıkların secde etmeleriyle insanların secde etmelerinin farklı keyfiyetlerde tecelli edeceği açıktır. Hele ki söz konusu kelime "dua" gibi Allah Teâlâ için düşünülemeyecek bir anlama geldiğinde salât kelimesi için kapsayıcı bir anlam arama çabası farklı bir sonuç ortaya koymayacaktır. Esasen bu, insan zihninin doğasının gereğidir. Zira insan zihni farklı mahiyetlere sahip

Hız. Peygamber tarafından haber verilen ve öteden beri uygulana gelen salavatın keyfiyetine dönük olmayıp mezkûr iki ayet özelinde yapılan lügavî yorumlardır. Dolayısıyla ayette mü'münlerden talep edilen; *اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ* şeklinde başlayan salavât metnini okuyarak Allah Teâlâ'dan Hz. Peygamber'in dünyada adını yüceltmesi, dinini üstün, şeriatını daim kılması; ahirette ise O'na (s.a.v) en iyi mükafatları bahşedip ümmetine şefaatçi kılması, Makam-ı Mahmud'a erdirip Hz. Peygamber'in yaratılmışların en faziletlisi olduğunu göstermesi hususunda duacı olmalarıdır.<sup>15</sup> Zira konu, Hz. Peygamber gibi Allah'ın yücelttiği bir zatı yüceltmek olunca ortaya, genelde mahlukatın özelde beşerin benzerine güç yetiremeyeceği bir durum çıkmaktadır.<sup>16</sup> Dolayısıyla meleklerle ve insana ancak bunu Allah Teâlâ'ya havale edip devamını ve tezahürlerini göstermesini dilemek düşmektedir. Nitekim Hz. Peygamber de Allah'ı yüceltmek istediğinde *لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك* – Seni yüceltmeye gücüm yetmez. Sen kendini nasıl sena ettinse öylesin"<sup>17</sup> diyerek aciziyetini itiraf emiş ancak layık-ı veçhiyle senayı Allah Teâlâ'ya havale etmekle birlikte bu duayı vitir namazlarının sonunda okumayı da sürdürmüştür.<sup>18</sup>

## 1.2. Bazı Çalışmalarda Salât Kelimesine Verilen Anlamlar

Ülkemizde salât kelimesini konu eden bazı çalışmalarda yukarıda çerçevesi verilen yöntemin göz ardı edilerek kelimeye "yardım etmek, desteklemek, görev, sorumluluk" gibi anlamlar yüklendiği görülmektedir. Dahası bu kelimeler lafzın hakiki anlamlarındanmış gibi sunularak birçok nassın anlaşılmasında hâkim anlam olarak tayin edilmektedir. Örneğin "Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu: Salât Kavramı Örneği" isimli doktora tezinde İbn Kutluboğâ (879/1474) ve Ebû'l-Bekâ'nın (1095/1684) eserleri kaynak gösterilerek salât kelimesinin lügat anlamlarından birinin desteklemek, yardım etmek olduğu, iddia edilmiştir.<sup>19</sup> Halbuki bu iki alimden İbn Kutluboğâ yardım anlamına gelen "nusret" kelimesini, Ah-

---

varlıklar için aynı bağlamda zikredilen durum ve davranışlarda bu mahiyet ve keyfiyet farkını dikkate alarak değerlendirme yapar. Örneğin "canlılar beslenir" denildiğinde insan zihni söz konusu bu ortak beslenme davranışını, canlı türler arasında birbirine benzemeyen farklı keyfiyetlerle tecelli ettiğini bilerek algılar.

<sup>15</sup> İbn Hacer Ahmed b. Alf el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1960), 11: 156.

<sup>16</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11: 168.

<sup>17</sup> Müslim, "Salât", 486; Ebû Davud, "Vitr", 5.

<sup>18</sup> Ebû'l-Hasen Nuruddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2002), 3: 952.

<sup>19</sup> Bk. Cahit Karaalp, *Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu: Salât Kavramı Örneği* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017), 140-141.

zab suresindeki ayet bağlamında salâtın melekler bakımından nasıl tecelli edeceğini açıklama sadedinde zikretmiştir.<sup>20</sup> Yani “nusret” kelimesi, salat lafzının izafe edildiği mahalle birlikte meydana gelme keyfiyetine dönük İbn Kutluboğâ'nın kendi düşüncesini ifade etmek üzere seçtiği bir kelime-dir. Söz konusu tezde ise “nusret” kelimesi bu bağlamdan koparılmış ve salat kelimesinin lügat anlamlarından sayılıp müstakil bir başlık altında verilmiştir. Böylece yorum niteliğindeki bir kelime salat lafzının hakiki anlamlarından biriymiş gibi sunulmuştur. Ebû'l-Bekâ'nın ise iddia edildiği gibi böyle bir görüşü bulunmamaktadır. Bilakis o, diğer birçok alim gibi salât kelimesinin hakiki anlamının lügatte dua, şerî anlamda namaz veya mecazî olarak lügatte namaz ve şerî anlamda dua olduğunu beyan etmiş, sonra da kelimenin mezkur ayetteki istimalinden dolayı izafe edildiği mahalle göre üçe ayrıldığını belirtmiştir. Daha sonra ilgili ayet bağlamında “ومنه قبل” diyerek salât lafzının mahiyeti farklı failer için nasıl bir keyfiyette tecelli edeceğine dair görüş belirten ilim adamlarının yorumlarını aktarmaya geçmiştir. Bunlardan biri olarak da Mücahid'in “salât kelimesi; Allah için tevfiğ ve koruma, melekler için yardım ve dayanışma, insan için ise ittihadır” sözüne yer vermiştir.<sup>21</sup> Durum böyleyken tezde Mücahid'in bu yorumu Ebû'l-Bekâ'ya nispet edilmiştir. Ayrıca Mücahid'in sözünde melekler için zikrettiği “yardım” kelimesi ön plana çıkarılıp salât kelimesinin lügat anlamları arasında verilirken aynı cümlede yer alan Allah için “tevfik” ve ümmet için “ittiba” kelimeleri için böyle bir başlık açma gereği duyulmamıştır. Diğer taraftan araştırmacı salât kavramının “desteklemek” anlamının Arapçada ve vahiy tarihinde hiçbir karşılığının olmadığını söyleyenleri eleştirirken “Ebu'l-Bekâ'nın belirttiği gibi “salat” kavramı Arap dilinde “desteklemek” anlamına da gelmektedir.” diyerek kaynaktan geçen bilgileri yine yanlış bir nispet ve değerlendirmeye aktarmıştır.<sup>22</sup>

Bu örneklerden de salat kelimesinin anlamı diye uygun görülen lafız-

<sup>20</sup> Nureddîn Kasım b. Kutluboğâ, *Garîbu'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 256-257.

<sup>21</sup> Bk. Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 553-554.

<sup>22</sup> Yine benzer bir yanlış Ahzâp 56. ayet hakkında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin iki eserinde yaptığı değerlendirmeler aktarılarak de yapılmıştır. Araştırmacı tezinde adı geçen alime dayandırarak âyette Allah ve meleklerine nispet edilen salâtı “Peygamberin şerefının artması ve şanının yücelmesi için ona yardım etmeleridir” diye açıklamış, sonra da “Mü'minlerden de bu talep edilmektedir” demiştir (Bk. Cahit Karaalp, *Salât Kavramı Örneği*, 350). Halbuki İbn Kayyim her iki eserinde de açıkça ayetteki salat kelimesinin, Allah için yüceltme, Müslümanlar için ise dua ile bu yüceltmenin çeşitli tezahürleriyle yine Allah'tan istenmesidir demekte, kelimenin yardım anlamının da bulunduğu yorumlanabilecek herhangi bir ifade kullanmamaktadır. (Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Dav'ul munîr ale't-tefsîr* (Riyâd: Mektebetü Dâru's-Selâm, ts.), 5: 49-59; *Celâu'l-ifhâm*, 153-170)



ların nasıl bir bağlamda geçtiğine dikkat edilmediği, salât maddesi altında bir yerlerde geçmiş olmasının yeterli görüldüğü, bazen de yanlış anlamlar verilerek aktarıldığı anlaşılmaktadır. Esasen kaynakların yorum sadedinde zikrettikleri bu tür lafızların bağlamlarından koparılıp hakiki anlam kategorileri altında müstakil olarak verilmesi ciddi bir metod yanlıştır. Zira bu lafızlar bir kelimenin cümle yapısı, söz dizimi, siyak, sibak vb. dil unsurlarıyla şekillenen anlam çerçevesini izah sadedinde zikredilirler. Nitekim araştırmacı da “Bize göre sözlüklerde verilen anlamlardan dolaylı olarak “yardım etmek, desteklemek” anlamını çıkarmak mümkündür” diyerek<sup>23</sup> bu tür kelimelerin salât lafzının lügavî anlamlarından olmadığını kabul etmiş olmaktadır. Bu tespite rağmen “desteklemek” kelimesi, tezde belirlenen on dört lügavî anlamdan biri olarak verilip hakiki anlam statüsüne yükseltilmiş, üstelik ön plana çıkarılarak salat lafzının geçtiği birçok ayetin izahında esas anlam olarak takdim edilmiştir.<sup>24</sup> Aynı keyfi yaklaşımın hadis yorumuna da yansıtıldığı görülmektedir. Örneğin “Kim bana bir defa “salât” ederse Allâh buna karşılık on defa “salât” eder” hadisinde geçen salât kelimesinin destek olarak anlaşılabilceği, hiçbir izah getirilmeden ve kaynak gösterilmeden söylenebilmiştir.<sup>25</sup>

Hal böyleyken Karaalp, kaynaklarda salat lafzının kazandığı anlamlar diye verilen kelimelere “hangi kriterlerle” ulaşıldığının belirtilmediği gerekçesiyle müfessirlerin, kelime hakkında “kafa karışıklığı” yaşadıklarına hükmetmiş ve bir tür niyet okuyarak onları, salâtın ıstılahi anlamını ön-celeyerek “bu menfi durumu” gizleme çabasına girmekle itham etmiştir.<sup>26</sup> Halbuki müfessirlerin, ele aldıkları konuları ilgili oldukları mantık, belâğat, kavaid, iştikâk vb. alet ilimlerinin temel ilkeleri çerçevesinde değerlendirdikleri ve gerekmedikçe “kriter” gibi ilgili ilim dalının konusu olan hususlarda izah yapma gereği duymadıkları bilinen bir husustur. Aynı şekilde vaz’ ilminin ilkelerinin geçerli olduğu kelime-anlam ilişkisinin tahlil edildiği yerlerde de bu tutum kendini gösterir. Nitekim salat kelimesinin “destek” anlamına geldiği iddiası için kaynak gösterilen İbn Kutluboğâ ve Ebû’l-Bekâ’nın eserleri için de durum aynıdır. Her iki eserde de salat kelimesinin izahında verilen “nusret” kelimesine hangi kriterlerle ulaşıldığı zikredilmemektedir. Ne var ki geçtiği bağlama bakıldığında söz konusu kelimenin mecazi anlamda zikredildiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Dolayısıyla müfessirler hakkında genelleme yapılarak ileri sürülen bu iddia,

<sup>23</sup> Bk. Karaalp, *Salât Kavramı Örneği*, 141.

<sup>24</sup> Bk. Karaalp, *Salât Kavramı Örneği*, 247; 248; 261; 318; 329; 354; 391.

<sup>25</sup> Bk. Karaalp, *Salât Kavramı Örneği*, 186.

<sup>26</sup> Bk. Karaalp, *Salât Kavramı Örneği*, 402.

müracaat edilen kaynaklardaki bilgilerin okur tarafından bilinip değerlendirilmeye katılması gereken ilkelerden yoksun bir biçimde ele alındığı düşüncesini akla getirmektedir.

Araştırmada yer verilen diğer bir iddia ise salat kelimesinin “görev ve sorumluluk” gibi bir “üst anlam” taşıdığıdır. Bu iddianın lügatle ilişkisi ise şu şekilde kurulmaktadır: “Salat kelimesinin “sırt, kuyruk sokumu, uyluk kemikleri vs.” anlamlardan gelmiş olması vücudun ana yapısını oluşturmaları, vücudu taşımaları, bedeninin merkezi konumları olmaları dolayısı ileler. Yani vücudun tüm ağırlığı bu ana omurganın üzerindedir. Dolayısı ile ana anlam, üst/çatı anlam “görev ve sorumluluk” uyluk ifadesi kelimeye yüklediği “görev ve sorumluluk” olmaktadır”.<sup>27</sup> Görüldüğü gibi bu yorumda üst anlam olarak öne sürülen kelimeler ile salat lafzının lügatlerde yer alan kök anlamları arasında zorlamaya dayalı bir ilgi kurulmaya çalışılmıştır. Araştırmacının lügat ehlinin istimaliyle tespit edilmesi gereken bir konuda kaynaklarda yer alan bilgilerle örtüşmeyen, kurgusu tamamen kendisine ait bir yorumda bulunup bir de kelimeye “görev ve sorumluluk” gibi bir anlam takdir etmesi ilmî bir çalışma için anlaşılabilir bir durum değildir.

Bu yanlış yorum ve tespitlerin, araştırma esnasında bahse konu kelimenin lügavî, şerî, ıstilahî, mecazî kullanımları arasında bir belirleme yapılmamasından kaynaklandığı açıktır. Bundan dolayıdır ki kaynakların salat kelimesinin yaygın mecazi kullanımları olarak verdiği rahmet, bereket, ibadethane, İslam gibi birçok kelime bu çalışmada lügavî anlamlar başlığı altında zikredilmiştir.<sup>28</sup> Ayrıca araştırmada salât kelimesi için sadece lügavî ve ıstilahî diye iki başlık açılmış, namaz hariç uygun görülen her kelime lügavî anlamlar altında zikredilmiştir. Şerî anlamlardan olan namaz ise ıstilahî anlam olarak verilmiş, kelimenin diğer şerî anlamı olan Hz. Peygamber’e salavat getirme ise ayrıca ele alınıp değerlendirilmemiştir. Netice olarak araştırmada salat kelimesinin anlamı hakkında ulaşılan neticelerin, hem izlenmesi gereken usullere aykırılık hem de kaynakların eksik ve yetersiz değerlendirilmesi sebebiyle isabetli olmadığının söylenmesi gerekmektedir.

Konu hakkında görüş beyan eden bir diğer araştırmacı ise Mustafa İslamoğlu’dur. Yazar *Hayat Kitabı Kur’an Gerekeçeli Meal- Tefsiri* eserinde salât kelimesinin kökünün *salâ* olduğunu, bu kelimenin de “zaten destek anlamına geldiğini” iddia etmiş, *salât* lafzının “dua” anlamını daha sonra bu kök anlamdan hareketle aldığını söylemiştir.<sup>29</sup> Başka bir yerde ise

<sup>27</sup> Bk. Karaalp, *Salât Kavramı Örneği*, 203-204.

<sup>28</sup> Bk. Karaalp, *Salât Kavramı Örneği*, 140.

<sup>29</sup> Bk. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 2: 840-41.

kelimeyi “bir şeyi dik tutan şey” olarak tarif etmektedir. Halbuki yazarın başka bir dipnotta sadece ismini vermekle yetindiği iki kaynakta bile (صلو) kelimesine sırtın ortası, kuyruk sokumunun sağ ve sol tarafları, uyluk kemiği, uyluklarını oynatmak vb. anlamlar verilmekte, “destek” anlamına gelebilecek herhangi bir kelime kullanılmamaktadır.<sup>30</sup> Yazar salât kelimesinin kökü hakkında birbirinden farklı görüşler ileri sürse de kelimenin “destek” anlamına geldiği hususunda oldukça iddialıdır. Şöyle ki yukarıdaki yorumunda salât kelimesine nakıs vâvî olan (صلا، يصلو، صلوا) maddesini kök alan yazar, başka bir yerde *sallâ* fiilinin ateşe girmeyi ifade eden *yaslâ* (يصلى) ile aynı kökten olduğunu söylemiştir. Yani salât kelimesi bu yorum göre nakıs yâî olan “ateşe atmak, ateşte pişirmek vb” anlamlara gelen<sup>31</sup> (صلى، يصلى، صلوا) kökünden gelmektedir. Bir öncekinde olduğu gibi bu yorumda da yazarın kök kelimeyi ve türevlerini “destek” kelimesi ile ilişkilendirme çabası dikkat çekmektedir. Yazar “صلى” kökünden gelen *yaslâ* (يصلى) fiilini “ateşi desteklemek için cehennemın göbeğine dikilmek”, *sallâ* fiilini ise “Allah'a -özünde kendine- destek için esas duruşu korumak” olarak açıklamış ve böylece her iki kelimenin “destek” anlamında buluştuğunu izaha çalışmıştır. Sonra da *sallâ* kelimesinin zımmen “Cehennemle doğrulmak istemeyen namazla doğrulsun” mesajı içerdiğini belirtip yeniden nakıs vavî olan (صلو) köküne dönmüş ve kelimenin “insanın dik oturmasını sağlayan uyluklar veya dik yürümesini sağlayan omurga” diye bir tarife yer vermiştir.<sup>32</sup> Yazarın lügate dayalı böyle bir konuda sadece kendi özgün yorumlarını vermesi, bu açıklamaları yaparken kaynak ismi vermeyip sadece aynı eserdeki kendi dipnotlarını ve yazdığı bir eseri gösteriyor olması,<sup>33</sup> varılan sonuçların ilmilik vasfını giderir niteliktedir.

Yazar başka bir eserinde salat kelimesini izah ederken niçin hadislerden yararlanmayıp sadece kök anlamlar ile kelimenin geçtiği Kur'an ayetleri üzerinde yorum yapmayı tercih ettiğini açıklamaktadır. Bu hususta yazar öncelikle “İbn Kesîr, bu ayet (el-Ahzab 33/56) hakkındaki rivâyetler arasında zayıf ve şâibeli rivâyetleri de aktarır ve onları senet açısından eleştirir” şeklinde bir tespite yer vererek konu hakkında sahih rivâyetler bulunduğunu kabul etmiş olmaktadır. Zira yazarın cümlesindeki “rivâyetler arasında zayıf ve şâibeli...” sözü başka türlü anlaşılabilir. Dolayısıyla yazar, İbn Kesîr'in eserinde konu hakkında bir takım sahih rivâyetlere yer verdiğini,

<sup>30</sup> Bk. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 14: 464-467; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 38: 440-444. Ayrıca bk. *Tehânevî, Mevsûatu keşşâfi istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, 2: 1081.

<sup>31</sup> Bk. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 14: 467; Zebidî, *Tâcu'l-arûs*, 38: 434-435.

<sup>32</sup> Bk. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 2: 1249.

<sup>33</sup> Bk. İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, 1: 193; 2: 841, 1248-49.

ayrıca bazı zayıf rivayetlere de değinip eleştirilerini dile getirdiği tespitinde bulunmaktadır. Ne var ki işaret ettiği bu sahih rivayetlere hiç değinmeyen yazar konu hakkında sadece “şâibeli haberler” üretilmiş ve alimler arasında da ihtilafa bu rivayetler sebep olmuş gibi bir yorum yapmıştır. Ardından da “Bu durumda ayetteki “salât” ve “teslîm”in ideomatik (o günün kastettikleri) anlamlarını bulabilmek için âyetin bağlamına bakmak durumundayız” diyerek ilgili bütün rivayetlerin değerlendirme dışı tutulmasının bir zorunluluk haline geldiği intibai verip salat kelimesinin “destek” anlamına geldiğini ayetler üzerinden yaptığı yorumlarla izah etmeye çalışmıştır.<sup>34</sup> Halbuki konu hakkındaki sahih rivayetler, yazarın ifade ettiği “salât” ve “teslîm”in ideomatik anlamlarını bulma amacını gerçekleştirmenin ele alınması zorunlu malzemeleri olup göz ardı edilmeleri dile getirilen hedefi imkansız kılmak demektir. Bundan dolayıdır ki açıklamalarında bu rivayetleri dikkate almayıp sadece salat kelimesinin kök anlamları ile lafzın geçtiği Kur’an ayetlerini yorumlayan yazar, iddialarını ispatta tekellüfe kaçmış ve neticede hiçbir kaynağa dayandıramadığı “destek” gibi bir anlama ulaşmıştır.

Diğer taraftan yazarın, iddialarını kaynaklara dayalı somut bilgilerle ispat etmek yerine<sup>35</sup> sıklıkla retoriğe müracaat ettiği görülmektedir. Bazıları yukarıda verilen bu durumun bir başka örneği konunun sonunda yapılan salavat tanımında görülmektedir. Yazarın değerlendirme dışı tuttuğu rivayetlerde dil ile yerine getirilen salavat, bu tanıma göre gerçekte “Hz. Peygamber’in misyonunu desteklemek ve örnekliğini yaşatmak, O’nun (s.a.v) getirdiği vahye ve o vahyi hayata koyuş tarzına verilecek her destek ile anlamlı kılma çabasıdır”.<sup>36</sup> Arka planı eylem, bilinç, gayret, fedakarlık, sorumluluk vb. algılarla desteklenmiş bu yeni salavat tanımı, dil ile yapılan klasik uygulamaya nazaran daha görkemli bir çerçeve çizse de yorum haricinde herhangi bir nassa dayanmadığından ilmî değildir. Kaldığı salavat üzerinden dile getirilen bu hususların yerine getirilmesini daha açık bir dille emreden veya teşvik eden birçok ayet ve hadis bulunmaktadır.

Şaban Banaz ise konuyu ele aldığı yükseklisans tezinde “Salv: isim olarak “uyluk”, fiil olarak “uyluklamak” dedikten sonra açıklama sadedinde “yani uylukla alttan, yandan destek vermek demektir. Kişi herhangi birisinin sırtındaki yüke veya herhangi bir hayvana yüklenmiş ağır yüke destek vermek isterse uyluğun (bacağın diz ile kalça arasındaki bölümü) birini

<sup>34</sup> Bk. Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2015), 112-13.

<sup>35</sup> İslamoğlu *Üç Muhammed* isimli eserinde diğer birçok konuda izlediği yöntemin aksine bu meseleyi ele aldığı sayfalarda dipnotta hiçbir kaynak zikretmemekte sadece kendi yorumlarına yer vermektedir. Bk. İslamoğlu, *Üç Muhammed*, 111-14.

<sup>36</sup> Bk. İslamoğlu, *Üç Muhammed*, 114.

kaldırır" diyerek<sup>37</sup> kelimeye yorum üzerinden "destek" anlamı vermeye çalışmıştır. Ne var ki araştırmacının kaynak gösterirken sadece üçüncü ve dördüncü ciltleri demekle yetindiği *Lisânu'l-Arab'ın* ilgili maddesi altında ve aynı bağlamda verilen Elmalılı tefsirinde bu yorumu destekleyen herhangi bir açıklamaya rastlayamadık.<sup>38</sup> Ayrıca Banaz da "Salât kavramının ön planda anlamı: destek olmak, seyirci kalmamak ve fiili bir eylemi içermektedir"<sup>39</sup> diyerek meseleyi, uzun alıntılar yaptığı İslamoğlu'yla benzer bir retorik üzerinden açıklamaya çalışmaktadır.

Mehmet Okuyan da *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* isimli eserinde, salât kelimesinin anlamlarından birinin "desteklemek, yardım etmek" olduğunu iddia etmektedir.<sup>40</sup> Ne var ki yazar, herhangi bir kaynak zikretmediğinden bu anlama nasıl ulaştığını tespit edemedik.

Netice olarak salat kelimesine destek yardım vb. anlamlar verenlerin bu görüşlerini kaynaklara dayandıramadıkları, bu yüzden tekellüfe kaçan yorumlar yapmak durumunda kaldıkları görülmektedir. Salat kelimesine verilen bu anlamların basit bir tercih olduğunu söylemek ise doğru değildir. Çünkü yorum üzerinden üretilen "destekleme" anlamını esas alan bu yaklaşımlar, nasların keyfiyetini tayin ettiği, çokça yapmaya teşvik ettiği, ayrıca sünnetin de yıllardır uygulama üzerinden her nesle kazandırdığı salavâtı değersizleştirecek bir yönlendirme içermektedir.<sup>41</sup> Nitekim bu yaklaşıma sahip kimselerin, özellikle salavât getirmenin emredildiği ayeti "destek" anlamıyla irtibatlandırmaya çalışırken Hz. Peygamber'in adı anıldığında bir kez salavat getirmeye sembolik bir değer verdikleri, çokça salavat getirmeyi ise açık bir şekilde eleştirdikleri görülmektedir.<sup>42</sup>

## 2. SALAVATIN KEYFİYETİ

### 2.1. Metin Keyfiyeti

Hz. Peygamber'in hususî ifadelerle yüceltilmesi anlamında salat lafzı, ilk defa Ahzab suresinde "...إِنَّمَا إِلَهُ الْبَنِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ..." – Ey İman edenler Hz. Peygamber'e salât edin..." şeklinde emir sigasıyla kullanılmıştır (el-Ahzâb

<sup>37</sup> Şaban Banaz, *Hz. Peygambere Salavat Getirmek* (Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006), 36.

<sup>38</sup> Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14: 464-467 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 1: 177-178.

<sup>39</sup> Banaz, *Hz. Peygamber'e Salavat Getirmek*, 114.

<sup>40</sup> Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 501.

<sup>41</sup> Bk. İslamoğlu, *Üç Muhammed*, 114; Banaz, *Hz. Peygamber'e Salavat Getirmek*, 114.

<sup>42</sup> Bk. <https://www.youtube.com/watch?v=-QDNh6nSXd0>; [https://www.youtube.com/watch?v=RJWW2J\\_A-K4](https://www.youtube.com/watch?v=RJWW2J_A-K4).

33/ 56). Şüphesiz dönemin ana dilleri Arapça olan ilk muhatapları, yani sahabe ayette geçen “صَلُّوا” kelimesini anlamışlardır. Ancak onlar bu emrin nasıl bir keyfiyetle yerine getirileceğini bilememişlerdir. Bu yüzden de Hz. Peygamber’e “أمرنا الله تعالى أن نصلي عليك يا رسول الله، فكيف نصلي عليك؟” - Allah Teâlâ bize sana salavat getirmemizi emrediyor. Bunu nasıl yapacağız?” diye sorma ihtiyacı duymuşlardır. Hz. Peygamber de çevresindekilerin “keşke sorulmasaydı” diyecekleri kadar uzunca bir süre beklemiş ve “...قولوا اللهم صل على محمد...” buyurarak<sup>43</sup> ayette talep edilen uygulamanın keyfiyetini ashabına ve dolayısıyla sonraki dönemlerde yaşayacak Müslümanlara beyan etmiştir. Yöneltilen soru karşısında Hz. Peygamber’in bir süre susması, söz konusu salavat lafzını bizzat Allah Teâlâ’dan aldığına işaret eder.<sup>44</sup> Buradan da mezkûr salavât şeklinin esasen Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’in yüceltilmesi hususunda Müslümanlara kolaylık olsun diye lütfettiği kelimeler olduğu anlaşılmaktadır.<sup>45</sup>

Ashabın ayette geçen salat lafzının hususi bir keyfiyete sahip olduğunu düşünmeleri ise daha önce benzer bir durumda edindikleri tecrübeden kaynaklanmaktadır. Nitekim başka bir rivayette ashab “Peki sana nasıl salât edelim?” sorusundan önce “فإن الله قد علمنا كيف نسلم عليكم” - Size nasıl selam edeceğimizi Allah Teâlâ bize öğretmişti” diyerek bu tecrübelerini dile getirmişlerdir.<sup>46</sup> Esasen ashab, “selam” lafzıyla kastedilen anlamı bilmektedirler, ancak bu ilk tecrübeye uygulamanın hususi bir keyfiyetle yerine getirileceğini düşünememişlerdir. Bundan dolayı da talep edilen

<sup>43</sup> Müslim, “Salât”, 405; Tirmizî, “Tefsir”, 34.

<sup>44</sup> Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd* (Fas: Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1982), 16: 183; Muhammed b. Abdulbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta İmâm Mâlik* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetu'd-Diniyye, 2003), 1: 172. Kendisine Kur'an'ı beyan etme görevi verilen Hz. Peygamber'in, salavâtı emreden ayet indiğinde yöneltilen soru karşısında susmasını tevazuya bağlamak isabetli bir yorum olmayacaktır. Zaten daha önce benzeri bir durum niteliğindeki Hz. Peygamber'e selam getirmenin keyfiyeti de Allah Teâlâ tarafından belirlenmiş ve elçisi diliyle öğretilmiştir. Nitekim ashab da “فإن الله قد علمنا كيف نسلم عليكم” - Size nasıl selam edeceğimizi Allah Teâlâ bize öğretmişti” diyerek bu hususu dile getirmişlerdir (Bk. Buhârî, “Ahâdisu'l-Enbiya”, 11). Bu ifadenin salavâtın keyfiyetinin sorulduğu bir konuşmanın başında geçmesi ise ashabın salavât konusunda benzeri bir belirlemenin yapılacağı beklentisinde olduklarını gösterir.

<sup>45</sup> Allah Teâlâ'nın bu tür yüceltme, övgü, talep makamlarında peygamberlerine özel kelimeler lütfedip işlerini kolaylaştırdığı bilinmektedir. Örneğin Hz. Âdem çiğnediği yasak sebebiyle tövbe etmesi gerektiğini anlamış ancak tövbesi Allah'ın kendisine lütfettiği kelimeler sayesinde layık-ı veçhi ile yerine gelmiş ve kabul görmüştür (Bk. Bakara 2/37). Benzeri bir durum, ahirette çaresiz kalan insanların, Allah Teâlâ ile kendileri arasında aracı olsun diye tek tek peygamberleri dolaşıp en son Hz. Peygamber'in, huzuruna vardıklarında yaşanacaktır. Rivayete göre Hz. Peygamber, insanların bu talebi üzerine secdeye kapanacak ve ancak isteğine Allah Teâlâ'nın daha önce kimseye bahşetmediği özel hamd ifadelerini kendisine vermesi sonrası yapacağı yakarıştan sonra karşılık bulacaktır (Bk. Müslim, “İman”, 84).

<sup>46</sup> Buhârî, “Ahâdisu'l-Enbiya”, 11.



selamlamayı kendilerince uygun gördükleri bir biçimde yerine getirmeye çalışmışlardır.<sup>47</sup> Ne var ki daha sonra Hz. Peygamber selamın hangi lafızlarla yapılacağını onlara Kur'an'dan bir sure öğretir gibi öğretmiştir.<sup>48</sup> Bu tecrübe sayesinde onlar, anlamını gayet iyi bildikleri bazı lafızların, şer'î anlamda daha özel nitelikleri olan uygulamalara delalet edebileceğini öğrenmişlerdir. İşte kazandıkları bu tecrübe sayesinde ashab, Hz. Peygamber'e salavât getirilmeyi emreden ayetin, özel bir biçimde ifâ edilecek hususî bir eylemi talep ettiğini öngörebilmişler ve hemen emre konu salâtın keyfiyetini öğrenmek istemişlerdir. Zaten sorunun, mahiyet ifade eden "ما" edatıyla değil de vasıf ifade eden "كيف" ile yapılmış olması da bu durumun açık göstergesidir. Hz. Peygamber de bu yönde bir açıklama yapmış ve onlara ayetin talep ettiği salavatın keyfiyetini öğretmiştir.<sup>49</sup>

Hz. Peygamber tarafından öğretilen salavatın bu ilk örneği zamanla yazılan farklı metinlerle çeşitlilik kazanmıştır. Hatta zamanla oluşan bazı salavat metinlerinin, belli sayılar gözetilerek değişik münasebetlerle okunması adet haline getirilmiştir. Salavatın bir dua ve övgü olduğu düşünülürse bu durumun sünnete aykırı olduğu söylenemez. Çünkü Hz. Peygamber ashabın dile getirdiği, salavatla aynı çerçevede yer alan övgü ve dua ifadelerini yasaklamamış, bilakis kim tarafından söylendiğini öğrenmek istemiş, bunlar sebebiyle gök kapılarının açıldığını, meleklerin bunları yazmak veya Allah'a arz etmek için birbirleriyle yarıştığını müjdelemiştir. Bir rivayette ise İbn Ömer Hz. Peygamber'in teşvik ifadelerinden sonra diğer bir sahâbî tarafından dile getirilen bir sözü hayatı boyunca terk etmediğini söylemiştir.<sup>50</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in nebevî asırda ashabına gösterdiği hoşgörü ve teşviki göz ardı etmeyip daha sonraki dönemlerde de Allah katında değer bulacak bu tür dua ve övgü metinlerinin yazılabileceğini, bunların başkaları tarafından alınıp okunabileceğini kabul etmek gerekmektedir. Daha sonraki dönemlerde yazılan ve fayda verdiği tecrübe edilip okunması adet haline getirilen salavatlar da bu çerçevede değerlendirilmeli ve bidat olarak görülmemelidir.

## 2.2. Sayı Keyfiyeti

Allah Teâlâ "Ve yükseltmedik mi senin zikrini!"<sup>51</sup> diyerek Hz. Peygamber'in adını yücelttiğini haber vermiştir. Müfessirler Hz. Peygamber'e salavat ge-

<sup>47</sup> Buhârî, "İstizân", 3.

<sup>48</sup> Müslim, "Salât", 403.

<sup>49</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11: 155.

<sup>50</sup> Rivayetler için bk. Buhârî, "Ezan", 124; Müslim, "Mesâcid", 27; Ebû Dâvud, "Tefrîu istiftâhi's-salât", 6.

<sup>51</sup> İnşirâh 94/4.



tirmeyi söz konusu yüceltmenin tecellilerinden biri saymaktadırlar.<sup>52</sup> Fiili durum da bu tespiti desteklemektedir. Öteden beri Müslüman coğrafyalar da Hz. Peygamber'in adı anılsın veya anılmasın salavat getirme güçlü bir gelenek olarak sürdürülmüştür. Çünkü Hz. Peygamber bir sözünde “رغم أنف - Yanında anıldığım halde bana salvât getirmeyenin burnu sürtsün”<sup>53</sup> diyerek adının anıldığında salavat getirilmesini istemiş, diğer bir konuşmasında ise “فأكثرُوا علي من الصلاة فيه...” (Cuma günü) bana çokça salavat getirin”<sup>54</sup> buyurarak salavat getirmek için adının dahi anılmasının gerekmediğini, dahası herkesin gücü, zamanı ölçüsünde ve dilediği miktarda salavat çekebileceğini haber vermiştir. Ashabıyla bir arada bulunan ve onların dinî uygulamalarını takip eden ve yaptıklarından haberdar olan Hz. Peygamber'in “فأكثرُوا - artırın” sözü, farklı düzeylerde de olsa ashabın cuma günleri haricinde de salavat getirme âdetinin bilincinde olduklarını gösterir. Aksi takdirde “daha da fazla salavat getirin” denilmesi, hiç kitap okumayan birine “hafta sonu daha fazla kitap oku” demek gibi yersiz bir talebi ifade eder ki böylesi bir durum Hz. Peygamber'den beklenemez. Nitekim şu rivayet, ashabdan bazılarının cuma günleri dışında da fiilen çokça salavat getirdiklerini ve bunu artırma isteğinde olduklarını göstermektedir.

عن الطفيل بن أبي بن كعب عن أبيه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ذهب ثلثا الليل قام فقال يا أيها الناس اذكروا الله اذكروا الله جاءته الراجفة تتبعها الرادفة جاء الموت بما فيه جاء الموت بما فيه قال أبي قلت: يا رسول الله إنني أكثر الصلاة عليك فكم أجعل لك من صلاتي؟ فقال ما شئت. قال قلت الربع قال ما شئت فإن زدت فهو خير لك قلت النصف قال ما شئت فإن زدت فهو خير لك قال قلت فالثلثين قال ما شئت فإن زدت فهو خير لك قلت أجعل لك صلاتي كلها قال إذا تكفي همك، ويغفر لك ذنبك هذا حديث حسن

Übey b. Ka'b (r.a.)'den rivâyete göre; Rasûlullah (s.a.v), gecenin üçte ikisi geçince kalkar ve şöyle derdi: “Ey insanlar! Kalkın Allah'ın büyüklüğünü ve size verdiği imkânları düşünüp gereğini yerine getirin. Râcife (bütün canlılara ölüm getirecek olan ilk sûra üfürülmenin) zamanı geldi, bunun hemen ardından da Radife (bütün canlıları diriltecek olan üfleniş) gelecektir. Ölüm, her türlü şiddet ve sancılarıyla mutlaka gelecektir; ölüm, mutlaka herkesi bulacaktır.” Übeyy diyor ki: “Ey Allah'ın Rasûlü! ben sana çok salavat getiriyorum; dualarımın ne kadarını senin için salavata ayırayım?” Rasûlullah (s.a.v): “dilediğin kadar!” buyurdu. Dualarımın “dörtte birini mi?” dedim; “dilediğin kadarını!” buyurdu, “şayet artırırsan senin için daha hayırlıdır!” buyurdu. Bende “yarısını ayırayım mı? diye

<sup>52</sup> Fahrettin er-Razî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 208 Ebussûd, *Tefsîru ebi's-Suûd*, 9: 173; Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 23: 22.

<sup>53</sup> Tirmizî, “Deavât”, 114.

<sup>54</sup> Ebû Davûd, “Cuma”, 1; Nesâî, “Cuma”, 4.

sordum; “dilediğin kadarını!” buyurdu, “şayet artırırsan senin için daha hayırlıdır!” Ben de “üçte ikisini mi?” dedim; “dilediğin kadarını!” buyurdu, “şayet artırırsan senin için daha hayırlıdır!” buyurdu. Ben de o halde “bütün dualarımı sana salavata hasredeceğim” dedim. Bunun üzerine buyurdular ki: “Öyleyse endişelerin giderilecek ve günahların affedilecektir. Tirmizî rivayetin hasen olduğunu belirtmektedir”<sup>55</sup>

Öncelikle Hz. Peygamber'in, Ubey b. Ka'b'ın çokça salavât getirmek için dua ettiği zamanları seçmiş olmasına müdahale etmemesi dikkat çekicidir. Bilindiği üzere sahih birçok rivayette Hz. Peygamber'in yapılmasını tavsiye ettiği birçok dua bulunmaktadır. Buna rağmen Allah Rasulünün Ubey b. Ka'b'ı duasının tamamını salât ile geçirmeye teşvik etmesi salavâtın bütün duaları kuşatan ve bu dualarda dile getirilen isteklere ulaştıran bir niteliği bulunduğunu gösterir. Hz. Peygamber'in “endişelerin giderilecek ve günahların affedilecektir” sözündeki kapsayıcı üslup da bu tespiti desteklemektedir.

Ubey b. Ka'b'ın “إني أكثر الصلاة عليك-Ben sana çokça salavat getiriyorum” sözünden nebevî asırda çokça salavat getirmenin bilinen bir uygulama olduğu; ashabın da Hz. Peygamber'in adı geçmediği halde salavat çektikleri, salavatı bir vird gibi sürekli yapılabilir bir amel olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Ubey b. Ka'b' ise salavat getirme eylemini bir adım daha öteye taşıyıp belli oranda dualarının bir parçası kılma arzusundadır. Ayrıca Allah Rasulü (s.a.v) Ubey b. Ka'b'ın her sorusunda artırarak belirlediği farklı miktarları önce onaylamış, daha sonra da bunun da üzerine çıkılmasını tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in bu tutumu salavatın hem belli miktarlar gözetilerek çekilebilecek hem de nihaî bir sayısı olmayıp kişinin gücü nispetinde artırabildiği kadar artırabileceği ve sürekli yapabileceği bir amel olduğunu gösterir.<sup>56</sup> Bu rivayette ayrıca salavatın sayısı arttıkça mükafatı da artan hatta dünyevî ve uhrevî sıkıntıların giderilmesinde etkili bir amel olduğu müjdelenmiştir.<sup>57</sup>

Bir üst sınır getirilmeyen salavatın bir defa dile getirilmesin karşılığı hakkında Hz. Peygamber, “Kim bana bir kez salavat getirirse Allah Teâlâ ona on salavat eder. On günahını siler ve on derece yükseltir” buyurmuştur.<sup>58</sup> Rivayette geçen “bir kez” ifadesi hem bu amelin artırılabilir olduğuna, hem de herkesin çeşitli sayılarda yaparak maddi ve manevi mükafatlara ulaşabi-

<sup>55</sup> Tirmizî, “Sıfatu'l-kıyame ve'r-rekâik ve'l-vera”, 23.

<sup>56</sup> Ali el-Kârî, *Mirkât*, 2: 746.

<sup>57</sup> Mübârekfûrî Emânullâh Husâmuddîn er-Rahmân, *Mir'âtu'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Banârisu'l-Hind: İdâratu'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1984), 3: 279.

<sup>58</sup> Nesâî, “Sehv”, 56.

lecekleri kolay bir amel olduğunu anlatmaktadır. Tüm bu rivayetlerle ortaya çıkan durum, özellikle de Hz. Peygamber'in "فاكثروا - artırın" sözünün delâleti çerçevesinde tesbih, zikir matik vb. cihazlar kullanarak bin, beş bin veya çok daha fazla sayılarda salavat getirmek ve internet gibi modern araçlarla bu tür uygulamaların yayılmasına çalışmak teşvik edilmesi gereken, sünnete uygun davranışlar olarak görülmelidir. Aksini düşünmek ve belirlenen sayılarda salavat çekmeyi bidat görmek "مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ" - İnsan hiçbir söz söylemez ki, yanında gözetleyen yazmaya hazır bir melek bulunmasın" (Kâf 50/18) ayetine de uygun düşmemektedir. Zira nefyin siyakında nekire umum ifade ettiğine göre insanın telaffuz ettiği her söz kayda alınır ve Allah katında iyi veya kötü bir değer ifade eder. Söz konusu Allah'ın büyük mükafatlar bahsettiği, Hz. Peygamber'in de çokça yapılmasını teşvik ettiği salavât olunca bu ayet bağlamında ağızdan çıkan her bir salavâtın Şâri tarafından tayin edilen değere ulaşacağını düşünmek gerekmektedir.

"Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru" isimli tebliğde ise konuyla ilgili dikkat çekici bir yoruma yer verilmektedir.<sup>59</sup> Bu tebliğde önce "Gerek Kur'ân'da gerekse bazı sahih hadislerde müminlerin Rasûl-i Ekrem (sav)'e salavat getirmeleri istenmiştir" denilerek uygulamanın şerî naslara dayandığı dile getirilmiştir. Ancak "Müslümanlar en azından namazlarında okudukları "salli-barik" duaları ile bu talebi zaten yerine getirmektedirler" denilerek de bahsi geçen naslarda talep edilen salavat için namazla kayıtlı asgari bir düzey getirilmiş ve bu kadarıyla iktifa edilebileceği ima edilmiştir. Çokça salavat getirmenin sahih rivayetlerde teşvik edildiğine dair herhangi bir hatırlatmanın yapılmaması ise söz konusu imayı daha da pekiştirmiştir. Bu bağlamda bir de konunun çok zayıf ve uydurma rivayetlerle abartıldığı söylenerek salavatın bahsi geçen asgari düzeyin ötesinde ciddi anlamda bu tür rivayetlerle şekillendiği iddia edilmiştir. Örnek ise "Hz. Peygamber'in isminin geçtiği her defasında ona salavat getirme, şayet yazılıyorsa kısaltma dahi kullanmaksızın açık ve uzun bir şekilde "sallallahu aleyhi ve sellem" ifadesini kullanma adeta vazgeçilmez bir hal almıştır" şeklinde yapılan eleştiri dahilinde verilmiştir. Daha sonra eleştiri, "Öyle ki Rabbimiz'in ismi anıldığında "teala, azze ve celle vb." tazim ifadeleri ihmal edilse bile salavat getirme asla ihmal edilmemiştir" denilerek sürdürülmüştür. Öncelikle Hz. Peygamber'i yüceltme de aşırılığa kaçıldığı iması içeren bu son cümlede salavat gibi hükmü ve keyfiyeti şerî naslarla tayin edilmiş bir uygulamanın,

<sup>59</sup> Bu tebliğ "İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri" isimli bir sempozyumda Bünyamin Erul tarafından sunulmuştur. Din İşleri Yüksek Kurulu Üyeliği de yapan Erul bu tebliğini hali hazırda kişisel veb sitesinde de yayımlamaktadır. Bk. <http://www.bunyaminerul.com/uydurma-rivayetlerde-peygamber-tasavvuru/>

Allah için kullanılan "teala, azze ve celle vb." hakkında nass bulunmayan bir tazim geleneğiyle kıyaslanmış olması doğru değildir.<sup>60</sup> Zira Allah Teâlâ'yı tazim etme, daha İslam'a girişte kelime-i tevhid ile başlayan, keyfiyeti ve zamanı şerî naslarla tayin edilmiş birçok ibadet, zikir vb. farklı uygulamayla hayat boyu süren bir yükümlülüktür. Örnek olarak verilen uygulama ise "رغم أنف رجل ذكرت عنده فلم يصل علي - Yanında anıldığım halde bana salvât getirmeyenin burnu sürtsün"<sup>61</sup> gibi tehdid içeren sahih rivayetler üzerinde alimlerin fıkıh usulü çerçevesinde yürüttükleri yorumlarla ortaya çıkan bir içtihatır. Bazı alimler bu ve benzeri rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in adının her anıldığında salavat getirmeyi vacip görmüşler, diğer bazıları ise sahabe uygulamasını da dikkate alarak bu tür rivayetleri salavat getirmeye dönük güçlü bir teşvik saymışlardır.<sup>62</sup> Örneğin İmam Nevevî, ikinci görüşü benimseyip Hz. Peygamber'in isminin geçtiği yerlerde salavatın kısaltma veya remiz kullanmadan uzunca yazılmasının müstehap olduğunu ifade etmiştir.<sup>63</sup> Ancak eserlerinde Allah Rasulü'nün (s.a.v) adını zikrettiği her yerde salavatı uzunca yazmayı ihmal etmemiştir. Aynı titizlik diğer birçok alimin eserlerinde de kendini göstermektedir. Bu titizliğin lüzumuna değinen Ebu Gudde, sadece Hz. Peygamber için değil, sahabe için "radıyallahu anh, veya alim, salih ve zahidler için rahimehullah vb ifadelerin yazılmasını ilmin özü ve gereği görmektedir.<sup>64</sup> Dolayısıyla bu örnekten hareketle salavat geleneğinin şekillenmesinde "o kadar abartılmıştır ki" denilen çok zayıf ve uydurma rivayetlerin "fevkalade etkisi" bulunduğunu ispata çalışmak doğru değildir.

Diğer taraftan "İşbu tebliğde, "eşya zıddıyla bilinir" deyişinden hareketle, uydurma rivayetlerdeki peygamber tasavvuru ele alınacak" denilerek her hâlükârda zayıf ve uydurma hadislerde görülen peygamber tasavvurunun sahih hadislerin çizdiği peygamber tasavvuruyla taban tabana zıt olacağı gibi bir düşünce telkin edilmiştir. Halbuki zayıf ve sahih hadisler arasında mutlak anlamda böyle bir hüküm cümlesi kurmak doğru değildir. Nitekim

<sup>60</sup> Benzer bir kıyas İbn Hacer'in eserinde de geçmektedir. Ancak kıyaslama bu uygulamanın uydurma hadislerle abartıldığı gibi bir bağlamda değil, aksine uygulamanın vücut ifade edip etmemesi sadedindedir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11: 168.

<sup>61</sup> Tirmizî, "Deavât", 114. İbn Hacer bu ve benzeri birçok rivayeti zikretmiş ve bu sahih rivayetlerin konu hakkında uydurulmuş ve zayıf onca hadise ihtiyaç bırakmadığını belirtmiştir bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11: 168. Dolayısıyla bu rivayetlerin bir tarafa bırakılıp sanki konu sadece uydurma veya çok zayıf rivayetlerle şekillenmiş intibai uyandırmak doğru değildir.

<sup>62</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11: 168.

<sup>63</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 1: 39.

<sup>64</sup> Ebu Gudde'nin konuyla ilgili geniş değerlendirmesi için bk. Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müsterşidîn* (Beyrût: Mektebetü'l Matbûâtü'l İslâmiyye, 2014), 14-16 (Allah ve Elçisinin adları anıldığında tazim edilmeleri isimli dipnot).

yazarın salavat hakkında verdiği üç örnek de bu tespite ters düşmektedir.<sup>65</sup> Zira bu örnekler, hem büyük oranda sahih rivayetlerin içeriğine denk düşmeleri hem de Hz. Peygamber sevgisinde aşırılığa ve şerî ölçüleri aşmaya sevk edecek nitelikte olmamaları bakımından ileri sürüldükleri iddiaları ispat edecek yeterlilikte değildir. Netice olarak çokça salavat getirme gibi sünnetin gelenek halini almış güçlü bir uygulamasının, “Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru” isimli bir tebliğde üstelik yetersiz sayıda örneklerle ve abartılı bir üslupla ele alınması doğru olmamıştır.

### 3. SALAVATIN İŞLEVİ

Gerektiğinde bir kez getirilen salavat, Hz. Peygamber’e arz edildiği bilinciyle çokça tekrarlanıp zikir şeklinde yapılabilir ve böylece bir tür telkin niteliği kazanır. Böylece mükellef Hz. Peygamber’e karşı sevgi besleme yükümlülüğünü yerine getirmenin etkili bir aracına sahip olur. Zira Allah Rasulü’ne (s.a.v) karşı sevgi beslemek, her ne kadar yıllar önce vefat edip farklı bir varlık alanına geçmiş olsa bile kıyamete dek her mükellefin yerine getirmesi gereken bir sorumluluktur. Bu başlık altında Hz. Peygamber sevgisinin ne tür bir mükellefiyet olduğu, buna bağlı olarak salavatın nasıl bir işlev gördüğü konuları izah edilmeye çalışılacaktır.

#### 3.1. Peygamber Sevgisinin Bir Mükellefiyet Oluşu

Sevgi, hayata eşlik eden varlıkları, birey düzeyinde anlamlı varlık kılan, belirleyici, temel bir duygudur. İnsan bazı varlıkları sadece bilgi düzeyinde, bazı varlıkları ise hem bilgi hem de birtakım duygular düzeyinde algılar. Bazı varlıklar da vardır ki onlara karşı sorumluluklar ancak sevgi düzeyinde algılanmaları halinde gerçek anlamda yerine getirilebilir. Anne, baba, çocuk, iş, eş vs. bunlardan ilk akla gelenlerdir. Bunların sadece bilgi düzeyinde algılanmaları ile yok sayılmaları neredeyse eş değer durumlardır. İnsan ve bu sınıfta yer alan varlıklar arasındaki ilişki düzeyini sevginin azlığı, çokluğu veya yokluğu belirler.<sup>66</sup> Dinin bu alandaki rolü, sevginin taalluk ettiği şeyler arasında, sevginin zatî olarak bağlanacağı varlıkları göstererek insana rehberlik yapmaktır. Bu rehberlik insan için hayatî öneme sahiptir.

<sup>65</sup> Verilen örnekler şunlardır: “Sana kim bir gün ve gecede yüz defa salavat getirirse ona ben bin defa salat (rahmet) eder, bin ihtiyacını gideririm ki en kolayı cehennemden azad olmaktadır”, “Kim bana kabrimin başında salavat getirirse onu iştirim. Kim de bana uzaktan salavat getirirse Allah onu bana ulaştırmak üzere bir melek görevlendirir. Onun hem dünya işi hem de ahireti yeterli olur. Ben de onun için şahit ve şefaataçı olurum”, “Kim bana salavat getirirse bir kerre, kalmaz onun günahlarından bir zerre”.

<sup>66</sup> Sevginin mahiyeti hakkında bk. Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 4: 296.

Çünkü kişi, sevginin sürükleyici gücünün etkisiyle diğer bütün varlıkları ve değerleri sevdiğine ulaşmanın birer aracı kılabilir. Örneğin dünya, mal, eş, çocuk, kadın, vs. sevgisi kendinde bir amaç olarak konulursa, sevilen bütün diğer varlıklar insanı buraya götüren birer vasıta olmanın ötesine geçemez. Dolayısıyla sevginin gerçek nesnesi olamayacaklara kendinde bir amaç yükleyerek sevginin hedefi ve gerçek objesi haline getirmek, ana hedefi gözden kaçırmaya ömrü yok yere harcamaya sebep olur.<sup>67</sup> Bu yüzden de Allah Teâlâ, sevgi duygusunu kendisi ve elçisine imanın gereği olarak bir mükellefiyet konusu yapmış ve bütün sevgilerin üzerinde hissedilir olmasını zorunlu tutmuştur. Allah Teâlâ kendisine ve Hz. Peygamber'e karşı duyulmasını istediği sevgiyi şu ayetle tarif etmektedir:

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

"De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım akrabalarınız kazandığınız mallar, zarar etmesinden korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, Rasulünden ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevgili ise artık Allah emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah fâsıklar topluluğunu hidayete erdirmez." (Tevbe 9/24)

Bu ayette sarahaten, Hz. Peygamber sevgisinin de tıpkı Allah sevgisi gibi her sevginin üzerinde, hakiki, hissedilir ve tezahürleriyle görünür bir sevgi olması istenmektedir. Diğer bir ayette ise "التَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ...- Peygamber, iman edenlere nefislerinden daha evlâdır..." (Ahzap 33/6) buyrulmuş, böylece kişinin kendi nefsinin de diğer varlıklarla aynı çerçevede yer aldığı vurgulanmıştır. Çünkü Hz. Peygamber, ahirette aranıp şefaati ve yakınlığı arzulanacak kimse olup ebedî kurtuluşun vesilesidir. Ne var ki ayette zikredilen diğer şahıslar, mal ve meşguliyetler her ne kadar geçici, ahirette faydasız, aranmayacak ve kaçılacak şeyler olsalar bile dünya hayatında insanın doğal olarak en çok sevdiği varlıklardır. Bu iki gerçek yan yana getirildiğinde ayette istenen sevgi mükellefiyetinin büyüklüğü daha iyi anlaşılacaktır. Ancak insanın bu farkındalığa ulaşması, bütün bu sevilenler arasında doğru bir hiyerarşi oluşturması, duyularla doğru- dan temas edileni aşır edilemeyene ait sevgiyi elde etmesi ile mümkündür.

İstenen yükümlülüğün yerine getirilmesinde sevginin tabiatından

<sup>67</sup> Şaban Ali Düzgün, "Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)", *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011): 23-24.



kaynaklanan zorluklar da vardır. Çünkü sevgi; sevilenin seven üzerindeki doğal etkisi olup bu duyguda seven edilgen bir konumdadır. Bir anlamda sevmek zahiren sevenin fiili gibi görünse de sevgiye sebep olma açısından esas fail sevilendir. Bu duygunun oluşmasında sevenin rolü, ancak kalbini sevilene açması kadardır. Nitekim ayetin üslubu da bu gerçeğe uygun olarak “إن كنتم تحبون – şayet severseniz” şeklinde değil “إن كان آباؤكم...أحب إليكم من الله” biçiminde gelmiştir.<sup>68</sup> Böylece kişinin kendisini mezkûr hususların sevgisine kaptırıp dünyevileşmesi ve asıl sevilmesi gerekenlerden gafil olması tehlikesine dikkat çekilmiştir.

Ancak böylesi bir gaflete düşmemek için Allah’a ve Rasülü’ne (s.a.v) yaraşır sevgiyi oluşturacak ve sürekli canlı tutacak bir bilince, yol ve yöntem sahip olmak kaçınılmazdır. Böyle bir bilinç ve sevgiye ulaşılması, her an bahsettiği hayat, sağlık, rızık vb. sayısız nimetle hatırlanan, yarattığı türlü mahlûkatı üzerinden ilim, irade, kudret sahibi olduğuna iman edilen Allah Teâlâ için mümkündür. Ayrıca bu güçlü bilinçle her mükellefin, Allah sevgisini yine kendisine öğretilen ibadetler, zikir ve salih ameller yoluyla canlı tutup büyütmesi de beklenebilir. Zira batıl dinlerde bile benzer inanışlara dayanan bir tanrı sevgisi ve bu sevginin yansıtıldığı farklı ayin ve ibadet şekilleri bulunmaktadır. Ne var ki bugün yaşamakta olan bir mükelleften, her an iletişim halinde bulunduğu, her daim fiilen faydalandığı şahıs, maddiyat ve meşguliyetlere karşı duyduğu sevgiyi belli bir düzeyde tutup daha fazlasını “ölmüş” bir peygamber için beslemesi ve sürdürmesi ne kadar mümkündür? Zira ölümün yokluk, ayrılık, yalnızlık, ulaşamama, vb. çağrışımları ile uzaklaştıran; sıklıkla yaşanması, gözle görülür bir boyutta cereyan etmesi ile de sıradanlaştıran bir yapısı vardır. Bir de insan, sürdürmesi gereken ilişkiler, yerine getirmesi gereken sorumluluklar sebebiyle bir süre sonra canlı olana, yani hayata yönelir ve ne kadar severse sevsin zamanla duyular alanından çıkan ölüyü unutmaya eğilimi gösterir.

Diğer taraftan görme, işitme, dokunma vb. birçok duyunun devrede olduğu sevgi ise var olana karşı duyulan yakınlık, beraberlik, ulaşılır olma vb. hislerden güç alır. Nitekim nebevî asırda Allah Rasûlü ile bir arada yaşama imkânına sahip ashab, ayette belirtilen mükellefiyeti görerek, işiterek ve dokunarak doğrudan ulaştıkları Hz. Peygamber’in (s.a.v) varlığından aldıkları

<sup>68</sup> Burada akla Kur’an’daki “إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ” ifadesi gelebilir ki bu tamamı şart cümlesi olan bir ayet olup burdaki sevgi şarta bağlı, henüz var olan değil iddia edilen bir sevgidir. Ayetin devamındaki “فَأَنْبِئُونِي بِحُبِّكُمْ لِلَّهِ وَيُنْفِخْ لَكُمْ دُخَانَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ” ceza cümlesi olup cevapta geçen sevginin esasen, kişinin Hz. Peygamber’e ittiba ile Allah Teâlâ tarafından seviliş bağışlanması demektir (bk. Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 8: 97. Bu durumda ayetin yukarıdaki izahı desteklediği açıktır.



sevgi ile yerine getirebiliyorlardı.<sup>69</sup> Hata Hz. Peygamber'in varlığı öylesine büyük duygusal dönüşümlere yol açıyordu ki bir dönem en azılı düşmanları Müslüman oluyorlar ve O'nu (s.a.v) herkesten ve her şeyden daha çok seven kimseler haline geliyorlardı. Örneğin Hz. Hamza'yı şehid ettiği için öldürülmesi emredilen Hind Mekke'nin fethinde Müslüman olmuş ve daha sonra Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın Rasûlü! Vallahi yeryüzünde senin hane halkın kadar zelil olmasını arzuladığım hiç bir hâne halkı yoktu. Bugün ise yeryüzünde senin hane halkın kadar aziz olmalarını arzuladığım başka bir hane halkı yoktur" demiştir.<sup>70</sup> Böylece o Hz. Peygamber'e duyduğu sevginin O'nun (s.a.v) zatını da aşır çevresindekilere kadar uzandığını ilan etmiştir. Bir başka örnekte ise ashaptan biri kıyametin ne zaman kopacağını sorduğunda Hz. Peygamber, "o güne ne hazırladın?" diye sormuş, bu sahâbî de "hiçbir şey ne var ki Allah'ı ve elçisini seviyorum" diyerek cevaplamıştır. Hz. Peygamber de "Sen sevdiklerinle berabersin" diyerek<sup>71</sup> böylesi bir sevginin ahiret hazırlığı için yeterli görüldüğüne işaret etmiştir. Kıyamete çokça ibadet ederek hazırlanmasa bile bu sahâbî, Hz. Peygamber'in varlığından aldığı sevgiyle mükellefiyetini yerine getirmiş, bir de Allah ve Rasülü (s.a.v) ile beraber olacağına dair bir müjde almıştır.

Şüphesiz Hz. Peygamber'in aralarında bulunuyor olması ashab için bir lütuftur. Ancak bu durum, nebevî asırda bu şekilde anlaşılan ve uygulanan nasların başka bir anlama ve uygulamaya hamledilmesinin gerekçesi değildir. Dolayısıyla günümüz için de söz konusu sevgi yükümlülüğünün mahalli Hz. Peygamber'in bizzat kendisidir. Nitekim mükellefiyetin bu boyutu vurgulanırken Arapça sevgi kelimesi ism-i tafdil formunda vasıflar arasında bir kıyas için değil zatlar arasında bir kıyas için kullanılmıştır. Örneğin "لَا يُؤْمِنُ إِلَّا مَنْ أَحَبَّ إِلَىٰ مَنْ وَوَالِدِهِ وَالْأَسْرَىٰ أَجْمَعِينَ - Ben kişiye anne, baba ve insanların tümünden sevgili olmadıkça kâmil anlamda iman etmiş olmaz" hadisinde bu durum açıkça görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu mükellefiyet Hz. Peygamber vefat etti diye zatından alınıp peygamberlik vasfına veya sünnete uymaya tahsis edilemez. Zira sevgi vasıfla neşet etse bile zâta taalluk etmek durumundadır. Çünkü vasıfların zâtlardan ayrı, müstakil bir varlıkları yoktur. Sünnete uymak ise yine sünnetin sahibini sevmeyi gerektirir ve bu sevginin semeresi olarak gerçekleşir. Nitekim Hz. Peygamber kendisine iman eden, sünnetine uyan Hz. Ömer'in "Ya Rasulallah canımdan sonra en çok

<sup>69</sup> Ebu Gudde'nin konuyla ilgili derlediği bilgiler için bk. Haris el-Muhasibî, *Risâletu'l-müstersîdîn*, 19.

<sup>70</sup> Buhârî, "Menâkıbu'l-ensâr", 23; Müslim, "Akdiye", 4.

<sup>71</sup> Buhârî, "Ashâbu'n-Nebiy", 6.

sevdiğim kişi sensin” sözünü yeterli görmemiştir. Dolayısıyla ayette beyan edilen teklif doğrudan Hz. Peygamber’in zatını sevmeyi ifade etmektedir.

### 3.2. Peygamber Sevgisi Bakımından Salavatın İşlevi

Bahsi geçen ayet çerçevesinde dile getirilen yükümlülüğü Allah sevgisi bakımından gerçekleştirmenin vasıtaları farz olsun nafile olsun bütün ibadet ve salih ameller ve özellikle de Kur’an’da birçok yerde vurgulanan Allah Teâlâ’nın hatırdâ tutulmasını ve murakabe halini sağlayan zikirdir. Hz. Peygamber sevgisi bakımından ise salavatın mükellefe dönük önemli bir işlevi vardır.<sup>72</sup> Çünkü salavât Hz. Peygamber’in sürekli hatırdâ tutulmasını ve anılmasını, dolayısıyla O’na (s.a.v) karşı sevgi ve bağlılık duygularının oluşmasını sağlar. Esasen bu durum, zikre veya salavât getirmeye has bir durum değil, insan zihninin çalışma prensibinin bir gereğidir. Yoksa hatırdâ yer alan malzeme ancak neticenin iyi veya kötü olması bakımından önemlidir. Zira insan, hatırına bir şeyler getirmeme, zihnini boş tutma gücüne sahip değildir ve sürekli irade dışı hatıraların ve düşüncelerin hücumuna uğrar. Allah Teâlâ’yı zikretmek veya Hz. Peygamber’e salavât getirmek sürekli meşgul olan zihni en iyi ve en faydalı olanda tutmanın vasıtalarıdır. Bundan da maksat şüphesiz kalbe başka sevgilerin değil Allah ve Peygamber sevgisinin hakim olmasını sağlamaktır.

Salavatın bu işlevi görmesi ise salavatların arz edilmesiyle ilgili hadislerde yer bulan peygamber tasavvurunun kazanılmasıyla mümkündür.<sup>73</sup> Zira salavatların arz edileceğiyle ilgili rivayetler, vefatından sonraki dönemlerde yaşayacak ümmeti ile Hz. Peygamber arasında sevgi ve ünsiyet duygusu oluşturacak bir yapı arz etmektedir. Nitekim bu rivayetlerin birinde Hz. Peygamber önce “وصلوا علي – Bana salavat getirin” buyurmuş sonra da “فإن صلاتكم تبلغني حيث كنتم” - Zira her nerede bulunursanız bulunun muhakkak salavatlarınız bana ulaşır” diyerek<sup>74</sup> salavatın nasıl bir şuur halinde getirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu şuur özünde Hz. Peygamber’in hali hayatında olduğu gibi vefatından sonra da ilahi lütuflara mazhar olduğu bir varlık alanında, kendisine getirilen salavatları alabildiği yüce bir makamda bulunduğu düşüncesini barındırmaktadır. Bu da kişinin her getirdiği salavatla Hz. Peygamber’i kendisinden haberdar ettiği anlamına gelir. Bununla birlikte rivayetteki “حيث كنتم” ifadesi de salavatın, Hz. Peygamber

<sup>72</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 11: 168.

<sup>73</sup> Konuyla ilgili detaylı açıklama için bk. Serkan Başaran “Salavatların Arzı Bağlamında Hz. Peygamber’in Vefatından Sonra Ümmetiyle İrtibatının İmkânı”, *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 299-323.

<sup>74</sup> Ebû Dâvud, “Menâsik”, 98.

için yapılan, zaman ve mekanla mukayyet olmayan bir övgü ve yüceltme talebi olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kişi tercih ettiği sayıda salavat getirerek istediği yerde ve dilediği sürece kendisine ait, Hz. Peygamber'e ulaştığından emin olduğu bir eylem ortaya koymuş olacaktır. Bu bağlamda İbn Hacer, berzah ve ahiret ahvalinin aklın sınırlarını aştığını belirtip dünyanın sayısız bölgesinde getirilmekte olan sayısız salavatın Hz. Peygamber'e arz edilmesinin aklı ölçülerle değerlendirilmesini reddeder.<sup>75</sup>

Getirilen her salavatın Allah Rasulü'ne arz olunacağı bilincinde olmak hususu son derece önemlidir. Çünkü bu bilinçle getirilen salavatın sayısı arttıkça Hz. Peygamber'e yakınlık ve ünsiyet duygusu sevgiye dönüşecek, bu durum diğer sünnetlerin tatbikine de yansıyor kişiyi daha iyi bir kulluğa sevk edecektir. Başka bir ifadeyle her bir salavat telkin niteliği kazancak, sayısı arttıkça bilinçaltında meydana getireceği düşünsel ve duygusal etki, kişide hem Hz. Peygamber'e hem de O'na (s.a.v) ait olana karşı ilgiyi yükseltecek ve anlamlı bir sünnet bilinci oluşturacaktır.<sup>76</sup> Yani salavat, anmak, hatırlamak anlamlarına gelen "zikrin" Allah teala için gördüğü işlevi, Hz. Peygamber için yerine getirmeyi sağlayacaktır.

Hz. Peygamber'in salavatla her daim yüceltilmesi istenerek hatırdan tutulması son derece önemlidir. Çünkü dinin yaşanması, Hz. Peygamber'in düşünce ve davranış biçimlerinin uygulanması demektir. Esasen her ezan sonrası ve farz veya nafil namazlarda salavat getirilmesi bizzat Şâri tarafından istenmiş,<sup>77</sup> böylece gündelik hayatın parçası kılınmıştır. Bu tutum Hz. Peygamber hakkında abartılı da görülemez. Zira Hz. Peygamber Allah Teâlâ'nın sadece sevgi değil başka birçok bağlamda adını kendi adıyla andığı biridir.

Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'e duyulan güçlü sevgi ve bağlılığa dayanan tazim duygusunun bir tezahürü olan çokça salavat getirme Allah sevgisini de besleyecektir.<sup>78</sup> Neticede salavatla ulaşılan bu sevginin mükafatı, Allah Rasulü'nün "المرء مع من أحب – Kişi sevdiğiyle beraberdir"<sup>79</sup> sözüne uygun olarak Hz. Peygamber'e ebedî yakınlık olacaktır. Nitekim Hz. Pey-

<sup>75</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 6: 488.

<sup>76</sup> İnsanın bilinçli her davranışı, kesbî her bilgisi zihnini meşgul ettiği, düşüncelerini yoğunlaştırdığı konularda ortaya çıkan tasavvur ve yargılara dayanır. Bu tasavvur ve yargılar iradeye, irade de uygulamaya dönüşür. Hatırdan başlayan bu sürecin her aşamada doğru ve iyi duygu ve düşünceler üretmesi, kalbin Allah Teâlâ ve Rasulü ile meşguliyetini gerektirir (Bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid* (Riyâd: Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, ts.), 173).

<sup>77</sup> Müslim, "Salât", 7.

<sup>78</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Heytemî, *ed-Dürerü'l-mendûd fi's-salâti ve's-selâmi alâ sâhibi'l-makâmi'l-mahmûd* (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2005), 48.

<sup>79</sup> Buhârî, "Âdâb", 96; Müslim, "el-Birru ve's-sılatu ve'l-âdâb", 50.

gamber, “أولى الناس بي يوم القيامة أكثرهم علي صلاة” - Kıyamet gününde insanların bana en yakın olanları, bana en çok salavat getirenleridir” buyurarak<sup>80</sup> çok salavat getirmenin bahsedilen çerçevede gerçekleştireceği köklü değişime işaret etmiş ve bunun neticesinde ulaşılabilecek büyük mertebeye haber vermiştir.

Netice olarak Hz. Peygamber sevgisinin bir tür duygu lüksü olmadığı, bilakis Allah Rasûlü'nün zatına dönük şerî bir sevgi yükümlülüğü olduğu ve her müminin bu yükümlülüğü ilahî kabule mazhar olacak ölçüde gerçekleştirmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Aksi takdirde mükellef ayette belirtildiği gibi ilahî tehdide muhatap olacağı bir duruma düşecektir. Konunun bu boyutu göz ardı edilirse çok salavat getirmek dilde kalan, hiçbir duygusal boyutu olmayan, sadece sayılar üzerinden değerlendirilen bir tür yarış gibi algılanabilir. Hâlbuki burada kastedilen; nasların doğrudan veya dolaylı bir biçimde belirlediği Hz. Peygamber tasavvuruna dayanan, arttıkça daha çok peygamber sevgisi üreten, kişiyi inançtan ahlaka birçok hususta iyi bir kulğa taşıyan salavattır. Bu noktada sevgi ile salavat arasında karşılıklı, birbirini besleyen müsbet bir etkileşim bulunduğu da söylenmelidir.<sup>81</sup> Esasen çok sayıda salavat getirmek, ilgili rivayetlerin beyan ettiği söz konusu tasavvura ve bu tasavvurun ürettiği sevgiye sahip bir kimsenin sürdürüp daha da artırma arzusu duyacağı bir ameldir. Zira böyle bir sevgi olmaksızın az miktarda salavatın dahi günlük olarak çekilmesi insanın doğasına aykırıdır

## SONUÇ

Salavatla ilgili rivayetlere bakıldığında Hz. Peygamber'in bu uygulamayı, herhangi bir sayı vermeden sadece artırılmasını isteyerek teşvik ettiği, yerini, zamanını ve miktarını mükellefin tercihine bıraktığı görülmektedir. Dolayısıyla sonraki dönemlerde yazılan metinler ve farklı sayılarda salavat getirme biçimleri söz konusu hadislerinin delalet sahası dikkate alındığında makbul uygulamalar görülmelidir.

Salavatın nafi bir amel olup bireysel ve tecrübî boyutları bulunduğu ise göz ardı edilmemelidir. Emredilen veya tavsiye edilen her amelde olduğu gibi salavatın da bireyin dünyada yaşayacağı maddî ve manevî tezahürleri olabilir. Bu tezahürlerin başında ise Hz. Peygamber'in hatırdan tutulması ve sevilmesi gelmektedir. Bunun aksine salavatın, sadece dil ile yapılan, duygusuz, mükâfatı ahirette verilmek üzere sayısal olarak bir

<sup>80</sup> Tirmizî, “Vitr”, 21. Hadisin sıhhatine ve şahitleri bulunduğu dair değerlendirme için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11: 167.

<sup>81</sup> Abdullah Sirâcuddîn el-Hüseynî, *es-Salâtu ale'n-Nebiyîy ahkâmuhâ, fadâiluhâ, fevâiduhâ* (Halep: Mektebetü Dâru'l-Felâh, 1990), 122.

yerlerde kaydedilen bir tür zikir olduğunu düşünmek ise doğru değildir. Uygulamanın peygamber sevgisine bağlı olarak mükellefte sünnete bağlılık ve ahlakî düzeyde olumlu değişimler şeklinde tezahürleri olacaktır.

Son zamanlarda ülkemizde salavat geleneğine doğrudan veya dolaylı birçok eleştiriler yöneltilmektedir. Bu eleştirilerden biri Ahzab 56. ayette geçen salavat kelimesine kaynaklarda yer almayan ve usule aykırı bir biçimde “yardım etmek, desteklemek, görev, sorumluluk” gibi anlamlar verilerek yapılmaktadır. Halbuki şerî nasların anlamını tayin ettiği, ayrıca fiili uygulamayla da keyfiyeti bilinen kavramlara sonraki dönemlerde farklı anlamlar verilmesi doğru değildir. Dolayısıyla şerî anlamda salat, namaz veya Hz. Peygamber'in, “Salli alâ Muhammed, Allahümme salli alâ Muhammed vb ifadelerle Allah tarafından ilahi lütuflara mazhar olması ve yüceltilmesinin istenmesi olarak anlaşılmalıdır. Kelimenin bunun dışında lügavî, şerî, örfî ve ıstılahî çerçevede “yardım etmek, desteklemek, görev, sorumluluk” gibi anlamları ise bulunmayıp bu bağlamda ileri sürülen görüşler kelimenin Allah'a, meleklerle ve insana nispetle kullanıldığı ayetlerin izahı sadedinde geçen bazı sözlerin bağlamından koparılmasıyla türetilmiş yerel yorumlardır. Nasların ispat ettiği, geleneğin de teyid edip günümüze taşıdığı salavatın, bu tarz türedi anlamlar üzerinden atalet hali, sorumluluktan kaçma gibi durumlarla yan yana getirilip eleştirilmesi ise uygulamanın işlevinin göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde salavata ait sonraki dönem uygulamalarını, şerî nasların delaleti çerçevesinde yer alıp almadığına bakmadan aynıyla nebevî asırda yok diye bidat görüp eleştirmek de doğru değildir. Netice olarak mükellefe düşen, dinî uygulamaları nasların imkan vermediği tevillerle daha anlamlı ve yararlı kılmaya çalışmak değil, Şâri'nin hitabını yorum metodolojisi çerçevesinde anlayıp uygulamaya çalışmaktır.

## KAYNAKÇA

- Aliyyu'l-Karî, Nuruddin Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd. *Ruhu'l-Meânî*. 16 cilt. Thk. Ali Abdalbârî Atıyye. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali Seyfuddin. *el-İhkâm fî üsûli'l-ahkâm*. 4 cilt. Thk. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrût: Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Banaz, Şaban. *Hz. Peygambere Salavat Getirmek*. Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2006.
- Başaran, Serkan. “Salavatların Arzı Bağlamında Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Ümmetiyle İrtibatının İmkânı”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 299-323.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 cilt. Nşr. Muhammed Züheyr b. Nasır. B.y: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusul fi'l-Usûl*. 4 cilt. Thk. Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Dâirerü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Düzgün, Şaban Ali. "Sevginin İstismarı ve Sevgide Aşırılık (Kültler)". *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011):19-40.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb bin Mûsâ el-Huseynî. *el-Külliyât*. Thk. Adnân Dervîş, Muhammed el-Mısırî. Beyrût: Müesseseti'r-Risâle, 1998.
- Ebussuûd, Muhammed. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezayâ Kitâbi'l-Kerîm*. 9 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İsfahânî, Râğıb el-Huseyn b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'an*. Şam/Beyrût: Daru'l-kalem/Daru's-Şamiye, 2014.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*. Fas: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1982.
- İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali. *ed-Dürrerü'l-mendûd fi's-salâti ve's-selâmi alâ sâhibi'l-makâmi'l-mahmûd*. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2005.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1960.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *el-Fevâid*. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *Celâu'l-ıfham fi fadli's-salâti ve's-selâmi ala Muhammedin hayri'l-enâm*. Thk. Zaid b. Ahmed en-Nüşeyrî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 2005.
- İbn Kayyim, el-Cevziyye. *Dav'ul Munîr ale't-Tefsîr*. 6 cilt. Thk. Alî Ahmed Muhammed es-Sâlih. Riyâd: Mektebetü Dâru's-Selâm, ts.
- İbn Kutluboğâ, Nureddîn Kasım. *Garîbu'l-Kur'ân*. Thk. Abdulmu'min Ebû'l-Ayneyn Alî Hufeş. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. 2 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. 2 cilt. Beyrut: Müesseseti'l-A'lem li'l-Matbuât, 2005.
- İsfahani, Ebu Musa Muhammed b. Ebi Bekr b. Ebi İsa el-Medeni. *Mecmu'ul -Muğis fi Ğaribi'l-Kur'ani ve'l-Hadis*. 3 cilt. Thk. Abdülkerim el-Azbavi. Cidde: Daru'l-Medeni, 1988.



- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'ân*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- İslamoğlu, Mustafa. *Üç Muhammed*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2015.
- Karaalp, Cahit. *Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu: Salât Kavramı Örneği*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*. 20 cilt. Thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1964.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed. *Risâletü'l-müstersidîn*. Beyrût: Mektebetü'l-Matbûatu'l İslâmiyye, 2014.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehâteh. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâs, 2003.
- Mübârekfûrî, Emânullâh Husâmuddîn er-Rahmân. *Mir'âtu'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. 9 cilt. Banârisu'l-Hind: İdâratu'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1984.
- Mücahid, Ebü'l-Haccâc Mücahid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. Thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahih*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî. *Süne-nü'n-Nesâî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lüğâ*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Sirâcuddîn el-Hüseynî, Abdullah. *es-Salâtu ale'n-Nebiyi ahkâmuhâ, fadâiluhâ, fevâiduhâ*. Halep: Mektebetü Dâru'l-Felâh, 1990.
- Şevkânî, Muhammed bin Alî bin Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrût: Dâru Risâleti'l-Alemiyye, 2009.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. 2 cilt. Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Huseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 cilt. Thk. Abdussabur Şahîn, Kuveyt: Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdalbâkî. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta İmâm Mâlik*. 4 cilt. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfetu'd-Diniyye, 2003.



حکم تعدد الأئمة في دار الإسلام  
**Dâru'l-İslâm'da Birden Fazla Halifenin Bulunmasının Hükmü**  
*Ruling on Multiplicity of Imams in Dar al-Islam*

**Shawish MURAD**

Öğr. Gör, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı  
*Lecturer, Hakkari University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Rhetoric*

Hakkari, Turkey

[murad1980m1980@gmail.com](mailto:murad1980m1980@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-7872-9705>

2010

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 01 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Ekim / October 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 10 **Sayı / Issue:** 23 **Sayfa / Pages:** 779-805

**Atıf / Cite as:** Murad, Shawish. "Hukmu Te'addudi'l-Eimmeti fî Dâril'l-İslâm [Ruling on Multiplicity of Imams in Dar al-Islam]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 779-805.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.599921>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## ملخص

أنط الله سبحانه وتعالى أحكاماً كثيرة بالإمامة العظمى، لا يقوم بها إلا من بيده سلطة عامة حتى قال أمير المؤمنين عثمان بن عفان- رضي الله عنه:- "ما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن"، ولا يخفى على ذي لب أن توحيد الأمة يكون بتوحيد الإمامة في شخص واحد، لذا كانت مسألة تعدد الأئمة والحكام في البلاد الإسلامية، ومدى شرعية الدول القائمة الآن من أهم المسائل الفقهية التي اختلفت في شأنها الجماعات الإسلامية اليوم، وهي مسألة متجددة لها أصولها، فأردنا أن نبين حكم تعدد الأئمة في دار الإسلام، سواء تعددوا في مكان واحد وزمان واحد أو في أماكن متفرقة بعيدة بعضها عن بعض، وما واجب المسلمين حيال هذا الركن العظيم من أركان الدولة الإسلامية، وما مدى شرعية الدول والحكومات القائمة وآراء العلماء في ذلك، وما الرأي الراجح ضمن قواعد الشرع وضوابطه والظروف القائمة الملحة الآن، كل هذا تحدث عنه البحث، مع بيان أدلة كل فريق مما ذهب إليه.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه، الإمامة العظمى، تعدد الأئمة، الخليفة، دار الإسلام، السلطان.

## Öz

Yüce Allah "büyük imamlığa/Halifelîğe" birçok hüküm bağlamıştır. Bu hükümler ancak genel kamu otoritesine sahip kişiyi gerçekleştirir. Nitekim Müminlerin Emiri Hz. Osman der ki: "Allah insanların çoğunu Kur'ân'dan ziyade sultanla (güçle) yola getirir." Akıllı olan her kişi ümmetin birliğinin ancak imametinin bir tek kişide olması gerektiğini bilir. Bundan dolayı İslâm ülkelerindeki halife ve yöneticilerin çokluğu ve mevcut ülkelerin meşruiyeti meselesi, günümüzde İslâmî cemaatlerde farklılık gösteren en önemli fikhî meselelerden biridir. Bu, çok tartışılmış köklü bir meseledir. Çalışmamızda İslam ülkesinde birbirine yakın ve uzak bölgelerde veya aynı zamanda ve mekânda birden fazla halifenin bulunması hükümü irdelenecektir. İslâm devletinin en önemli rükünlerinden olan bu rükünün gerçekleşmesi için Müslümanların ne yapması gerekir? Mevcut ülke ve hükümetlerin meşruiyeti ve bu konuda âlimlerin görüşleri nedir? Şer'î kurallar-kaideler ve günümüz şartları çerçevesinde tercih edilen görüş hangisidir? Bütün bu meseleler ve konu hakkındaki farklı görüşler delilleriyle beraber çalışmada ele alınmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, el-İmâmetu'l-'Uzma, Te'adudu'l-Eimme, Hâlifelik, Dâru'l-İslâm, Sultan.

## Abstract

I grant Almighty God many judgments in the Great Imamate, It is not carried out except by the authority of the public, Even the fuqaha 'said "Without the sultan, people would have been a mess, And to eat each other" It is well known That the unification of the nation by uniting the imamate in one person, Therefore, the issue of the multiplicity of imams and rulers in the Islamic countries, And the legitimacy of existing States One of the most important issues of jurisprudence, which differed in the Islamic groups today, It is a deeply rooted issue with its origins, We wanted to explain the ruling on the multiplicity of imams in Dar al-Islam, Whether you have multiplied in one place and one time Or in places that are far apart, And the duty of Muslims towards this great corner of the Islamic state? The extent to which existing states and governments are legitimate, and the views of scientists? And what is the most correct view within the rules of the Sharia and its rules and conditions of the urgent list now? All of this was talked about by the research, With a statement of evidence from each team.

**Keywords:** Islamic Law, Great Imamate, Multiple imams, The Caliph, House of Islam, Sultan.

### Extended Abstract

Islamic countries have become in this era, It is not linked by a unified rule, And not a single successor, Each state has a president to govern, And acts in matters of governance, Islam has enjoined that the word of one Muslim be under one successor, And no one shall dispute it, But because of the division of Muslims in this era, And the multiplicity of Islamic countries, In this article, I wanted to explain the ruling on the multiplicity of imams in the House of Islam.

I started with an introduction that showed the importance of the unity of Muslims represented by the presence of a single caliph who acts on matters of government, And the Islamic countries in this era, And then showed that the state based on the pillars of three, The people, the land and the ruling authority, The first Islamic state was born since the dawn of Islam, And that when the Messenger of Allah - peace be upon him - to the city And adopted it as its headquarters and its owners, From which the invitation is published in the name of Allah on the territory of that land and its ruler the Messenger of Allah, The Caliphate then moved to the Caliphs Then the Umayyads, then the Abbasids, and so on until the rule of the caliphate ended at the end of the Ottoman Empire.

Then I explained the subject of dispute and disagreement on this issue, It is the rule of multiple imams in the House of Islam, both in one place and one time One or in different sporadic places?

The ruling on the multiplicity of imams in one place and one time It was agreed by the jurists that there should be no more than one Imam of Muslims in one place and time, Citing the verses that order Muslims to unite and gather the word, And stop the division and conflict, And this is done only with the existence of one successor to the Muslims gathered their word and reunited, And is away from the conflict and divide, And from the Sunnah they quoted many conversations from them: The hadeeth "If he swears allegiance to two caliphs, kill the other one", And the hadeeth: "Whoever pledges allegiance to an imam and gives him a deal is his hand And the fruit of his heart will beat him if he can If another came up and shook the neck of the other", And other hadiths enjoin the fulfillment of the allegiance of one man, And denies plurality of allegiance at once, They were also guided by the caliphs And the Companions and their consensus on this matter, And the base of blocking excuses And what is caused by multiple rulers of conflict and fight, And reasonable and interest that is not hidden in this matter.

The rule of multiple imams in two different places: The scholars differed in his ruling, A team of jurists went to the wrong They quoted earlier evidence, They said that there is no difference between multiple imams in one place or several places, And another team of jurists went To the multiplicity of imams in Islamic countries when necessary and the need

to do so. These include: The breadth and spacing of the country as between Andalusia and Khurasan, They quoted the companions when they said: "From us Amir and from you Amir", And Ali and Hassan did with Muawiyah, may Allah be pleased with them, By analogy with the prophecy, the prophets and the apostles and their multiplicity at the same time, the imamate is first, And reasonable: Every imam doing his duties towards his parish, And in the interest of that in this age, The Umayyad Caliphate was also in Andalusia Fatimid caliphate in the country of Morocco And the Egyptian homes With the establishment of the Abbasid Caliphate in Iraq.

The most correct in this matter and the duty of Muslims towards it are: That the Grand Imamate is one of the most important and dangerous provisions approved by Islamic law, And their impact is serious, Enough of a sinful man: "Who died and not in the neck of the pledge of death is dead, Which saves the nation from being lost And the diaspora is the imamate of one person gathering under his umbrella, So that they don't disperse, disharmonize, and their wind goes.

For all this I say: The origin of this issue is the unity of the Imamate in Islamic society, And that the rule of Sharia is what the consensus of the jurists unanimously before the emergence of the dispute in it remotely, One of the duties entrusted to all Muslims is to seek unity among them By meeting on one successor, He shall be reunited and shall be, as the scholars have said, a guardian of the Muslim community of their religion and world, It is not permissible for anyone to pledge allegiance to another.

The Great Imamate was absent, Pluralism has become a reality, And urgent necessity, All Muslims in every Muslim country must obey their imams, And fulfill their resale, And their imam must keep from under his hand, To establish borders and fulfill rights, And apply justice and equality, Until Allah authorizes the establishment of a Khalifa. Pluralism is a pure exception and a necessity, And necessity is valued as much, The necessity is still removed and the rule of origin returned.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد: لقد غدت الدول الإسلامية في هذا العصر دويلات متناحرة، بل أصبحت تحت حكم دولة واحدة جماعات تدعي لنفسها الأحقية في الحكم، وترى غيرها أنها على الباطل، وقد كثرت هذه في الآونة الأخيرة بأسماء شتى وحركات مختلفة، وكانت آخرها ما تسمى نفسها "بدولة الخلافة في بلاد الشام والعراق"، لعل السبب الداعي إلى ذلك هو غياب الحكم الواحد أو ما يسمى باتحاد العالم الإسلامي في مواجهة التحديات التي تواجهها، وعدم اقتناع بعض الفئات الإسلامية بحالة الضرورة والاستثناء، وعدم اقتناعهم بضرورة الحوار والتفاهم بين الدول الإسلامية حتى تقام الخلافة من جديد.

عادت مسائل كثيرة تشغل بال المسلمين اليوم، كانت قد غابت فترة من الزمن عن واجهة الأحداث، من أهمها: مسألة حكم تعدد الأئمة في دار الإسلام، ومدى شرعيتها في غياب الدولة الإسلامية أو الإمام الأعظم، وعدم اعترافات بعض الجماعات الإسلامية بشرعية جميع الأنظمة الحاكمة الحالية، وأنها لا تقوم مقام الخلافة بشكل كلي أو جزئي، لذا أردت أن أجمع أطراف هذا الموضوع وأقوال العلماء فيه، وأدلتهم، وواجب المسلمين نحوه، لمعرفة الحكم الشرعي فيه، والأنسب من تلك الأقوال في الوقت الراهن، وإن كانت هذه المسألة مطروحة في كتب الفقهاء، ولكنها موجزة أو تحمل رأي مذهب واحد فيها، وسعيت بما أمكنني أن ألملم كل آراء الفقهاء في هذه المسألة وأدلتهم ومناقشتها.

## أهمية المسألة

إن أهمية هذه المسألة تأتي من أهمية وحدة الأمة الإسلامية ووحدة دار الإسلام واتخاذ الشريعة الإسلامية مرجعاً في قانون الأمة، فقد كانت الخلافة الإسلامية تحافظ على هذه المقاصد الثلاث، لكن عندما تحللت الخلافة، تمزقت وحدة الأمة وانفردت دار الإسلام وحل القانون الوضعي محل الشريعة الإسلامية، ولذا كانت وحدة السلطة العامة من أهم مسائل

الحكم، للمحافظة على مقاصد التشريع فيها، حتى قال الفقهاء: "لولا السلطان لكان الناس فوضى، ولأكل بعضهم بعضاً"<sup>1</sup>، وهنا مكمن أهمية معرفة حكم تعدد الخلفاء في دار الإسلام، في كلا حالتي الرخاء وفي حالة الضرورة، وما هي نظرة الفقهاء في هذه المسألة بناء على معطيات الشرعية الإسلامية من خلال النصوص الشرعية، لهذا أردت أن أجلي النظر في هذه المسألة، وأعرف وأعرفَ بها بشيء من التفصيل، التماساً للحقيقة والحكم الشرعي الأقرب للصحيح للوضع القائم فيها، وواجب المسلمين نحوها.

### مشكلة المسألة

تكمن مشكلة هذه المسألة في اختلاف القائم بين طوائف المسلمين اليوم، ونظرتهم إلى السلطة العامة في بلاد المسلمين، فمن قائل: إن الدول القائمة ليست لها أية شرعية، فتكون لديهم نتيجة أن الشريعة الإسلامية وافقة، ولا يلزمهم تطبيقها حتى تسترد الخلافة مكانتها، وتقام الأحكام والحدود الشرعية على قدم وساق، فاخذوا يتنافسون مع السلطات السياسية اليوم بلبوغ السلطة مهما كلفهم الأمر، غير آبهين إلى الوسيلة التي توصلهم إلى كراسي الحكم والرئاسة حتى ولو كان ذلك بغير طرق شرعية، وبسفك للدماء وقتل للأبرياء، ومن قائل: إن الدول القائمة تقوم مقام السلطة الشرعية وأن عدم تطبيقها لبعض أحكام الشريعة الإسلامية لا تبعدهم عن وصف الخلافة، وأن الملوك والرؤساء يمثلون بمجموعهم الخليفة في جميع الأحكام الشرعية، ويجب طاعتهم وعدم الخروج عليهم، وإنما ينبغي الوصول إلى الخلافة من خلال توحيد صفوفهم وجمع كلمتهم، حتى تتلاقى الأمة على رجل واحد. من هنا جاء بحثنا ليسأل عن حكم تعدد الأئمة في دار الإسلام؟ وما واجب المسلمين اليوم تجاه هذه المسألة؟.

### الدراسات السابقة فيها

وردت هذه المسألة في الكتب الفقهية من خلال بيان تعدد البيعة لعدد من الخلفاء، أو من خلال حكم عقد الإمامة لإمامين في بلدين أو بلد واحد، وكذلك وردت هذه المسألة في كتب الفرق الإسلامية ونظرتهم إلى هذه المسألة من جهة العقدية، وكذلك وردت في الكتب الفقهية المقارنة وآراء الفقهاء في ذلك، وكذلك وردت في الكتب السلطانية وأحكام الإمامة، وهناك كتب معاصرة تحدثت عن هذه المسألة، وقد استفدت منها، من هذه الكتب كتاب "موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي" لمجموعة من الباحثين في المملكة العربية السعودية تكلم عن مسائل الإجماع فيمن لا تصح إمامته: ومنها مسألة وجود أكثر من خليفة للمسلمين في مكان واحد، ومسألة وجود إمامين للمسلمين في مكانين، وكتاب "الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة" للباحث عبد الله الدميحي تعرض له الباحث من خلال حديثه عن موقف أهل السنة والجماعة من تعدد الأئمة وأن هناك مذهبيين في ذلك وأدلة كل مذهب

<sup>1</sup> القلعي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الشافعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، ت: إبراهيم عجو، ط1، مكتبة المنارة، الأردن، بدون ت، 95/1.

ومناقشة آرائهم وترجيح المسألة. وكتاب "معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسنة" لعبد السلام برحس من خلال بيانه القاعدة الرابعة من قواعد التي تتعلق بالإمامة وهي: "يصح في الاضطرار تعدد الأئمة ويأخذ كل إمام منهم في قطره حكم الإمام الأعظم"، فذكر أقوال علماء تؤيد هذه القاعدة مع ذكر أدلتهم، وهناك مقالة على موقع "المشكاة" لعبد الفتاح اليافعي عن "حكم تعدد الحكام وتعدد الدول الإسلامية" تحدث عن آراء الفقهاء في هذه المسألة وأدلتهم<sup>2</sup>. وكتاب "تعدد الخلفاء ووحدة الأمة فقهاً وتاريخاً ومستقبلاً" لمحمد خلدون مالكي<sup>3</sup>، وكتاب "تعدد الخلفاء في الزمن الواحد دراسة تاريخية عقديّة" لعبد الله أبي حسين، تحدث عن تعدد الأئمة في تاريخ المسلمين<sup>4</sup>.

### المنهج المتبع فيها

اعتمدت في هذه المسألة على المنهج الوصفي الاستقرائي القائم على النظر في آراء الفقهاء وأدلتهم ومناقشتها. واتبعت الخطة التالية:

**المقدمة:** بينت فيها أهمية هذه المسألة، وسبب اختياري لها، والدراسات السابقة فيها والمنهج المتبع فيها.

**التعريف بالمسألة:** بينت أركان قيام الدولة، ومراحل التي مرت بها الخلافة حسب تسلسلها الزمني وحتى قضي عليها، وما المقصود من هذه المسألة.

**تحرير محل النزاع والخلاف في المسألة، وحصرتها في مسألتين اثنتين هما:**

**الأولى:** حكم تعدد الأئمة في مكان واحد وزمان واحد: نقلت أقوال الفقهاء من مصادرها ووثقت المصادر في الحاشية، ثم بينت مستنداتهم الشرعية فيما ذهبوا إليه، ومناقشتها.

**الثانية:** حكم تعدد الأئمة في دار الإسلام في مكانين مختلفين: ذكرت أقوال الفقهاء فيها، وأدلتهم، ومناقشتها، والراجع في هذه المسألة بناء على الواقع المعاصر والضرورة الملحة الواقعة، وواجب المسلمين نحو هذه المسألة.

**الخاتمة:** هي ما توصل إليه البحث من نتائج.

**المصادر والمراجع:** حسب ترتيب الأبيجدي وحسب القواعد في هذا الفن. وبعد هذه المقدمة نبدأ بـ :

### التعريف بالمسألة

تحتاج أي دولة لقيامها أركاناً ثلاثة هي "الشعب ( الأمة )، والإقليم (الأرض)، والسلطة الحاكمة (الخلافة) فلتكامل وجود هذه المقومات الأساسية تنشأ الدولة، وقد وُجدت

<sup>2</sup> اليافعي، عبد الفتاح بن صالح قديش، حكم تعدد الحكام وتعدد الدول الإسلامية. مقالة على موقع

مشكاة، تاريخ النقل: 2019/9/9م، الموقع: [www.almeskat.net](http://www.almeskat.net)

<sup>3</sup> لم استطع الحصول إلا على فهرس موضوعاته.

<sup>4</sup> لم استطع الحصول إلا على فهرس موضوعاته.



الدولة الإسلامية في الجزيرة العربية بعد هجرة النبي - عليه الصلاة والسلام - من مكة إلى المدينة المنورة، وكان النبي - عليه الصلاة والسلام - هو الحاكم القائم بأعمال الدولة، وانتقلت بعده الإمامة إلى الخلفاء الراشدين، ثم الأمويين، ثم العباسيين، وهكذا إلى أن قضيت على الخلافة الإسلامية بنهاية الدولة العثمانية، وكان النبي الكريم هو من قعد أركان الدولة وضوابطها، وهنا سوف نبين أحكام تتعلق بإمامة الدولة الإسلامية ضمن دار الإسلام، وكان مما قرره النبي الكريم - عليه الصلاة والسلام - هو أن المسلمين أمة واحدة، تتكافأ دماؤهم، لا فرق بين الأبيض والأسود ولا بين العرب والعجم إلا بالتقوى، وبذلك نزل الكتاب عندما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [الأنبياء 21/92] وقال: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات 49/10] وعندما توفي الرسول - عليه الصلاة والسلام -، اجتمع المسلمون على خليفة واحد يقوم بأمر الدولة الإسلامية ويكون محافظاً على تسيير واجبات الحاكم.

لكن في أيام الدولة الأموية ومن جاء بعدهم وجدت دويلات أخرى خارجة عن حكم الخلافة، وأطلق على أمتها اسم "الخليفة" كما في الخلافة الأموية بالأندلس، والخلافة الفاطمية ببلاد المغرب والديار المصرية مع قيام الخلافة العباسية بالعراق<sup>5</sup>. وقد تناول الفقهاء حكم هذه المسألة بشكل جزئي أو من خلال كلامهم عن أحكام الإمامة العظمى، تحت اسم "نصب إمامين" أو "عقد الإمامة لإمامين" أو "البيعة لخليفتين في وقت واحد"، وهي ما إذا عقدت الإمامة لشخصين في بلد أو بلدين في وقت واحد أو في أوقات متعددة متلاحقة مع وجود الإمام الأول علموا ذلك أو جهلوا وفي أي صقع من أصقاع العالم، سواء اتسعت تلك البقعة أم ضاقت.

### تحرير محل النزاع

كان مما اختلف الصحابة بعد وفاة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فيمن يليه في الحكم، فاجتمعوا يوم السقيفة لانتخاب الخليفة، وذلك عندما قال الحُباب بن المنذر وهو من الأنصار - رضي الله عنه - : "منا أمير، ومنكم أمير يا معشر قريش، فقال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - : "سيفان في غمد إذن لا يصلحان"<sup>6</sup>، لكن أخيراً اتفقوا جميعاً على إمامة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه -<sup>7</sup>، ولكن محل الخلاف هنا هو: بعد أن تعددت أقطار الدول الإسلامية في دار الإسلام، ورسمت حدود كل دولة على حدة، وأصبحت

<sup>5</sup> ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ت: محمد حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ، 1/130؛ والقلقشندي، أحمد بن علي بن الفزاري، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ت: عبد الستار فراج، ط2، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1958م، 1/46.

<sup>6</sup> البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م، باب لا يصلح إمامان في عصر واحد، 8/249، برقم: 16548.

<sup>7</sup> البخاري، صحيح البخاري، باب قول النبي: "لو كنت متخذاً خليلاً"، 6/5، برقم: 3667.

شيثاً واقعاً، دعت إليه الضرورة، فما حكم أن يتعدد الأئمة في الدول الإسلامية، ويستفرد كل منهم بأمور الحكم والرياسة في رقعة من أرض في دار الإسلام؟ وبأخذ كل إمام في بلده أو قطره حكم الإمام الأعظم في القيام بحراسة الدين وسياسة الدنيا؟ وما حكم شرعية الدول القائمة الآن في البلاد الإسلامية؟ أي: ما حكم تعدد الأئمة في دار الإسلام في مكان واحد أو في مكانين اثنين؟.

### أولاً: تعدد الأئمة في مكان واحد وزمان واحد

للإجابة عن السؤال السابق لا بدّ لنا من التفريق بين صحة وجود عدة أئمة في مكان وزمان واحد، وبين صحة وجود عدة أئمة في مكانين مختلفين؟  
للجواب عن الشطر الأول من السؤال نقول: قد تم الإجماع على أنه لا يجوز وجود أكثر من إمام للمسلمين في مكان واحد (بلد واحد)، وفي نفس الزمان، وممن نقل الإجماع في ذلك:

1- الإمام الماوردي "450هـ" حيث قال: "فأما إقامة إمامين أو ثلاثة في عصر واحد، وبلد واحد فلا يجوز إجماعاً"<sup>8</sup>.

2- ابن حزم "456هـ" - رحمه الله - إذ قال: "اتفقوا أنه لا يجوز أن يكون على المسلمين في وقت واحد في جميع الدنيا إمامان، لا متفقان ولا متفرقان، ولا في مكانين ولا في مكان واحد"<sup>9</sup>.

3- أبو المعالي الجويني "478هـ" - رحمه الله - قال: "أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه"<sup>10</sup>.

4- ابن القطان "628هـ" قال: "واتفقوا أنه لا يجوز أن يكون على المسلمين في وقت واحد في جميع (أقطار الأرض) إمامان متفقان ولا متفرقان، ولا في مكانين ولا في مكان واحد" وقال: "وأجمع المسلمون على أن الإمام واحد، والخليفة واحد، والأمير

<sup>8</sup> الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، *أدب الدنيا والدين*، بدون ط، دار مكتبة الحياة، 1986م، بيت حنينا، القدس، 1/ 136.

<sup>9</sup> ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، *مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات*، بدون ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ت، 1/ 124.

<sup>10</sup> إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، *الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد*، ت: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009م، ص 326، 327.

واحد، والقاضي واحد<sup>11</sup>. وبهذا الحكم قالت الحنفية<sup>12</sup>، والمالكية<sup>13</sup>، والشافعية<sup>14</sup>، والحنابلة<sup>15</sup>.

### مستنداتهم الشرعية

استدل الجمهور القائلون بعدم صحة جواز تعدد الأئمة في دار الإسلام في مكان واحد وزمان واحد بأدلة كثيرة منها:

أ- من الكتاب: قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران 105/3].

وقوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران 103/3].

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال 8/46].

فهذه الآيات تأمر المسلمين بالتآلف والوحدة والتضامن واتفق الكلمة، وعدم التفرق والاختلاف المؤدي إلى الشقاق والتنازع، ولا تتم وحدة الأمة وتناسقها وترابطها إلا بوحدة الإمام الذي لا ينازعه غيره، فلو وجد عدد من الأئمة لوجد التنازع والتناحر الذي نهى القرآن الكريم عنه، فدللت الآيات بمجموعها على وجوب الاقتصار على إمامة رجل واحد ونهت عن التعدد، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، يقول ابن حزم "456هـ" - رحمه الله - في ذلك: "فحرم الله - عز وجل - التفرق، والتنازع، وإذا كان إمامان فقد حصل التفرق المحرم، فوجد التنازع، ووقعت المعصية، لله تعالى<sup>16</sup>".

<sup>11</sup> ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك، الإقناع في مسائل الإجماع، ت: حسن فوزي الصعدي، ط1، مكتبة الفاروق الحديثة، القاهرة، 2004م، 1/60.

<sup>12</sup> ابن السماني، علي بن محمد بن أحمد، روضة القضاة وطرق النجاة، ت: صلاح الدين الناهي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م، 1/69؛ والحموي، أبو العباس أحمد بن محمد مكّي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، 4/111.

<sup>13</sup> القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الذخيرة، ت: محمد بوخبرة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م، 10/26.

<sup>14</sup> الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية، بدون ط، دار الحديث، القاهرة، بدون ت، 1/29.

<sup>15</sup> أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، الأحكام السلطانية، ت: محمد حامد الفقي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م، 1/25.

<sup>16</sup> ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ت: محمد إبراهيم وعبد الرحمن عميرة، ط2، دار الجليل، بيروت، 1996م، 4/151.

ب - من السنة: وردت أحاديث صحيحة صريحة عن النبي - صلى الله عليه وسلم- تدل على منع تعدد الأئمة في وقت واحد، من هذه الأحاديث:

- حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه- أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قال: "إذا بُوع لخليفتين، فاقتلوا الآخر منهما"<sup>17</sup> دل الحديث بعبارة صريحة واضحة على قتل الآخر، وذلك عندما يتم بيعة إمام ثم يأتي آخر فيدعو إلى بيعته، فيقتل الثاني، وهذا يدل على حرمة نصب إمامين في زمن واحد، لأمره - صلى الله عليه وسلم- بالقتل الآخر، وهذا لا يكون إلا عن جرم كبير، وإثم عظيم، يسبب هلاكاً وفاسداً كبيرين، فلا يجوز الجمع بين إمامة رجلين في زمن واحد، وقد قال النووي - رحمه الله-: "وفيه أنه لا يجوز عقدها لخليفتين"<sup>18</sup>.

- حديث أبي هريرة - رضي الله عنه- أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قال: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبي بعدي، وستكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، وأعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم"<sup>19</sup>. صرح الحديث هنا بإيفاء المسلم ببيعة الخليفة الأول ثم الذي يليه وأمر بإعطاء الحق لهم، ومن حق الخليفة الأول تمام البيعة وعدم نقضها ببيعة ثانية، وقد قال النووي في هذا الحديث: "معنى هذا الحديث إذا بُوع لخليفة بعد خليفة فبيعة الأول صحيحة يجب الوفاء بها، وبيعة الثاني باطلة يحرم الوفاء بها، ويحرم عليه طلبها وسواء عقدوا للثاني عالين بعقد الأول أم جاهلين، وسواء كانا في بلدين أو بلد أو أحدهما في بلد الإمام المنفصل والآخر في غيره، هذا هو الصواب الذي عليه أصحابنا وجماهير العلماء"<sup>20</sup>.

- حديث عرفجة بن شريح - رضي الله عنه- قال سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم- يقول: "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد، يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه"<sup>21</sup>. فقتله بسبب ذنب كبير، فلولا أنه يحرم ذلك ما أمرهم النبي - صلى الله عليه وسلم- بقتله، وقد قال الصنعاني في هذا الحديث وغيره: "دلت هذه الألفاظ على أن من خرج على إمام قد اجتمعت عليه كلمة المسلمين - والمراد أهل قطر

<sup>17</sup> مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون ط، دار إحياء التراث، بيروت، بدون ت، باب إذا بوع لخليفتين، 3/ 1480، برقم: 1853.

<sup>18</sup> النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، 12/ 242.

<sup>19</sup> مسلم، صحيح مسلم، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، 3/ 1471، برقم: 1842.

<sup>20</sup> النووي، المنهاج شرح النووي على مسلم، 12/ 231، 232.

<sup>21</sup> مسلم، صحيح مسلم، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، 3/ 1480، برقم: 1852.

كما قلناه<sup>22</sup> - فإنه قد استحق القتل لإدخاله الضرر على العباد وظاهره سواء كان جائراً، أو عادلاً<sup>23</sup>.

- حديث عبد الله بن عمرو بن العاص - رضي الله عنهما - أن سمع النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: " من بايع إماماً، فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه، فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر يُنازعه، فاضربوا عنق الآخر"<sup>24</sup>. يدل الحديث على عدم جواز بيعته الخليفة الآخر مع وجود الأول ذي الأهلية الشرعية، ووجوب طاعة الإمام الأول الذي انعقدت له البيعة، وتحرم الخروج عن طاعته، ونقض بيعته لآخر<sup>25</sup>.

- حديث: " إن تؤمروا أبا بكر تجدوه أميناً زاهداً في الدنيا راغباً في الآخرة، وإن تؤمروا عمر تجدوه قويا أميناً لا يخاف في الله لومة لائم، وإن تؤمروا علياً، ولا أراكم فاعلين، تجدوه هادياً مهدياً يأخذ بكم الطريق المستقيم"<sup>26</sup>. فبين بظاهر هذا الكلام أن إقامة جميعهم في عصر واحد لا يصح، ولو صح لأشار إليه، ولنبّه عليه<sup>27</sup>.

**ج- بقاعدة سد الذرائع:** إن نصب إمامين مدعاة الفساد والتنازع، فعلى فرض نصب إمامين بحيث ينفذ كل واحد منهم أمور كل البلاد، فهذا يؤدي إلى التنازع، أو نصب أحدهما في طرف والآخر في باقيها، مع التمكن من نصب إمام واحد نافذ الأمر في جميع البلاد، كان ذلك باطلاً إجماعاً، وفي تعدد الأئمة إبطال للفائدة المنوطة برأي إمام واحد يجمع الآراء كلها، وتكون بيده السلطة<sup>28</sup>.

<sup>22</sup> استدلل الصنعاني بحديث: " من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة ومات فميتته ميتة جاهلية": قوله: عن الطاعة أي طاعة الخليفة الذي وقع الاجتماع عليه، وكأن المراد خليفة أي قطر من الأقطار إذ لم يجتمع الناس على خليفة في جميع البلاد الإسلامية من أثناء الدولة العباسية بل استقل أهل كل إقليم بقائم بأمرهم إذ لو حل الحديث على خليفة اجتمع عليه أهل الإسلام لقلت فائدته: "الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، سبل السلام، بدون ط، دار الحديث، القاهرة، بدون ت، 2/ 378.

<sup>23</sup> المرجع السابق 2/ 378.

<sup>24</sup> مسلم، صحيح مسلم، باب الأمر بالوفاء ببيعة الخلفاء، 3/ 1472، برقم: 1844.

<sup>25</sup> القحطاني والآخرين، أسامة بن سعيد وعلي بن عبد العزيز و ظافر بن حسن، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ط1، دار الفضيلة، الرياض، 2012م، 5/ 210.

<sup>26</sup> أحمد، عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: أحمد محمد شاكر، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1995م، مسند علي بن أبي طالب، 1/ 538، برقم: 859؛ والحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم، المستدرک علی الصحیحین، ت: مصطفى عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م، 3/ 73، برقم: 4433، وقال: " هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه".

<sup>27</sup> الماوردي، أدب الدنيا والدين، 1/ 136.

<sup>28</sup> إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، غياث الأمم في التياث الظلم، ت:

**د - بالمعقول والمصلحة:** إذ لو جاز أن يكون هناك إمامان في نفس الوقت لجاز أن يكون فيه ثلاثة، وأربعة، وأكثر من ذلك، وهذا باطل يعرفه كل أحد. ولو جاز هذا لزد الأمر فيكون في كل عمل إمام، وفي كل مدينة إمام، وفي كل قرية إمام، وفي كل منزل يكون هناك إمام أو خليفة، وهذا محض فساد ومهلك للدين والدنيا<sup>29</sup>. كما أن الغرض من الإمامة هو جمع الآراء المشتتة، وارتباط الأهواء المتفاوتة، وليس بالخافي على ذوي البصائر أن الدول إنما تضطرب بتحزب الأمراء، وتفرق الآراء، وتجاذب الأهواء، ونظام الملك وقوام الأمر بالإذعان، والإقرار لذي رأي ثابت لا يستبد، ولا ينفرد، بل يستضيء بعقول العقلاء، ويستبين برأي طوائف الحكماء والعلماء، ويستثمر لباب الألباب، فيحصل من انفراده الفائدة العظمى في قطع الاختلاف، ويتحقق باستضاءته استثمار عقول العقلاء<sup>30</sup>.

بعد نقل أقوال الفقهاء في حكم تعدد الأئمة في دار الإسلام في نفس المكان ونفس الزمان، ونقل كثير منهم الإجماع على عدم صحته، ومسند الإجماع في ذلك، تبين أنه قد حصل إجماع حقيقي في هذه الجزئية، لذا فأبي رأي بعد الإجماع يعد لاغياً لا اعتبار له.

#### ثانياً: حكم تعدد الأئمة في دار الإسلام في مكانين مختلفين

للإجابة عن الجزء الآخر من السؤال وهو: هل يصح وجود عدة أئمة في مكانين مختلفين؟ اختلف الفقهاء في هذه المسألة وانقسموا إلى فريقين:

**الفريق الأول:** ذهب جمهور الفقهاء إلى عدم صحة جواز تعدد الأئمة في دار الإسلام، ولم يفرقوا بين ما إذا كانوا الأئمة- في مكان واحد أو كانوا في أماكن متعددة، وقد ذهب إلى هذا الرأي الحنفية، قال أبو اليسر البردوي "493هـ": "قال عامة أهل القبلة: لا يجوز أن تعقد لائنتين الإمامة لو عقد لواحد لا يجوز أن يعقد لآخر، ولو عقد لآخر يكون الأول هو الإمام دون الثاني إلا أن يغلب الثاني فيصير إماماً بالغلبة عند عامة أهل السنة والجماعة على ما نبين. والكرامية قالوا: لا بأس أن تعقد الإمامة لائنتين ولأكثر، فهم يعتبرون بالقضاء أنه يجوز عقد القضاء لأناس، ولكن عامة أهل السنة والجماعة قالوا: إن هذا خلاف إجماع الصحابة، وخلاف إجماع الأمة، فإنهم أجمعوا على خليفة واحد، ولأن عقد الخلافة كان واجباً لقطع المنازعات وإطفاء الثوثر، وعقد الإمامة لإمامين سبب لإحداث المنازعات وإيراد الثوثر فلا يجوز ذلك"<sup>31</sup>. وقال القاضي السمناني "499هـ": "واختلف في الإمام إذا كان ببلد بعيد لا يقدر

عبد العظيم الديب، ط2، مكتبة إمام الحرمين، مكة المكرمة، 1401هـ، 1/174.

<sup>29</sup> ابن حزم، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، 4/151.

<sup>30</sup> إمام الحرمين الجويني، *غياث الأمم في التياث الظلم*، 1/173.

<sup>31</sup> البردوي، أبو اليسر محمد، *أصول الدين*، ت: هانز بيتر لنس، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث،

القاهرة، 2003م، ص 195.

على استعمال حاله وما يعرض له، هل لأهل ذلك الموضوع أن ينصبوا غيره أم لا؟ فعند جمهورنا ليس لهم ذلك<sup>32</sup>. وقال ابن نجيم "970هـ": "ولا يجوز تعدده- الإمام- في عصر واحد"<sup>33</sup>. وهذا هو المعتمد عند المالكية فقد جاء في حاشية الدسوقي: "أشعر ما ذكره المصنف من جواز تعدد القاضي بمنع تعدد الإمام الأعظم وهو كذلك ولو تباعدت الأقطار جداً لإمكان النيابة"<sup>34</sup>.

وهذا هو المعتمد عند الشافعية أيضاً فقد جاء عن الإمام الشافعي "204هـ"- رحمه الله- قوله: "وما أجمع المسلمون عليه: من أن يكون الخليفة واحداً والقاضي واحداً، والأمير واحداً، والإمام"<sup>35</sup>. فقد أطلق القول بأن الواجب هو الاكتفاء بخلافة رجل واحد. وقال الماوردي "450هـ": "وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لم تتعد إمامتهما؛ لأنه لا يجوز أن يكون للأمة إمامان في وقت واحد"<sup>36</sup>. وقال النووي "676هـ": "اتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يُعقد لخليفتين في عصر واحد سواء اتسعت دار الإسلام أم لا"<sup>37</sup>. وهذا رأي الحنابلة كذلك<sup>38</sup>، قال الرحيباني "1243هـ": "ولا يجوز تعدد الإمام"<sup>39</sup>. واستدل هؤلاء بالأدلة السابقة التي دلت على عدم صحة تعدد الأئمة في دار الإسلام سواء كانت في مكان واحد أم في أماكن متعددة. وبفعل الخلفاء الراشدين والصحابة وإجماعهم: فقد استتبت البيعة لخليفة رسول الله- صلى الله عليه وسلم- أبي بكر الصديق- رضي الله عنه-

<sup>32</sup> السمناني، روضة القضاة وطريق النجاة، 68/1.

<sup>33</sup> ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ت: زكريا عميرات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، 1/325.

<sup>34</sup> الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بدون ط، دار الفكر، بيروت، بدون ت، 4/134، 135؛ والخرشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، بدون ط، دار الفكر، بيروت، بدون ت، 7/144.

<sup>35</sup> الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، الرسالة، ت: أحمد شاكر، ط1، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1940م، 1/418.

<sup>36</sup> الماوردي، الأحكام السلطانية، 1/29.

<sup>37</sup> النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ، 12/232.

<sup>38</sup> أبو يعلى، الأحكام السلطانية، 1/25؛ والبهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين، كشف القناع عن متن الإقناع، بدون ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ط، 6/160؛ والحجاوي، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ت: عبد اللطيف السبكي، بدون ط، دار المعرفة، بيروت، بدون ت، 4/292.

<sup>39</sup> الرحيباني، مصطفى بن سعد بن عبده، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1994م، 6/263.



ثم استمرت الخلافة هكذا حتى انقضى زمن الأئمة، وهذا يفهم منه ضرورة أن مذهب المهاجرين والأنصار هو: أن مبنى الإمامة على أن لا يتصدى لها إلا فرد، ولا يتعرض لها إلا واحد في الدهر<sup>40</sup>.

**الفريق الثاني:** هناك فئة من الفقهاء ذهبوا إلى صحة جواز تعدد الأئمة في دار الإسلام في مكانين مختلفين، ثم إنهم اختلفوا إلى فريقين:

**الفريق الأول:** ترى أن الأصل الاتفاق على إمام واحد، لكن إن وجد سبب يقتضي التعدد، فعند ذلك يجوز التعدد، للضرورة أو الحاجة الداعية إلى التعدد، كأن تكون الأقطار متباعدة، وهذا قول عند بعض المالكية، قال المازري<sup>41</sup> "536هـ": "العقد لإمامين في عصر واحد لا يجوز. وقد أشار بعض المتأخرين من أهل الأصول إلى أن ديار المسلمين إذا اتسعت وتباعدت وكان بعض الأطراف لا يصل إليه خبر الإمام ولا تدبيره حتى يضطروا إلى إقامة إمام يدبرهم فإن ذلك يسوغ لهم<sup>41</sup>"، وهذا قول القرطبي<sup>42</sup> "671هـ" إذ قال في حديث عرفة وعبد الله بن عمرو السابقين: "وهذا أدل دليل على منع إقامة إمامين؛ ولأن ذلك يؤدي إلى النفاق والمخالفة والشقاق وحدوث الفتن وزوال النعم، لكن إن تباعدت الأقطار وتباينت كالأندلس وخراسان جاز ذلك<sup>42</sup>"، وقال ابن عرفة فيما حكى عنه ابن الأزرقي<sup>43</sup> "896هـ": "فلو بُعد موضع الإمام حتى لا ينفذ حكمه في بعض الأقطار البعيدة، جاز نصب غيره في ذلك القطر<sup>43</sup>"، وقال الدسوقي<sup>44</sup> "1230هـ": "وقيل بالجواز إذا كان لا يمكن النيابة لتباعد الأقطار جداً واقتصر عليه ابن عرفة<sup>44</sup>".

وهو أحد الوجهين لأصحاب الشافعية، قال أبو منصور البغدادي<sup>45</sup> "429هـ": "وقالوا- أهل السنة والجماعة- لا تصح الإمامة إلا لواحد في جميع أرض الإسلام، إلا أن يكون بين الصقعين حاجز من بحر أو عدو لا يطاق، ولم يقدر أهل كل واحد من الصقعين على نصره

<sup>40</sup> إمام الحرمين الجويني، *غياث الأمم في التياث الظلم*، 1/ 172.

<sup>41</sup> المازري المالكي، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر، *المعلم بفوائد مسلم*، ت: محمد الشاذلي النفير، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991م، 3/ 54، 55.

<sup>42</sup> القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج، *الجامع لأحكام القرآن*، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م، 1/ 273.

<sup>43</sup> ابن الأزرقي، محمد بن علي بن محمد بن علي المالكي، *بدائع السلك في طبائع الملك*، ت: علي سامي النشار، ط1، دار السلام، القاهرة، 2008م، 1/ 77.

<sup>44</sup> الدسوقي، *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*، 7/ 144.

<sup>45</sup> هو عبد القاهر بن محمد البغدادي الفقيه الشافعي أحد الأئمة في الأصول والفروع، وكان ماهراً في فنون كثيرة من العلوم، وصنف ودرس في سبعة عشر علماً، وكان اشتغاله على أبي إسحاق الإسفراييني، وأخذ عنه ناصر المرزوي وغيره: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، *البدائية والنهاية*، ط1، دار الفكر، بيروت، 1986م، 12/ 44.

أهل الصقع الآخر، فحينئذ يجوز لأهل الصقع عقد الإمامة لواحد يصلح لها منهم<sup>46</sup>. إذاً من الأسباب التي أجز بها تعدد الأئمة هنا بحيث تكون بين القطرين أو البلدين حاجز من بحر أو عدو، ولا يستطيع أحدهما أن ينصر الآخر. وممن قال بذلك إمام الحرمين أبو المعالي الجويني "478هـ" - رحمه الله - "والذي عندي أن عقد الإمامة لشخصين في صقع واحد متضايق الخطط والمخالف غير جائز، وقد حصل الإجماع عليه، وأما إذا بعد المدى وتخلل بين الإمامين شسوع النوى فللاحتمال في ذلك مجال. وهو خارج عن القواطع"<sup>47</sup>. وقال: "والذي تباينت فيه المذاهب: أن الحالة إذا كانت بحيث لا ينبسط رأي إمام واحد على الممالك، وذلك يتصور بأسباب لا يغمض منها اتساع الخطة، وانسحاب الإسلام على أقطار متباينة، وجزائر في لجاج متقاذفة، وقد يقع قوم من الناس نبذة من الدنيا لا ينتهي إليهم نظر الإمام، وقد يتولج خط من ديار الكفر بين خطة الإسلام، وينقطع بسبب ذلك نظر الإمام عن الذين وراءه من المسلمين، فإذا اتفق ما ذكرناه فقد صار صائرون عند ذلك إلى تجويز نصب إمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الإمام"<sup>48</sup>، وعزا هذا القول إلى شيخه أبي الحسن الأشعري "324هـ"، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني "418هـ"، إذ قال: "فقد صار صائرون عند ذلك إلى تجويز نصب إمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الإمام، ويعزى هذا المذهب إلى شيخنا أبي الحسن - الأشعري -، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني - رضي الله عنهما -"<sup>49</sup>. فقد قيد إمام الحرمين جواز صحة تعدد الأئمة عند اتساع البلاد وبعدها عن بعضها البعض؛ ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك، وعلى ذلك كانت الخلافة الأموية بالأندلس والخلافة الفاطمية ببلاد المغرب والديار المصرية مع قيام الخلافة العباسية بالعراق وانسحابها على سائر الأقطار والبلدان. ونقل النووي "676هـ" عن أبي إسحاق الإسفراييني، قوله هذا، فقال: "لا يجوز نصب إمامين في وقت واحد وإن تباعد إقليمهما، وقال الأستاذ أبو إسحاق: يجوز نصب إمامين في إقليمين؛ لأنه قد يحتاج إليه، وهذا اختيار الإمام<sup>50</sup>، والصحيح الذي عليه الجمهور هو الأول"<sup>51</sup>. ومنهم عضد الدين الإيجي "756هـ" حين قال: "ولا يجوز العقد لإمامين في صقع

46 أبو منصور البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، أصول الدين، ت: محمد عثمان الخشت، ط1،

مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1988م، ص 301.

47 إمام الحرمين الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 326، 327.

48 القلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، 1 / 46.

49 إمام الحرمين الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، 1 / 175.

50 مراد أبي إسحاق بـ "الإمام" هنا هو: الجويني، فقد جرت عادة فقهاء الشافعية بعده أن يطلقوا عليه هذا اللقب.

51 النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ت: زهير الشاويش، ط3، المكتب

الإسلامي، بيروت، 1991م، 10 / 47.

متضايق الأقطار، أما في متسعها بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد"<sup>52</sup>. وقال القلقشندي "821هـ": "فلو عقدت البيعة لاثنين معاً لم تتعقد لواحد منهما فلو كانا في إقليمين متباعدين ففيه وجهان لأصحابنا الشافعية، أصحهما ما عليه الجمهور بطلان بيعتهما"<sup>53</sup>، ومن الذين أجازوا ذلك من غير الشافعية: ابن تيمية "728هـ" حين قال: "والسنة أن يكون للمسلمين إمام واحد، والباقون نوابه، فإذا فُرضَ أن الأمة خرجت عن ذلك لمعصية من بعضها وعجز من الباقين أو غير ذلك؛ فكان لها عدة أئمة: لكان يجب على كل إمام أن يقيم الحدود ويستوفي الحقوق... والأصل أن هذه الواجبات تقام على أحسن الوجوه. فمتى أمكن إقامتها من أمير لم يحتج إلى اثنين ومتى لم يقدِر إلا بعدد ومن غير سلطان أقيمت إذ لم يكن في إقامتها فساد يزيد على أضاعتها فإنها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن كان ذلك من فساد ولاة الأمر أو الرعية ما يزيد على إضاعتها لم يدفع الفساد بأفسد منه"<sup>54</sup>.

وفي رده على ابن حزم الذي أكد على عدم جواز اجتماع إمامين على المسلمين لا متفقين ولا مفترقين، ولا في مكانين ولا في مكان واحد فرد عليه ابن تيمية بقوله: "النزاع في ذلك معروف بين المتكلمين في هذه المسألة كأهل الكلام والنظر فمذهب الكرامية وغيرهم جواز ذلك، وأن علياً كان إماماً، ومعاوية كان إماماً. وأما أئمة الفقهاء: فمذهبهم أن كلا منهما ينفذ حكمه في أهل ولايته، كما ينفذ حكم الإمام الواحد. وأما جواز العقد لهما ابتداءً، فهذا لا يُفعل مع اتفاق الأمة، وأما مع تفرقتها فلم يعقد كل من الطائفتين لإمامين، ولكن كل طائفة إما أن تسالم الأخرى، وإما أن تحاربها، والمسالمة خير من مُحاربة يزيد ضررها على ضرر المسالمة، وهذا مما تختلف فيه الآراء والأهواء"<sup>55</sup>. يبيّن ابن تيمية أن الأصل هو الاتفاق على إمام واحد، لكن لو خرجت الأمة عن هذا الحكم بسبب معصية من البعض والباقي عاجز عن ردها، يصبح الأمر واقعاً لا بد منه، وتدعو إليها المصلحة، ولكي لا يدفع الفساد بأفسد منه، وعلى كل واحد من الأئمة أن يفي بواجباته نحو من يقوم تحت يده عند ذلك.

والصنعاني "1182هـ" حيث قال عند شرحه لحديث أبي هريرة- رضي الله عنه- عن النبي- صلى الله عليه وسلم- قال: "من خرج عن الطاعة، وفارق الجماعة، ومات فميتته ميتة

<sup>52</sup> عضد الدين الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، *المواقف*، ط1، دار الجليل، بيروت، 1997م، 3/ 591.

<sup>53</sup> القلقشندي، *مآثر الإنافة في معالم الخلافة*، 1/ 46.

<sup>54</sup> ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، *مجموع الفتاوى*، ت: عبد الرحمن قاسم، ط1، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2003م، 34/ 175، 176.

<sup>55</sup> ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، *نقد مراتب الإجماع*، ت: حسن أحمد إسبر، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1998م، 1/ 298.

جاهلية<sup>56</sup> قوله: "عن الطاعة" أي طاعة الخليفة الذي وقع الاجتماع عليه وكان المراد خليفة أي قطر من الأقطار إذ لم يجتمع الناس على خليفة في جميع البلاد الإسلامية من أثناء الدولة العباسية بل استقل أهل كل إقليم بقائم بأمرهم إذ لو حُمل الحديث على خليفة اجتمع عليه أهل الإسلام لقلت فائدته. وقوله: "وفارق الجماعة" أي خرج عن الجماعة الذين اتفقوا على طاعة إمام انتظم به شملهم واجتمعت به كلمتهم وحاطهم عن عدوهم<sup>57</sup>.

ومنهم الشوكاني "1250هـ" فبعد أن بيّن أنه لا يصح إمامة رجلين إذا كانت مختصة بواحد والأمور راجعة إليه كما في أيام الصحابة والتابعين وجاء آخر ينازعه فيقتل إذا لم يتب، أما بعد انتشار الإسلام فقد قال: "وأما بعد انتشار الإسلام واتساع رقعته وتباعد أطرافه فمعلوم أنه قد صار في كل قطر أو أقطار الولاية إلى إمام أو سلطان وفي القطر الآخر أو الأقطار كذلك، ولا ينعقد لبعضهم أمر ولا نهى في قطر الآخر وأقطاره التي رجعت إلى ولايته. فلا بأس بتعدد الأئمة والسلطين، ويجب الطاعة لكل واحد منهم بعد البيعة له على أهل القطر الذي ينفذ فيه أوامره ونواهيته، وكذلك صاحب القطر الآخر فإذا قام من ينازعه في القطر الذي قد ثبتت فيه ولايته وبايعه أهله كان الحكم فيه أن يقتل إذا لم يتب، ولا تجب على أهل القطر الآخر طاعته ولا الدخول تحت ولايته؛ لتباعد الأقطار، فإنه قد لا يبلغ إلى ما تباعد منها خير إمامها أو سلطانها، ولا يدري من قام منهم أو مات فالتكليف بالطاعة والحال هذه تكليف بما لا يطاق، وهذا معلوم لكل من له اطلاع على أحوال العباد والبلاد، فإن أهل الصين والهند لا يدرون بمن له الولاية في أرض المغرب فضلاً عن أن يتمكنوا من طاعته، وهكذا العكس، وكذلك أهل ما وراء النهر لا يدرون بمن له الولاية في اليمين، وهكذا العكس، فاعرف هذا فإنه المناسب للقواعد الشرعية والمطابق لما تدل عليه الأدلة، ودع عنك ما يقال في مخالفتها؛ فإن الفرق بين ما كانت عليه الولاية الإسلامية في أول الإسلام وما هي عليه الآن أوضح من شمس النهار. ومن أنكر هذا فهو مباحث، لا يستحق أن يخاطب بالحجة لأنه لا يعقلها"<sup>58</sup>. فهنا بيّن الإمام الشوكاني أن صحة تعدد الأئمة أصبح ضرورة بسبب اتساع رقعة الإسلام وتباعد أطراف دار الإسلام، وتوحيد حكم البلاد كلها تحت سلطة واحدة وإمام واحد من التكليف بما لا يطاق.

وقد جمع إمام الحرمين أهم الأسباب التي تدعو إلى تعدد الأئمة في قوله: "والذي تباينت فيه المذاهب أن الحالة إذا كانت بحيث لا ينسبط رأي إمام واحد على الممالك، وذلك يُتصور بأسباب منها: اتساع الخطة، وانسحاب الإسلام على أقطار متباينة، وجزائر في لجاج متقاذفة، وقد يقع قيام قوم من الناس نبذة من الدنيا لا ينتهي إليهم نظر الإمام، وقد يتولج خطة من ديار

<sup>56</sup> مسلم، صحيح مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، 3/ 1476، برقم: 1848.

<sup>57</sup> الصنعاني، سبل السلام، 2/ 374.

<sup>58</sup> الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ط1، دار

ابن حزم، القاهرة، بدون ت، 1/ 941.

الكفر بين خطة الإسلام، وينقطع بسبب ذلك نظر الإمام عن الذين وراءه من المسلمين...، فإذا اتفق ما ذكرناه، فقد صار صائرون عند ذلك إلى تجويز نصب إمام في القطر الذي لا يبلغه أثر نظر الإمام، ويعزى هذا المذهب إلى شيخنا أبي الحسن، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني - رضي الله عنهما-، وابتغى هؤلاء مصلحة الخلق، وقالوا: إذا كان الغرض من الإمامة استصلاح العامة، وتمهيد الأمور، وسد الثغور، فإذا تيسر نصب إمام واحد نافذ الأمر، فهو أصلح لا محالة في مقتضى السياسة والإيالة، وإن عسر ذلك، ولا سبيل إلى ترك الدين لا يبلغهم نظر الإمام مهملين لا يجمعهم وازع، ولا يردعهم رادع، فالوجه أن ينصبوا في ناحيتهم وزراً يلودون به، إذ لو بقوا سُدىً لتهافتوا على ورطات الرّدى، وهذا ظاهر لا يمكن دفعه"59.

**الفريق الثاني:** يرى أنه يصح تعدد الأئمة مطلقاً، ونسب ابن حزم القول بجواز إقامة إمامين في وقت واحد في العالم إلى محمد بن كرام السجستاني<sup>60</sup>، وأبي الصباح السمرقندي<sup>61</sup>، وأصحابهما<sup>62</sup>. ونسب الشهرستاني هذا الرأي إلى الكراميّة- أصحاب محمد بن كرام السابق الذكر- فقال: "إنهم جوزوا عقد البيعة لإمامين في قطرين، وغرضهم إثبات إمامة معاوية في الشام باتفاق جماعة من أصحابه، وإثبات أمير المؤمنين علي بالمدينة والعراقيين باتفاق جماعة من الصحابة"<sup>63</sup>، وقال أبو الحسن الأشعري "324هـ": "وقال قائلون: يجوز أن يكون إمامان في وقت واحد أحدهما صامت والآخر ناطق فإذا مات الناطق خلفه الصامت، وهذا قول الرافضة، وجوز بعضهم ثلاثة أئمة في وقت واحد أحدهم صامت، وأنكر أكثرهم ذلك"<sup>64</sup>.

ونسب عضد الدين الإيجي صحة تعدد الأئمة إلى الزيدية حين قال: "قال الجارودية من

<sup>59</sup> إمام الحرمين الجويني، *غياث الأمم في التياث الظلم*، 1/ 174، 175.

<sup>60</sup> هو محمد بن كرام السجستاني المبتدع: شيخ الكرامية، كان زاهداً عابداً ربانياً، مشهوراً، ذو صحب كثير، يروي الواهيات، كان يقول: الإيمان هو نطق اللسان بالتوحيد مجرد عن عقد القلب وعمل الجوارح، سجن ثم نفي، قليل العلم، مات بأرض بيت المقدس سنة خمس وخمسين ومائتين (255هـ)، وكانت الكرامية كثيرين بخراسان ولهم تصانيف، ثم قلوا وتلاشوا: الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قاتماز، *سير أعلام النبلاء*، ت: شعيب الأرنؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1985م، 11/ 523، 524.

<sup>61</sup> أبو الصباح السمرقندي من المبتدعة، كان يقول أن الخلق لم يزالوا مع الله وإن ذبائح أهل الكتاب لا تحل وإن أبا بكر أخطأ في قتال أهل الردة: ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، *لسان الميزان*، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط1، دار البشائر الإسلامية، دمشق، 2002م، 9/ 98.

<sup>62</sup> ابن حزم، *الفصل في الملل والنحل والأهواء*، 4/ 150.

<sup>63</sup> الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، *الملل والنحل*، بدون ط، مؤسسة الحلبي، بيروت، بدون ت، 1/ 113.

<sup>64</sup> أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم، *مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين*، ت: نعيم زرزور، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م، 2/ 343.

الزيدية الإمامة شوري في أولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعياً إلى الحق وكان عالماً شجاعاً فهو إمام؛ لذلك جوزوا تعدد الأئمة، وهو خلاف الإجماع<sup>65</sup>.

### أدلة من أجاز تعدد الأئمة ومناقشتها

#### أ- بقول الصحابة وفعالهم:

1- عندما قال الأنصار يوم السقيفة: "منا أمير، ومنكم أمير"<sup>66</sup>.

نوقش هذا: بأن هذا القول من الأنصار كان لإبداء رأيهم، واجتهاد منهم، وقد كان خطأً، وخالفهم فيه المهاجرون، فكان لا بد من الرجوع عند الاختلاف فيما تنازعوا فيه إلى ما أمر الله الرد إليه عند التنازع، ودلت الآيات والأحاديث في هذا الأمر إلى أن الفرقة والتنازع يكون عند حصول إمامين، وهو ما لا يحل لنا، فتبين عندما استقر رأي كلهم على خلافة واحد، بأن قول الأنصار- رضي الله عنهم- وهلة وخطأ قد رجعوا عنه إلى الحق، وعصمهم الله تعالى من التماذي عليه. أو أن المقصد من قول الأنصار: "منا أمير، ومنكم أمير" أي أن يلي وال منهم فإذا مات ولي من المهاجرين آخر، بهذا لا يتفق إمامان في وقت واحد<sup>67</sup>.

2- أمر علي والحسن مع معاوية- رضي الله عنهم-<sup>68</sup>.

نوقش بأنه: "صح عن النبي- صلى الله عليه وسلم- أنه أئذر بخارجة تخرج من طائفتين من أمة يقتلها أولى الطائفتين بالحق"<sup>69</sup>، فكان قاتل تلك الطائفة علياً- رضي الله عنه- فهو صاحب الحق بلا شك، وكذلك أئذر- عليه الصلاة والسلام- بأن عمراً تقتله الفئة الباغية<sup>70</sup>، فصح أن علياً هو صاحب الحق، وكان علي السابق إلى الإمامة، فصح بعد أنه صاحبها، وأن من نازعه فيها فمخطئ، فمعاوية- رضي الله عنه- مخطئ مأجور مرة لأنه مجتهد، ولا حجة في خطأ المخطئ، فبطل قول هذه الطائفة...، وأما علي ومعاوية- رضي الله عنهما- فما سلم قط أحدهما للآخر، بل كل واحد منهما يزعم أنه المحق، وكذلك كان الحسن- رضي الله عنه- إلى أن أسلم الأمر إلى معاوية<sup>71</sup>.

ب - بالقياس على النبوة والأنبياء: فقالوا: ليس حال الإمام أكثر من حال النبوة. وقد بعث

65 عضد الدين الإيجي، المواقف، 3/ 591.

66 ابن حزم، الفصل في الملل والنحل والأهواء، 4/ 150.

67 المرجع السابق: 4/ 151.

68 المرجع السابق: 4/ 150.

69 الحديث: عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تَمُرُّ مَارِقَةٌ عِنْدَ فُرْقَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، يَقْتُلُهَا أَوْلَى الطَّائِفَتَيْنِ بِالْحَقِّ". مسلم، صحيح مسلم، باب ذكر

الخوارج وصفاتهم، 2/ 745، برقم: 1064.

70 مسلم، صحيح مسلم، باب تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل...، 4/ 2235، برقم: 2915.

71 ابن حزم، الفصل في الملل والنحل والأهواء، 4/ 151، 152.

الله تعالى موسى وهارون عليهما السلام إلى أمة واحدة، وقال في سورة ياسين: ﴿فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ﴾ [يس/36]. هذا مع إمكان البلاغ بالواحد، فكيف إذا تعزز ذلك<sup>72</sup>، لذا لما جاز بعث نبيين في زمن واحد، ولم ينتج عن ذلك بطلان النبوة، فالإمامة أولى.

**ج - بالمعقول:** قالوا: إن قيام كل إمام بما لديه من واجباته نحو الرعية التي لديه أقوم وأضبط لهم<sup>73</sup>.

نوقش: بأن ذلك ترده الأحاديث التي سبقت ومنها قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "فاقتلوا الآخر منهما"، كما أن نصب خليفتين يؤدي إلى الشقاق وحدث الفتن<sup>74</sup>.

**د- المصلحة:** الحاجة تدعو إلى تعدد الأئمة في بعض العصور، كما كانت عليه الخلافة الأموية بالأندلس، والخلافة الفاطمية ببلاد المغرب والديار المصرية مع قيام الخلافة العباسية بالعراق، وانسحابها على سائر الأقطار والبلدان<sup>75</sup>.

نوقش: بأن دعوى الحاجة والمصلحة تردها الآيات والأحاديث التي استدلت بها المانعون.

### الراجع في هذه المسألة وواجب المسلمين نحوها

لا شك أن الإمامة الكبرى أو الخلافة من أهم وأخطر الأحكام التي أقرتها الشريعة الإسلامية منذ بعثة النبي - صلى الله عليه وسلم -، والتي باتت غائبة اليوم في أذهان كثير من المسلمين، وأثر خطرها وأهميتها في حياة المجتمع الإسلامي، وكفى إثماً من ضيع: "من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"<sup>76</sup>، والذي يحفظ الأمة من الضياع والشقاق هو إمامة شخص واحد يجتمعون تحت مظلة حكمه، كي لا يتفرقوا ويتنافروا وتذهب ريعهم، ولهذا أجمعت الأمة على عدم صحة تعدد الأئمة في مكان واحد، وأما وقد آلت الدولة الإسلامية إلى دول وأنظمة متعددة وُحِدَتْ بينها الحدود، فقد دخلها عامل الضرورة والحاجة الملحة وأصبحت أمراً واقعاً فقد اجتهد نفر ليس بقليل من المحققين في حكم تعدد الأئمة في بلاد الإسلام إذا كانوا في أماكن متفرقة من العالم، وقالوا بجواز ذلك إذا اتسعت رقعة البلاد وتباعدت أو وقعت معصية من بعضهم بنصب خليفة ثان في إحدى الأطراف ولم يستطع الآخرون ردهم أو بسبب تغلب بعضهم على بعض البلاد بقوة السيف أو غيرها من الأسباب التي تحدثوا عنها، وإذا تعذر إمكان إقامة إمام واحد فقد صح عند ذلك. لهذا كله فإنني أقول: إن الأصل في هذه المسألة هو وحدة الإمامة في المجتمع الإسلامي، وأن حكم

<sup>72</sup> السمناني، روضة القضاة وطريق النجاة، 68/1.

<sup>73</sup> الشنقيطي، محمد أمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بدون ط، دار

الفكر، بيروت، 1995م، 1/30.

<sup>74</sup> الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، 31/1.

<sup>75</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 1/130؛ والقلقشندي، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، 1/46.

<sup>76</sup> مسلم، صحيح مسلم، باب الأمر بلزوم الجماعة، 1478/3، رقم: 1851.



الشرع هو ما أجمع عليه الفقهاء إجماعاً سابقاً على ظهور الخلاف فيه من بعد، وإن من الواجبات التي أنيطت في أعناق المسلمين جميعاً السعي إلى إقامة وحدة بينهم من خلال اجتماعهم على خليفة واحد، يجمع شملهم ويكون كما قال الفقهاء حارساً للمجتمع المسلم لدينهم وديانهم، ولا يحل لأحد أن يبايع آخر عند ذلك.

أما وقد غابت وحدة الإمامة العظمى، وقد أصبح التعدد واقعاً، وأمرًا طارئاً، وضرورة ملحة، فلا بد من تفعيل قول العلماء الذين أجازوا تعدد الأئمة عند الضرورة، للإبقاء على كيانات المجمع الإسلامي، ويجب على كل المسلمين في كل قطر من الأقطار الإسلامية طاعة أئمتهم، والوفاء بالبيعة لهم، وعلى إمامهم المحافظة على من تحت يده، بأن يقيم الحدود ويستوفي الحقوق، ويطبق العدل والمساواة، حتى يأذن الله بإقامة وحدة بين المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها في أن يتحدوا وتجتمع كلمتهم على إمام واحد، فالتعدد استثناء محض وضرورة واقعة، والضرورة تقدر بقدرها، فإن زالت الضرورة زال حكمها ورجع حكم الأصل، وقد قال ابن الوزير: "ومن لم يفرق بين حالي الاختيار والاضطرار، فقد جهل المعقول والمنقول"<sup>77</sup>، كما أنه لا يجوز أي دعوة تدعو إلى مزيد من تقسيم الدول الإسلامية الحالية، ويجب المحافظة على كل منها، والدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين، والدعوة إلى التوحيد وجمع الكلمة تحت مظلة سلطة شرعية واحدة، بأي اسم سميت، للوقوف في وجه دول الاستعمار<sup>78</sup>، التي تبغي تقسيم الدول الإسلامية إلى المزيد من الدويلات والأقطار، للسيطرة على خيراتهم، وإضعاف قوتهم، والهيمنة على مقدراتهم وممتلكاتهم.

### الخاتمة

تبين في خاتمة هذه الدراسة - بعد عرض ما مضى - أنها توصلت إلى عدة نقاط هي:

1- دل الإجماع القائم على أدلة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة وفضلهم والقياس والمعقول والمصلحة على عدم جواز تعدد الأئمة في دار الإسلام في مكان واحد وزمان واحد.

2- اتفقت المذاهب الأربعة في المعتمد عندهم إلى عدم جواز تعدد الأئمة في العالم مهما اتسعت البلاد أو ضاقت، اتحدت أو اختلفت، بينما ذهب الرافضة والزيدية والكرامية واتباع أبي الصباح السمرقندي إلى جواز تعدد الأئمة مطلقاً، وذهب عدد من العلماء من اتباع المذاهب الفقهية وغيرهم إلى صحة جواز تعدد الأئمة في البلاد الإسلامية عند الضرورة والحاجة.

<sup>77</sup> ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم،

ت: شعيب الأرنؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م، 8/ 174.

<sup>78</sup> أقصد هنا أن السلطات الحالية في بلدان المسلمين تجب عليها أن تقف في وجه الاستعمار، وهذه أمانة في أعناقهم (واجب المسلمين نحو هذه المسألة).

3- يرجح القول: بأن الأصل هو الاكتفاء ببيعة إمام واحد في جميع البلاد الإسلامية، للأدلة الدالة على ذلك، وهو واجب المسلمين في جميع الأزمان إلى إقامة خليفة واحد يجمع شملهم ويلم شعثهم، ويحرس دينهم وديانهم، لكن بناء على مستجدات العصر وضرورة الواقع وعدم دفع الفاسد بأفسد منه؛ يجب على كل المسلمين أن يوفوا ببيعة إمامهم في الدولة التي هم فيها حتى تتيسر الأسباب لعودة حميدة للخلافة العظمى.

### المصادر والمراجع

- ابن الأزرق، محمد بن علي بن محمد بن علي المالكي، بدائع السلك في طبائع الملك، ت: علي سامي النشار، ط1، دار السلام، القاهرة، 2008م.
- ابن السمناني، علي بن محمد بن أحمد، روضة القضاة وطرق النجاة، ت: صلاح الدين الناهي، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م.
- ابن القطان، علي بن محمد بن عبد الملك، الإقناع في مسائل الإجماع، ت: حسن فوزي الصعدي، ط1، مكتبة الفاروق الحديثة، القاهرة، 2004م.
- ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ت: شعيب الأرنؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، ت: عبد الرحمن قاسم، ط1، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2003م.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد حلیم بن عبد السلام، نقد مراتب الإجماع، ت: حسن أحمد إسبر، ط1، دار ابن حزم، بيروت، 1998م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، لسان الميزان، ت: عبد الفتاح أبو غدة، ط1، دار البشائر الإسلامية، دمشق، 2002م.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ت: محمد إبراهيم وعبد الرحمن عميرة، ط2، دار الجيل، بيروت، 1996م.
- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، بدون ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ت.
- ابن شبة، عمر بن زيد بن عبيدة بن ربيعة النميري، تاريخ المدينة، ت: فهمي محمد شلتوت، بدون ط، طبع على نفقة السيد حبيب محمود أحمد، جدة، 1399هـ.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ت: محمد حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، ت: زكريا عميرات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.

- أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ت: نعيم زرزور، ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م.
- أبو منصور البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، أصول الدين، ت: محمد عثمان الخشت، ط1، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 1988م.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، الأحكام السلطانية، ت: محمد حامد الفقي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- أحمد، عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: أحمد محمد شاكر، ط1، دار الحديث، القاهرة، 1995م.
- إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، غياث الأمم في التياث الظلم، ت: عبد العظيم الديب، ط2، مكتبة إمام الحرمين، مكة المكرمة، 1401هـ.
- إمام الحرمين الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ت: أحمد عبد الرحيم السايح وتوفيق علي وهبة، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2009م.
- البزدوي، أبو اليسر محمد، أصول الدين، ت: هانز بيتر لنس، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، 2003م.
- البهوتي، منصور بن يونس بن صلاح الدين، كشف القناع عن متن الإقناع، بدون ط، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون ت.
- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم، المستدرک علی الصحیحین، ت: مصطفى عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- الحجاوي، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، ت: عبد اللطيف السبكي، بدون ط، دار المعرفة، بيروت، بدون ت.
- الحموي، أبو العباس أحمد بن محمد مكّي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- الخرشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، بدون ط، دار الفكر، بيروت، بدون ت.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بدون ط، دار الفكر، بيروت، بدون ت.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، سير أعلام النبلاء، ت: شعيب الأرنؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1985م.

- الرحباني، مصطفى بن سعد بن عبده، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، 1994م.
- الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، ط1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1412هـ.
- الشافعي، محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، الرسالة، ت: أحمد شاكر، ط1، مكتبة الحلبي، القاهرة، 1940م.
- الشنقيطي، محمد أمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، بدون ط، دار الفكر، بيروت، 1995م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، بدون ط، مؤسسة الحلبي، بيروت، بدون ت.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، ط1، دار ابن حزم، القاهرة، بدون ت.
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، سبل السلام، بدون ط، دار الحديث، القاهرة، بدون ت.
- عضد الدين الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، ط1، دار الجيل، بيروت، 1997م.
- القحطاني والآخرين، أسامة بن سعيد وعلي بن عبد العزيز و ظافر بن حسن، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي، ط1، دار الفضيلة، الرياض، 2012م.
- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، الذخيرة، ت: محمد بوخبزة، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994م.
- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج، الجامع لأحكام القرآن، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- القلعي، أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن الشافعي، تهذيب الرياسة وترتيب السياسة، ت: إبراهيم عجو، ط1، مكتبة المنارة، الأردن، بدون ت.
- القلقشندي، أحمد بن علي بن الفزاري، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ت: عبد الستار فراج، ط2، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1958م.
- المازري المالكي، أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر، المعلم بفوائد مسلم، ت: محمد الشاذلي النفير، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية، بدون ط، دار الحديث، القاهرة، بدون ت.

- الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، أدب الدنيا والدين، بدون ط، دار مكتبة الحياة، 1986م، بيت حنينا، القدس، 1/ 136.
- مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون ط، دار إحياء التراث، بيروت، بدون ت.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.
- النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ت: زهير الشاويش، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1991م.
- اليافعي، عبد الفتاح بن صالح قديش، حكم تعدد الحكام وتعدد الدول الإسلامية، مقالة على موقع مشكاة، تاريخ النقل: 9/ 9/ 2019م، الموقع: [www.almeskat.net](http://www.almeskat.net)

#### KAYNAKÇA

- Bağdadî, Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir. *Usûlu'd-Dîn*. Thk. Muhammed Osman. Mektebetü İbn Sina: Kahire, 1088.
- Beyhakî, Ahmet b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübra*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, 2003.
- Bezdevî, Ebû Yasir Muhammed. *Usûlu'd-Dîn*. Thk. Hans Biter Lens. Mektebetü'l-Ezheriyye: Kahire, 2003.
- Bihutî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfu'l-Kinâ' 'an Metni'l-İkna'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, ts.
- Cüveynî, İmâmu Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah. *el-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille*. Thk. Ahmet Abdurrahim. Mektebetü's-Sakâfeti'd-Dîniyye: Kahire, 2009.
- Cüveynî, İmâmu Haremeyn Abdulmelik b. Abdullah. *Ğiyâsu'l-Ümem fi Tiyâsi'z-Zulem*. Thk: Abdulazim ed-Dib. Mektebetü İmâm Haremeyn: Mekke, 1401.
- Desukî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü Desûkî 'ala Şerhi'l-Kebîr*. Dâru'l-Fikr: Beyrut, ts.
- Eş'arî, Ebû Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Thk. Naim Zerzever. Mektebetü'l-Asriyye: Beyrut, 2005.
- Hamevî, Ebâ Abbas Ahmed b. Muhammed. *Çamzu 'Uyuni'l-Besâir fi Şerhi'l-Eşbâh ve'n-Nezair*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. Beyrut, ts.
- Hicavî, Musa b. Ahmet b. Musa. *el-İknâ' fi Fıkhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Abdullatif es-Subkî. Daru'l-Ma'rife: Beyrut, ts.
- Hurşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasarı Halîl*. Daru'l-Fikr: Beyrut, ts.
- İbn Fera, Ebu Yala Muhammed b. Hüseyin. *el-Ahkamu's-Sultâniyye*. Thk. Muhammed Himi el-Feki. Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, 2000.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said. *Meratibu'l-İcma' fi'l-İbâdâti ve'l-Mu'âmelâti ve'l-İ'tikâdât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, ts
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said. *el-Faslu fi'l-Milel ve'l-Ehvâu ve'n-Nihal*. Thk. Muhammed İbrahim. Dâru Cîl: Beyrut, 1996.

- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*. Thk. Muhammed Hasan. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, 1419.
- İbn Semânî, Ali b. Muhammed. *Ravdatu'l-Kadâ ve Turuku'n-Neca*. Thk. Selahuddin en-Nahî. Müessesetü'r-Risâle: Beyrut, 1984.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmu'u'l-Fetâvâ*. Thk. Abdurrahman Kasım. Medine: 2003.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim. *Nakdu Merâtibi'l-İcma'*. Thk. Hasan Ahmed İsbir. Dâru İbn Hazm: Beyrut, 1998.
- İbn Vezîr, Muhammed b. İbrahim. *el-'Avâsim ve'l-Kavâsim 'an Sünneti Ebî Kâsım*. Thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle: Beyrut, 1994.
- İbnu'l-Ezrak, Muhammed b. Ali. *Bedai'u's-Sulûk fi Tabâi'u'l-Mulûk*. Thk. Ali Sami en-Neşar. Dâru's-Selam: Kahire, 2008.
- İbnu'l-Kattân, Ali b. Muhammed b. Abdulmelik. *el-İknâ' fi Mesâili'l-İcmâ'*. Thk. Hasan Fevzi Saidî. Mektebetü'l-Fârûk: Kahire, 2004.
- İcî, Adududdin Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâfık*. Dâru'l-Ceyl: Beyrut, 1997.
- Kahtânî, Usame b. Said. *Mecmu'atu'l-İcmâ' fi Fıkhi'l-İslâmî*. Dâru'l-Fazile: Riyad, 2012.
- Kâlî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *Tehzîbu'r-Riyâse ve Tertîbu's-Siyâse*. Thk. İbrahim Acu. Mektebetü Menare: Ürdün, ts.
- Kalkaşandî, Ahmet b. Ali. *Meâseru'l-İnafe fi Me'âlimi'l-Hilâfe*. Thk. Abdussetar Ferac. Kuveyt Matbaası: Kuveyt, 1958.
- Kirafî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris. *ez-Zâhire*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî: Beyrut, 1994.
- Kurtubî, Muhammed b. Ferec. *el-Câmi li Ahkami'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Berdûnî. Dâru Kutubi Mısıriyye: Kahire, 1964.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*. Dâru'l-Hadis: Kahire, ts.
- Mâzirî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Muallim bi Fevâidi Müslim*. Thk. Muhammed Şazelî. Müessesetü'l-Vataniye lil-Kitab: Cezair, 1991.
- Müslim, Ebu Hasan b. Haccac, *Sahîhu Muslim*, Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Dâru İhyai Turas: Beyrut, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Yahya b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim b. Hecâc*. Dâru İhyai't- Turasi'l-Arabî: Beyrut, 1392.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref. *Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftin*. Thk. Züheyr Şaviş. Mektebetü'l-İslâmî: Beyrut, 1991.
- Senânî, Muhammed b. İsmail. *Subulu's-Selam*, Dâru'l-Hadis: Kahire, ts.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, Thk. Ahmet Muhammed Şakir. Mektebetü'l-Halebî, Kahire: 1940.
- Şehrîstânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkерim. *el-Milel ve'n-Nihal*. Thk. Ahmet Şakir. Müessesetü'l-Halebî: Beyrut, ts.
- Şenkâtî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtar. *Edvâu'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr: Beyrut, 1995.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *es-Seylü'l-Cirar Müttefik 'alâ Hadaiki'l-Ezhar*. Dâru İbn Hazm: Kahire, ts.

**Şerhu İbn 'Akıl'de İstishâd Yöntemi**  
*The Istishad (Regarding As Evidence) Method in Ibn-i Akil*

**Şehmus ÜLKER**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi  
Ana Bilim Dalı

*Assistant Professor Dr., Şırnak University, Faculty of Divinity, Qur'an Reading and Recitation Scientific*

Şırnak, Turkey

sehmusulker82@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0296-1385>

2010

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 20 Eylül / September 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 19 Kasım / November 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume: 10 Sayı / Issue: 23 Sayfa / Pages:** 806-824

**Atıf / Cite as:** Ülker, Şehmus. "Şerhu İbn 'Akıl'de İstishâd Yöntemi [The Istishad (Regarding As Evidence) Method in Ibn-i Akil]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 806-824.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.622579>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).



## Öz

Makalemizin konusu İbn 'Akîl'in (ö. 769/1367) *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* adlı eserinin istişhâd yöntemidir. Bu çalışma ile söz konusu eser bağlamında müellifin istişhâd yöntemi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmamızın amacı İbn 'Akîl'in söz konusu şerhini inceleyip, müellifin istişhâd metodunu ortaya koymaktır.

İbn 'Akîl, hicri sekizinci asırda yaşamış olup Arap dilinin önemli âlimlerdendir. İbn 'Akîl, İbn Mâlik'in (ö. 672/1274), *el-Elfiyye*'sini okuyanın anlayabilmesi için sade ve anlaşılır bir şekilde şerh etmiştir. Şerhe eklediği açıklamalarla ona büyük bir zenginlik katmıştır. Ayrıca İbn 'Akîl'in söz konusu eseri incelendiğinde istişhâd yöntemine büyük bir önem verdiği görülmektedir. İbn 'Akîl, eserinde baş vurduğu istişhâd kaynakları Kur'ân-ı Kerîm âyetleri, Kur'ân-ı Kerîm Kırâatleri, hadisler, Arap şiiri ve sözleridir. Bu istişhâd kaynakları içerisinde ise en çok Kur'ân-ı Kerîm âyetleri ve Arap şiirini kullanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl, İbn Mâlik, el-Elfiyye.

## Abstract

The subject matter of our article is the istishad method of Ibn 'Akîl's work called "*Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*" (d. 769/1367). In context of this study with this work, the author's istishad method is tried to be revealed. Henceforth, the aim of this study is to examine the Ibn 'Akîl's aforesaid explanation and to reveal the author's istishad method.

Ibn 'Akîl (d. 769/1367) lived in the Hijri eighth century and was one of the significant scholars of the Arabic language. Ibn 'Akîl explained Ibn Malik's (d. 672/1274) *el-Elfiyya* in order to be able to understand in a simple and understandable way for the reader. What's more, he added a great wealth to the interpretation with his explanations. Furthermore, when Ibn 'Akîl's work is examined, it is seen that he gives great importance to the istishad method. As to the sources of istishad Ibn 'Akîl, which he applied in his work are the verses of the Holy Quran, the Holy Quran, hadiths, Arabic poetry and words. Among these sources of istishad, he used mostly the verses of the Holy Quran and Arabic poetry.

**Keywords:** Arabic Language ve Rhetoric, Ibn Akil, Sharhu Ibn Akil, Ibn Malik, al-Elfiyya.

## Extended Abstract

The subject study is the Ibn 'Akîl's (d. 769/1367) method of regarding as evidence (istishad) called his work "Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik". With this study, the Ibn 'Akîl's regarding as evidence method is tried to be put forward. Therefore, the aim of this study is to examine and reveal the regarding as evidence method (istishad) in Ibn al-Ali Sharif Ibn al-Ali al-Elfiyyeti Ibn Malik called his work.

Abu Muhammad Behâüddîn Abdullâh b. Abdirrahman b. Abdillâh b. Akîl al-Hemedânî (d. 769/1367) who lived in the Hijri eighth century is one of the most important scholars in the Arabic language. As his ancestry depends on the prophet Hz. Prophet's uncle Akîl b. Abu Talib, he was known for his identity of Ibn 'Akîl. Ibn 'Akîl passed away in Hijri 769 in Cairo.

Ibn-Akîl was interested in recitation (kıraat), method (usul), fiqh sciences and hermeneutics (tafsir) as well as lecturing to many students in Cairo. He has works in multiple fields such as syntax (nahiv), hermeneutics (tafsir), fiqh and biography.

When we examine the method of isthadâd of Ibn 'Akîl, his work is the commentary of the verse work of Ibn Malik (d. 672/1274) known as al-Hulâsa or al-Elfiyye. The aforesaid work's name is Sharhu Elfiyyeti Ibn Malik. The work is known as Sharhu İbn 'Akîl' alâ Elfiyyet Ibn Malik. This work is also known as Sharhu İbn-Akîl.

Therefore, the İbn 'Akîl's work we have analyzed called *Şerhu İbn 'Akîl is the İbn Mâlik's work called "Al Elfiyya"*. Ibn 'Akîl annotated the el-Elfiyya of Ibn Malik in a simple and understandable manner. The annotation in aforesaid work brought him great wealth with the explanations and interpretations he expected. At the same time, when Ibn 'Akîl annotated the work in question, he gave a great importance to the method of istishism while proving the issues related to the Arabic language.

Conquest movements enlarged the borders of Islam and non-Arab foreign people as a result of contact with the deterioration of the Arab language began. For this reason, the method of regarding as evidence has been developed in order to protect the Arabic language from making mistake in language (lahn), to determine the Arabic language rules and to determine the dictionarial meanings of the words based on reliable and sound examples. The main sources of istishhâd are; The Quran and the verses

and prose of the Quran being composed of the hadith sheriffs and the fluent (fasih) Arabs whose languages are trusted.

Although there is little debate about the Qur'an and the Shahzirat about istishad, both the old and new language scholars generally agreed to consult with the Qur'an. The issue of isthism and hadiths is a controversial issue among Arab scholars. Therefore, some of these scholars were totally opposed to istishad with hadiths, some of them had given permission to regard as evidence with all kinds of hadiths. The other part were permissible to the hadiths by holding a middle way to consult with a number of conditions.

The Arabic kalam used as evidence in the studies on Arabic grammar is divided into two parts as verse and prose, and then some classifications have been made about the poems of which poets could be regarded as evidence. A classification was made in the form of generally accepted Câhiliyyûn, Muhadramun, Mutekaddimûn and Muvelledûn. While the poems of the first three layers were consulted with poems of the first three layers, the fourth poem layer poets were generally not considered appropriate for some special reasons and exceptions.

While addressing the issues related to the Arabic language, Ibn 'Akîl regarded as evidence the Qur'an and the Qur'an, the hadiths, the verses and prose of the Arabs extensively. Ibn-Akîl first explained the subject he dealt with firstly by example, then brought verses from the Qur'an verses and Arabic poetry if anything was. Sometimes, he first explained the subject with examples and then regarded as evidence with hadiths. As far as we can identify, Ibn 'Akîl used one or more of the sources of istishad at the same time when he applied the method of istishad on the subject he was dealing with in the Arabic language.

In addition, Ibn 'Akîl, while explaining the issues related to the language as an evidence brought the verses of the Qur'an and commentated sometimes the whole and sometimes only the relevant part. What's more, while regarding as evidence with Arabic poetry, the author confined himself in some cases, poetry, the whole of the couplet, sometimes only content to give part of the content. In short, in his aforesaid work, the main sources of the Quran verses and Qur'an, the hadiths, Sharif, Arabic poetry and Ibn 'Akîl regarded as evidence with the words. However, among the sources of isthism, he applied mostly to Arabic poetry and then to the Qur'an.

## GİRİŞ<sup>1</sup>

Fetih hareketleri ile İslâm sınırlarının gelişmesi ve Arap olmayan yabancı unsurlarla temasa geçilmesi sonucunda Arap dilinde birtakım bozulmalar ortaya çıkmıştır. Meydana gelen bu yeni durum karşısında dilde ortaya çıkabilecek hatalardan korunmak için nahiv kaidelerinin belirlenmesinde ve kelimelerin lügavi anlamlarının tespitinde güvenilir ve sağlam örneklerle dayanma işlemi olan istîşhâd yöntemi geliştirilmiştir.<sup>2</sup>

İstîşhâd (الاستِشْهَاد) ş-h-d (شَهَدَ) kökünden türemiş istif'âl babından masdardır. İstîşhâd sözlükte; “şâhid/tanık olmak, şâhid getirmek, şâhid göstermek, hazır bulunmak ve görmek” gibi anlamlara gelir.<sup>3</sup>

İstîşhâd'ın terim anlamı ilim dallarına göre farklılık göstermektedir.<sup>4</sup> Lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde; “bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek” anlamındadır. Bunun için getirilen örneğe şâhid çoğuluna da şevâhid denmektedir.<sup>5</sup> Saïd el-Efgânî, istîşhâd'ı şu şekilde tarif etmektedir: “Arap dilinde bir kâidenin sıhhatini ya da bir kelime veya terkinin kullanımını; salıkası sağlam fesâhat sahibi bir Arap'tan, sahih bir senetle gelen naklî bir delille ispat etmektir.”<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Bu çalışma, 27.12.2018 tarihinde Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalında sunduğumuz “İbn Akil ve Şerhu İbn Akil Adlı Eseri” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “İbn Akil and His Work Sharh Ibn Akil”. (Ph. D. Dissertation, Atatürk University, Erzurum/Turkey, 2018).

<sup>2</sup> Emin Cengiz, “İbn Ebî Zemenîn'in (ö. 399/1008) Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîz Adlı Eserinde Şiirle İstîşhâd Yöntemi”, *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Nisan 2017): 113.

<sup>3</sup> Bkz. Ebû Bekir Muhammed b. Şemsiddin er-Razî, *Muhtaru's-Sihah*, nşr. Eymen Abdurrezzak eş-Şevvâ, (Dimaşk: Dâru'l-Feyhâ'/Dâru'l-MenhelNâşîrûn, 2010), 245; İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânu'l-'Arab* nşr. Abdullâh Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasbullâh, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 4: 2348-2351; Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *Kamûsu'l-Muhît*, (8. Baskı), nşr. Muhammed Naïm Arkasûsî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1426/2005), 292; Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-'Arûs*, (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 8: 252-253.

<sup>4</sup> İsmail Demir, “İbn Mu'tî'nin Kitâbu'l-Fusûl fin-Nahv Adlı Eserinde İstîşhâd”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 2015, 17-18.

<sup>5</sup> İsmail Durmuş, “İstîşhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 396.

<sup>6</sup> Saïd el-Efgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987), 6; Emin Cengiz, *Endülüs Tefsîrinde Filolojik Yaklaşımlar İbn Ebî Zemenîn Örneği*, Ed.: İbrahim Baz - Yaşar Acat

İstişhât edilen metinler şiir ve şiir dışı sözlerden oluşmaktadır. Bu sözler ise Kur'an-ı Kerîm, hadis ve dillerine güvenilen fasîh Arapların nazım ve nesirleridir.<sup>7</sup>

İbn 'Akîl'in *Şerhu İbn 'Akîl* adlı eserinde istişhât metoduna geçmeden önce müellifin kısaca hayatı ve söz konusu eseri hakkında bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

## 1. İBN 'AKÎL VE HAYATI

Tam adı; Ebû Muhammed Behâüddîn Abdullâh b. Abdirrahmân b. Abdillâh b. Akîl el-Hemedânî'dir. Soyu Hz. Peygamber'in amcazadesi Akîl b. Ebû Talibe dayandığından dolayı İbn 'Akîl künyesiyle tanınmıştır.<sup>8</sup> İbn 'Akîl 698/1299'da<sup>9</sup> Halep yakınında bulunan Bâlis kasabasında dünyaya gelmiştir. Kahire'de doğduğu da rivayet edilmiştir.<sup>10</sup> İbn 'Akîl'in doğumuyla ilgili hicri 694 veya 700 yıllarını veren kaynaklar da bulunmaktadır.<sup>11</sup> İbn 'Akîl, zekası, çalışkan olması, ciddiyet ve vakarı ile temayüz etmiştir.<sup>12</sup> Hac dönüşünde hic-

(Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018), 213.

<sup>7</sup> es-Suyûtî, Celaluddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahman, *el-İktirâh fî Usûlin-Nahv*, nşr. 'Abdulahakîm 'Atiyye, 2. Baskı (b.y.: Dâru'l-Beyrûtî, 2006), 39; Demir, "İbn Mu'tî'nin Kitâbu'l-Fusûl fîn Nahv Adlı Eserinde İstişhâd", 18.

<sup>8</sup> Bkz. Selahuddîn Halil b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfibi'l-Vefeyât*, nşr. Ahmet el-Arnaût-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2000), 17: 132; Takiyyüddîn İbn Râfi, Ebû'l-Me'âlî Muhammed, *el-Vefeyât*, nşr. Sâlih Mehdî Abbas-Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1982), 2: 326-327; Abdurrahîm (Cemaluddîn) el-İsnevî, *Tabakâtuş-Şafî'iyye*, nşr.: Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2: 110; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetün-nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*. nşr. G. Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1: 383; İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yânî Mieti's-Sâmine*, (Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.), 2: 266; Celalüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabîyye, 1967), 1: 537; Celalüddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahman es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'âh fî Tabâkâti'l-Luğaviyyîne ve'n-Nuhâh*, nşr. Muhammed Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 525; Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsüddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, nşr. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1983), 1: 239-240; İbnü'l-İmâd, Şihabüddîn Ebû'l-Felâh Abdu'l-Hayy b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, nşr. Abdu'l Kâdir el-Arnaût-Mahmud el-Arnaût (Beyrut: Dâru'lbnKesîr, 1996), 8: 367; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini min ba'di'l-Karni's-Sabi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1: 268; Mehmet Sami Benli, "İbn 'Akîl, Bahâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 300-301.

<sup>9</sup> es-Safedî, *el-Vâfibi'l-Vefeyât*, 17: 132; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetün-nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, 1: 383; es-Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 1: 537.

<sup>10</sup> Benli, "İbn 'Akîl, Bahâeddin", 19: 300.

<sup>11</sup> el-Askalânî, İbn Hacer, *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yânî Mieti's-Sâmine*, 2: 266.

<sup>12</sup> Benli, "İbn 'Akîl, Bahâeddin", 19: 301.

ri 769 yılında<sup>13</sup> Kâhire'de vefat eden İbn 'Akîl, İmâm Şâfiî'nin mezarı yakınına defnedilmiştir.<sup>14</sup>

İbn 'Akîl, ilim tahsili için Kahire'ye giderek, burada on iki yıl Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) derslerine devam etmiştir. Ebû Hayyân, İbn 'Akîl'in Arap dilindeki bilgisine dikkat çekerek onun hakkında "Gök Kubbe altında nahiv ilmini İbn 'Akîl'den daha iyi bilen birisi yoktur" sözünü kullanmıştır.<sup>15</sup> İbn 'Akîl, daha sonra Alâeddin Konevî (ö. 729/1329)'den Arap dili, tefsir, kelâm, mantık, fıkıh, hilâf ve usul dersleri almış; Hatîp el-Kazvînî'den (ö. 739/1338) belâgat ve Takiyüddin İbnüs-Saiğ'den (ö. h. 725) kırâat dersleri okumuştur.<sup>16</sup>

İbn 'Akîl, Kahire'de idari görevlerinin yanı sıra, Kutbiyetül-kübra Medresesi, İmam Şâfiî Zâviyesi, Haşşâbiyye Zâviyesi ve Nâsırî Camii'nde İslami ilimlerle alakalı dersler okutmuş, Hocası Ebû Hayyân'dan sonra Kahire İbn Tolun Camii müderrisliği görevine getirilmiştir.<sup>17</sup> İbn 'Akîl kıraat, tefsir, usul ve fıkıh ile ilgilenmiş, ayrıca Kahire'de pek çok öğrenciyeye ders vermiştir.<sup>18</sup>

İbn 'Akîl'in genel olarak nahiv, tefsir, fıkıh ve biyografi gibi birden çok alanda eserleri bulunmaktadır.<sup>19</sup> İbn 'Akîl'in istîşâd metodunu incelediğimiz *Şerhu İbn 'Akîl* adlı eseri, İbn Mâlik'in *el-Hulâsa* veya *el-Elfiyye* isimleriyle bilinen manzum eserinin şerhidir. Eserin adı, *Şerhu Elfiyyeti İbn*

<sup>13</sup> İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetün-nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, 1: 384.

<sup>14</sup> es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'âh*, 526.

<sup>15</sup> Bkz. el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yânî Mieti's-Sâmine*, 2: 266-267; İbnü'l-İmâd, el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, 8: 368.

<sup>16</sup> es-Safedî, *el-Vâfibi'l-Vefeyât*, 17: 132-133; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 1: 240.

<sup>17</sup> es-Safedî, *el-Vâfibi'l-Vefeyât*, 17: 134; el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine fî A'yânî Mieti's-Sâmine*, 2: 268; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'âh*, 525; İbnü'l-İmâd, el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, 8: 368; Mehmet Mahşuk Acar, *Şerhu İbn 'Akîl'deki Şâhid Âyetlerin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 15.

<sup>18</sup> Kenan Demiraçak-Selami Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 143.

<sup>19</sup> Eserleriyle ilgili bakınız: es-Safedî, *el-Vâfibi'l-Vefeyât*, 17: 133-134; Takiyüddîn İbn Râfi, *el-Vefeyât*, 2: 328; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetün-nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, 1: 383; es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'âh*, 525; ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-Mufessirîn*, 1: 241; İbnü'l-İmâd, el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri men Zeheb*, 8: 368; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli*, 1: 268; İbn 'Akîl, Bahâ'üddîn Abdullâh b. Abdîrahman b. Abdîllah el-Hemedânî, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, nşr. Mahmud Mustafa Halâvî, (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996), (Mukaddime), 1: 14; Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullâh Hâci Halife, *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübbe'l-Fünûn*, (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2: 1219; Benli, "İbn 'Akîl, Bahâeddin", 19: 301; Kenan Demiraçak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 350.

*Mâlik*'tir. Eser, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik* olarak da tanınır.<sup>20</sup> Ayrıca bu eser *Şerhu İbn 'Akîl* olarak da bilinir.<sup>21</sup>

## 2. ŞERHU İBN 'AKÎL'DE İSTİŞHÂD YÖNTEMİ

İstişhâd ve İbn 'Akîl'in hayatıyla ilgili verilen bu bilgilerden sonra İbn 'Akîl'in söz konusu eserinde kullandığı istişhâd metodu örnekler üzerinden incelenecektir.

### 2.1. Kur'ân-ı Kerîm ve Kırâatleri ile İstişhâd

İstişhâda esas kabul edilen kaynaklar içerisinde üzerinde herhangi bir tartışma ve şüphe bulunmayan tek kaynak Kur'ân-ı Kerîm'dir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli kırâatlerinin Arap dilinde delil olup olmayacağı konusunda birtakım görüşler bulunmaktadır. Bazı nahivcilere göre, dilde Kur'ân-ı Kerîm mutlak olarak delil kabul edilmektedir. Bunlara göre hem mütevatir kırâatler hem de şâz kırâatlerin hepsi kaideleri ispat etmek için kullanılabilen delillerdir.<sup>22</sup>

Abdülkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682) Kur'ân-ı Kerîm'in sözlerin en fasihi ve en beliği olduğunu belirtmiş onun mütevatir ve şaz kırâatleriyle istişhâd edilebileceğini kaydederek İbn Cinnî'nin bu konudaki görüşünü zikretmiştir.<sup>23</sup> Aynı şekilde Said el-Afgânî de Kur'ân'ın mütevatir, âhâd ve şaz kırâatlerinin Arap dilinde hüccet ve delil olduğunu kaydetmiştir.<sup>24</sup>

Sonuç olarak Kur'ân ile istişhâd meselesinde şâz kırâatler konusunda az da olsa bazı tartışmalar olsa da gerek eski gerekse yeni dil âlimleri, Kur'ân ile istişhâd etmeyi genel olarak kabul etmektedir.<sup>25</sup> Bu anlamda İbn 'Akîl söz konusu şerhinde Kur'ân âyetlerinin yanında Kur'ân'ın farklı kırâatleriyle de istişhâda bulunmuştur.

<sup>20</sup> Bkz. ez-Zirikli, Hayruddîn, *el-A'lâm*, 15. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlmil-Melâyîn, 2002), 4: 96; Habeşi, Abdullah Muhammed, *Câmi' u's-Şurühve'l-Havâşî/Mu'cemun Şâmilunli Esmâil-Kütübi'l-Meşrûhafi't-Türâsî'l-İslâmi ve Beyânü Şürûhiha*, (Ebu Dabî: el-Mecme's-Sekafî, 2004), 1: 231; Benli, "İbn 'Akîl, Bahâeddin", 19: 301; Abdülbaki Turan, "el-Elfiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul:TDV Yayınları, 1995), 11: 28; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 350.

<sup>21</sup> Habeşi, *Câmi' u's-Şurühve'l-Havâşî/Mu'cemun Şâmilun li Esmâil-Kütübi'l-Meşrûhafi't-Türâsî'l-İslâmi ve Beyânü Şürûhiha*, 1: 231.

<sup>22</sup> Bkz. Mehmet Cevat Ergin, *El-'Ukberî ve el-Lubâb fî 'ileli'l-binâive'l-i'râb'ı* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2002), 114.

<sup>23</sup> el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer, *Hizânetü'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arap*, nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, 4. Baskı (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 1: 9.

<sup>24</sup> Said el-Efgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, 45; Demir, "İbn Mu'tî'nin Kitâbu'l-Fusûl fin-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd", 19.

<sup>25</sup> Demir, "İbn Mu'tî'nin Kitâbu'l-Fusûl fin-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd", 19-20.



Burada öncelikle İbn 'Akîl'in Kur'ân âyetleriyle istişhâtta bulunduğu konulardan birkaçına yer verilecektir.

Mübtedâ'nın Nekre olması: Arapçada asıl olan mübtedânın marife olmasıdır. Ancak bazı durumlarda mübtedâ nekre olarak da gelebilmektedir. İbn 'Akîl, mübtedânın nekre olarak gelebileceği yerleri maddeler halinde açıklayarak bu maddelerden bir tanesinin de dua anlamı bildiren mübtedânın nekre olarak gelmesidir. İbn 'Akîl, bu konu hakkında şu âyeti-kerimeyi şâhid olarak getirmiştir:<sup>26</sup>

(سَلَامٌ عَلَىٰ آلِ يَاسِينَ) "İlyas'a selâm olsun." (Sâffât 37/130). Bu âyeti kerimede bulunan سَلَامٌ kelimesi duâ anlamında olduğu için nekre olmasına rağmen mübtedâ olarak gelmiştir.

İnne (إِنَّ)'nin ismine lâm (لِ)'in bitişmesi: İbn 'Akîl, inne (إِنَّ)'nin isminin haberinden sonra geldiği durumda, ismin başına lâm-ı ibtidâ geleceğini ifade ederek bunu bir misalle açıklamış daha sonra buna şâhid olarak şu âyeti kerimeyi getirmiştir:<sup>27</sup> (وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ) "Şüphesiz sana tükenmez bir mükâfat vardır." (Kalem 68/3). Bu âyeti kerimede bulunan, لَأَجْرًا kelimesi inne (إِنَّ)'nin ismidir. Haberi olan كَلِمًا'den sonra geldiği için başına lâm-ı ibtidâ gelmiştir.

Te'kid: Te'kid, lafzî ve manevî olmak üzere iki kısma ayrılır:<sup>28</sup> İbn 'Akîl, lafzî te'kide şu âyeti şâhid olarak getirmiştir:<sup>29</sup> (كَلَّا إِذَا دُخِيتِ الْأَرْضُ دُكًّا) "Hayır, yeryüzü (kıyamet sarsıntısıyla) parça parça olup dağıldığı zaman," (Fecr 89/21). Burada geçen دُكًّا kelimesi tekrar ederek ikinci دُكًّا kelimesi için lafzî te'kid olmuştur.

Dolayısıyla yukarıda verilen bilgilerde görüldüğü gibi İbn 'Akîl, Arap dili ile ilgili konuları açıklarken Kur'ân-ı Kerîm âyetleri ile istişhâda yer vermiştir.

İbn 'Akîl, bazen Kur'ân-ı Kerîm'in farklı kırâatleri ile de istişhâtta bulunmuştur. Örneğin mecrûr zamire atf konusuyula ilgili İbn 'Akîl, nahivcilerin büyük bir kısmı, bir ismin harf-i cerle mecrur olan bir zamire atfedildiğinde, harf-i cerin tekrarını gerekli gördüklerini zikretmiştir. Ancak İbn 'Akîl, mecrur olan zamire harfi cerin tekrar edilmeden atfedildiğine dair nesir ve nazım şeklinde semâ''ın bulunduğunu ifade ederek bu görüşe ka-

<sup>26</sup> İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, 1: 134-135.

<sup>27</sup> İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, 1: 190.

<sup>28</sup> İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, 1: 417.

<sup>29</sup> İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, 1: 422.

tilmamaktadır. Daha sonra İbn 'Akîl, tercih ettiği görüşü desteklemek için Hamza b. Habîb'in (ö. 156/773)<sup>30</sup> şu kırâatıyla istişhâta bulunmuştur:<sup>31</sup>

(.. وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ..)“... Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. ...” (Nisâ 4/1). Bu âyet-i kerimede bulunan وَالْأَرْحَامَ kelimesi, Hamza b. Habîb'in kırâatına göre, bâ (ب) ile mecrûr olan (ه)deki hâ (ه)ya atfedilerek وَالْأَرْحَامَ şeklinde mecrûr okunur.<sup>32</sup> Dolayısıyla İbn 'Akîl, وَالْأَرْحَامَ isminin, bâ (ب) harf-i ceri tekrar edilmeksizin ه deki zamire atfedildiğini de lillendirmektedir.

İbn 'Akîl'in, Kur'ân-ı Kerîm'in farklı kırâatleriyle istişhâta bulunduğu diğer bir örneği de in (إِن) -i nâfiyenin amel etmesi konusuyla ilgilidir. Bu konuda İbn 'Akîl, Basralıların çoğunluğu ve Kûfelilerden el-Ferrâ (ö. 207/822)'ya göre in (إِن) -i nâfiye'nin amel etmeyeceğini, el-Ferrâ dışında Kûfeliler ve Basralılardan el-Muberrred, İbnu's-Serrâc (ö. 316/929), Ebû 'Alî el-Fârisî (ö. 377/987), İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve bu âlimlerin yanında İbn Mâlik'in de tercih ettiği görüşe göre in (إِن) -i nâfiye leyse in (تَسِر) gibi amel edeceğini zikretmiştir.<sup>33</sup> Bu konuda İbn 'Akîl, Kûfeliler'in görüşünü tercih ederek, bu görüşü desteklemek için de Arap şiirinden iki şâhid getirmektedir.<sup>34</sup> Ardından İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb* adlı eserinin ismini zikrederek bu eserde geçen Sa'id b. Cübeyr (ö. m. 713)'den rivayet edilen bir kırâate istinaden şu âyeti şahid olarak getirmektedir:<sup>35</sup>

(إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالِكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ مِنْهُمْ وِجْرَةٌ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) “Allah'ı bırakıp tapındıklarınızın hepsi sizin gibi (yaratılmış) kullardır. Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi hemen onları çağırın da size cevap versinler (duanıza icabet etsinler).” (A'râf 7/194). Nitekim Sa'id b. Cübeyr kırâatına göre bu âyeti kerimede bulunan عِبَادٌ kelimesi عِبَادٌ şeklinde mansup okunur.<sup>36</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi İbn 'Akîl, Arap dili kai-

<sup>30</sup> Yedi kırâat imamından birisidir. Geniş bilgi için bkz. ez-Zerkeşî, Bedruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, (b.y.: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957), 1: 327-329; Abdülhamit Birışık, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 426-433.

<sup>31</sup> İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 435.

<sup>32</sup> İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 435.

<sup>33</sup> İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 169.

<sup>34</sup> Bkz. İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 169.

<sup>35</sup> Bkz. İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 169-170.

<sup>36</sup> İbn Cinnî şâz kırâatleri derlediği eserinde bu rivayeti de zikretmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzi'l-Krâatve'l-İdâh anha*, nşr. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdu'l-Halîm en-Neccâr-Abd'ul-Fettâh İsmail Şîblî, (Kahire: Vizâretu'l-Evkâf, 1994), 1: 270.

delerini delillendirirken Kur'ân âyetlerinin yanında Kur'ân'ın mütevatir ve şâz kırâatleriyle de istişhâd etmiştir.

## 2.2. Hadislerle İstişhâd

Hadisler İslam'ın kaynağı olması bakımından Kur'ân-ı Kerîm'den sonra ikinci sırada yer alır. Hadisler de Kur'ân-ı Kerîm gibi; Arapçanın kelime yapısı, cümle yapısı, gramer ve edebî sanatlarına te'sir etmiş Arap dilinin bozulmasını önlemiş zenginleşmesini sağlamıştır. Ancak Arap diliyle ilgili çalışma yapan ilk nahiv âlimleri, şâhid ve delillerini âyet ve cahiliye dönemi şairlerinin şiirlerinden gösterdikleri halde hadisleri çok az şâhid göstermişlerdir.<sup>37</sup>

Hadislerle istişhâtta bulunma konusu Arap dili âlimleri arasında tartışmalı bir konudur. Bu âlimlerden bazıları hadislerle istişhâtta bulunmaya tamamen karşı çıkmış, bir kısmı her türlü hadisle istişhâtta bulunmaya cevaz vermiş, diğer bir kısım da orta bir yol tutup hadislerle istişhâdı bir takım şartlarla caiz görmüşlerdir.<sup>38</sup> Tural, bu konuyla ilgili şunları kaydetmektedir: "İlk devirlerde yazılmış olsun olmasın, kütüb-i sittede bulunsun bulunmasın, sağlam senetlerle bize intikal eden, dînî mevzularda delil kabûl edilen ve te'vil yoluyla dahî olsa dil kâidelerinden her hangi birine uygunluğu tesbit edilen bütün hadislerle istişhâd etmek caizdir."<sup>39</sup>

Her çeşit hadisle istişhâd yapmaya cevaz verenlerin başında İbn Mâlik ve İbn Hişâm gelmektedir. <sup>40</sup> İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sinin en önemli şarihlerinden biri olan İbn 'Akîl *el-Elfiyye*'yi şerh ederken hadislerle istişhâda yer vermiştir.

Örneğin İbn 'Akîl, şart ve cevap cümlelerinin fiil cümlesi olması durumunda, dört yönden ele alınabileceğini zikrederek şu şekilde sıralamıştır:<sup>41</sup>

Her iki fiilin mazi olması: Örnek: *زَيْدٌ قَامَ عَمْرُو* "Zeyd kalkarsa Amr da kalkar." Burada *قَامَ* mazi fiili in (ان) -i şartiyeden sonra gelmiş ve şart cümlesi olduğu için, ikinci *قَامَ* mazi fiili ise şartın cevap cümlesi olduğu için meczum

<sup>37</sup> Nusrettin Bolelli, "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi", *MÜİFD*, (5,6), 5 (1987): 165-166.

<sup>38</sup> Bkz. el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arap*, 1: 9-13; Saîd el-Efgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, 46-58; Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", *EAÜ-İFD*, (9), 1990, 70-71; Yusuf Sancak, "Hadîsin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhâd ve Edebî Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları", *EKEV Akademi Dergisi*, 9/24 (2005): 196-197.

<sup>39</sup> Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", 79.

<sup>40</sup> Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", 71.

<sup>41</sup> İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 498.

olmuştur. Ancak fiil-i mazi mebnî olduğundan i'rabı mahallen olmaktadır. Yani mahallen meczumdur.

Her iki fiilin muzari olması: Örnek: *إنَّ يَقُمُ زَيْدٌ بِقَوْمِ عَمْرٍو* “Zeyd kalkarsa Amr da kalkar.” Burada da *يَقُمُ* muzari fiili in (إن)-i şartiyeden sonra gelip şart cümlesi olduğundan, ikinci *يَقُمُ* muzari fiili de şartın cevap cümlesi olduğu için meczum olmuşlardır.

Şart fiili muzâri, cevap fiilinin de muzâri olması durumunda her ikisinin de meczum olması vaciptir. İbn ‘Akîl, cevap fiilinin ref edilmesini, zayıf bir görüş olarak nitelemiştir.<sup>42</sup>

Birinci fiilin mâzi, ikinci fiilin muzâri olması: Örnek: *إنَّ قَامَ زَيْدٌ بِقَوْمِ عَمْرٍو* “Zeyd kalkarsa Amr da kalkar.”<sup>43</sup> Görüldüğü gibi burada *قَامَ* mazi fiil olduğundan mahallen meczum, *يَقُمُ* muzari fiil olduğu için de lafzen meczum olmuştur.

Şart fiili mazi cevap fiili muzâri olursa, cevap fiilinin hem cezmedilmesi hem de ref edilmesi caizdir. Örnek: *إنَّ جَاءَ زَيْدٌ بِقَوْمِ عَمْرٍو وَيَقُومُ عَمْرٍو* “Zeyd gelirse Amr da kalkar.”<sup>44</sup>

Birinci fiilin muzâri, ikinci fiilin mâzi olması: İbn ‘Akîl bunun az bir kullanım olduğunu kaydederek bu kısım için şu hadisi şerifle de istişhâta bulunmuştur:<sup>45</sup>

“Kim *وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ يَقُمُ لَيْلَةَ الْقَدْرِ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ* inanarak ve sevabını yalnızca Allah’tan bekleyerek kadir gecesini ihya ederse (ibadetle geçirirse) onun geçmiş günahları affedilir.”<sup>46</sup>

Görüldüğü gibi burada *يَقُمُ* muzari fiil olup lafzen meczum, *غُفِرَ* fiili mazi fiil olup mahallen meczumdur.<sup>47</sup> Dolayısıyla bu açıklamalardan anlaşıldığı üzere İbn ‘Akîl, dil kaidelerini delillendirirken hadislerle de istişhâta bulunmuştur.

### 2.3. Arap Kelamıyla İstişhâd

Abdulkâdir el-Bağdadî (ö. 1093/1682), Arap dili ile ilgili çalışmalarda

<sup>42</sup> İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 499.

<sup>43</sup> İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 498.

<sup>44</sup> İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 499.

<sup>45</sup> İbn ‘Akîl, *Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 498; Ayrıca bkz. Muhammed Ahmed Kâsım, *İrâbu’ş-Şevâhidi’l-Kur’âniyye ve’l-Ehâdisi’n-Nebeviyye eş-Şerîfe fi Şerhi İbn ‘Akîl*, (Beyrut: Mektebetu’l’Asriyye, 2003), 175-176.

<sup>46</sup> Bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîhu’l-Muhtasar*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, 3. Baskı (Beyrut: Dâru’lbn Kesir, 1987), “İman”, 24; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedu’s-Sahîhu’l-Muhtasar*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulkakî, (Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, ts.), “Salâtu’l-Müsafirîn”, 176.

<sup>47</sup> Bkz. Muhammed Ahmed Kâsım, *İrâbu’ş-Şevâhidi’l-Kur’âniyye ve’l-Ehâdisi’n-Nebeviyye eş-Şerîfe fi Şerhi İbn ‘Akîl*, 175-176.

delil olarak kullanılan Arap kelamını manzum ve mensûr olarak iki kısma ayırmış, ardından, hangi şâirlerin şiirleri ile istişhâd yapılabileceğinden bahsederek şâirlerle ilgili üç tasnif vermiştir.<sup>48</sup> Umumiyetle kabul gören birinci tasnif şu şekildedir:<sup>49</sup>

Câhiliyyûn: Câhiliyye devrinde, İslâmiyetten önce yaşamış şâirler bu tabakaya aittir.

Muhadramun: Hayatlarının bir bölümünü câhiliyye devrinde bir kısmını da İslâmi devirde yaşamış olan şairlerdir. Lebid (ö. 41/661), Hassan b. Sâbit (ö. 60/680) gibi şâirler bu tabakadandır.

Mutekaddimûn: İslâmi devrin ilk zamanlarında yaşamış şâirlerin oluşturduğu tabakadır. Bunlara İslâmiyyûn da denilmektedir. Cerîr (ö.110/728) ve el-Ferazdak (ö.114/732) gibi şâirler bu tabakaya aittir.

Muvelledûn: Üçüncü tabakadan sonra gelen şairler olup bu tabakaya "Muhdesûn" da denilmektedir. Bu tabakanın ilk şâiri Beşşâr b. Burd (167/783)'tur.

el-Bağdadî'ye göre ilk iki tabaka şairleriyle istişhâtta bulunma konusunda ittifak varken; üçüncü tabakada yer alan şâirlerin şiirleriyle istişhâtta bulunmak caizdir. Ancak Ebû 'Amr b. Alâ (ö. 154/771), Abdullah b. Ebî İshâk, el-Hasen el-Basrî (ö. 110/728), Abdullah b. Şubrume (ö. 144/761) gibi âlimler, el-Ferazdak, el-Kumeyt ve Zu'r-Rumme gibi şâirleri lahn yaptıkları gerekçesiyle eleştirmişler ve çağdaşları olmalarından dolayı onları muvelledûndan saymışlardır.<sup>50</sup>Dördüncü tabakaya ait şâirlerin şiirleriyle bazı hususi sebepler ve istisnalar dışında umumiyetle istişhâd etmek uygun görülmemiştir.<sup>51</sup>

Nesir şeklindeki olan dil malzemesi, nahiv âlimleri tarafından delil olarak kabul edilmekle beraber nahvi konu alan kitaplarda şiirle yapılan

<sup>48</sup> Bu tasniflerle ilgili geniş bilgi için bkz. el-Bağdadî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arap*, 1: 5-9.

<sup>49</sup> Bkz. el-Bağdadî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arap*, 1: 5-6; Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", 67-68; Cengiz, "İbn Ebî Zemenîn'in (ö. 399/1008) Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd Yöntemi", 106.

<sup>50</sup> Bkz. el-Bağdadî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arap*, 1: 6; Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", 68-69; Cengiz, "İbn Ebî Zemenîn'in (ö. 399/1008) Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd Yöntemi", 106-107.

<sup>51</sup> Bkz. el-Bağdadî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arap*, 1: 6; Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", 68-69; Ayrıca bakınız: Emin Cengiz, "İbn Ebî Zemenîn (324-399/935-1008) ve Tefsirdeki Metodu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/7 (Mart/2017): 41.

istişhâd daha fazla bulunmaktadır. Delil olarak kullanılan nesir içerisinde ise daha çok meseller ile deyimler ve tabirler yer almaktadır.<sup>52</sup>

İbn 'Akîl'in *Şerhu İbn 'Akîl*'de şâhid olarak getirdiği şiirleri inceleme konusu yapılan bir çalışmada şiirlerin kaili belli olan 247 beytinin ait olduğu 108 şairden, 34'nün Cahiliyyun dönemi, 13'ünün Muhadramûn dönemi, 6'nın İslamiyyûn dönemi, 37'sinin Emevi, 8'inin de Abbasi şâiri olduğu kaydedilmiştir. Bu şâirlerden 5 tanesinin ise kadın şâir olduğu, incelenen biyografik kaynaklarda bu şâirlerden 11 tanesinin hayatıyla ilgili bilgiye rastlanılmadığı belirtilmiştir. Daha sonra konuyu teşkil eden 359 beyitten 106'nın kailinin bilinmediği, 6'sının kaili ise ihtilaflı olduğu ifade edilmiştir.<sup>53</sup>

Yukarıda verilen bilgilerden sonra İbn 'Akîl'in, *Şerhu İbn 'Akîl* adlı eserinde şiirle istişhâta bulunduğu yerlerden bazılarını şu şekilde açıklayabiliriz:

Mübtedânın nekre gelmesi hususunda: Arap dilinde asıl olan mübtedânın ma'rife olmasıdır. Ancak bazı durumlarda çeşitli gayelere istinaden mübtedâ nekre olarak gelebilir. Bu durumlardan bir tanesi de nekre olan kelimenin çeşitlilik (التَّنَوُّع) anlamı ifade ederse mübtedâ olabileceğidir.<sup>54</sup> Ardından İbn 'Akîl bu verdiği bilgiyi İmruu'l Kays b. Hucr (ö. m. 545)<sup>55</sup> un şu beytiyle istişhâta bulunmuştur:<sup>56</sup>

فَأَقْبَلْتُ زَخْفًا عَلَى الرَّجْبَيْنِ فَتَوَّبَ لَيْسْتُ وَتَوَّبَ أَجْرُ

"Dizlerimin üstünde (ona) doğru sürünerek yöneldim. Bir elbiseyi giyerken diğerini çekişiyordum."<sup>57</sup>

Bu beyitte birinci olarak geçen تَوَّبَ kelimesi mübtedâ, لَيْسْتُ kelimesi ise haberdir. Beyitte ikinci olarak gelen تَوَّبَ kelimesi mübtedâ أَجْرُ kelimesi de haberdir. Yukarıda görüldüğü gibi burada şâir çeşitlendirme kastettiğinden dolayı تَوَّبَ kelimesi nekre olmasına rağmen her iki yerde de mübtedâ olmuştur.<sup>58</sup>

Hasibe (حَسِبَ) fiilinin kullanımı hakkında: Ruchan (الرُّجْحَان) için olan

<sup>52</sup> Ergin, *El-'Ukberî ve el-Lubâb fi 'ileli'l-binâive'l-i'râb'*, 123.

<sup>53</sup> Muhammet Hekimoğlu, *Şerhu İbn 'Akîl'deki Şahid Beyitlerin İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 1998), 199.

<sup>54</sup> Bkz. İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 134-135; Hekimoğlu, *Şerhu İbn 'Akîl'deki Şahid Beyitlerin İncelenmesi*, 26.

<sup>55</sup> Hayatı hakkında bkz. İbn Kuteybe, *eş-Şi'rve's-Şu'ara*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, (Kahire: Dâru'l Ma'ârif, ts.), 1: 105-136; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 2: 11-12.

<sup>56</sup> Bkz. İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 135.

<sup>57</sup> Bkz. Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber, *el-Kitab*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn, 4. Baskı (Kahire: Mektebetu'l- Hancî, 2004), 1: 86; İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 135; Hekimoğlu, *Şerhu İbn 'Akîl'deki Şahid Beyitlerin İncelenmesi*, 26.

<sup>58</sup> Bkz. İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 1: 135; Hekimoğlu, *Şerhu İbn 'Akîl'deki Şahid Beyitlerin İncelenmesi*, 26.

ve çoğunlukla zann bazen de yakîn anlamında kullanılan fiillerden bir tanesi de حَسِبَ fiilidir.<sup>59</sup> İbn 'Akîl, حَسِبَ fiilinin bazen yakîn anlamında kullanıldığını delillendirmek için Lebîd b. Rabî'a (ö. 41/661)<sup>60</sup>'nın şu beytiyle istişhâta bulunmuştur:<sup>61</sup>

حَسِبْتُ التَّقَى وَالْجُودَ خَيْرَ تِجَارَةٍ رَاحًا إِذَا مَا الْمَرْءُ أَصْبَحَ ثَقَلًا  
da beden ağırlaştığında takva ve cömertliğin en kârlı ticaret olduğunu anladım."<sup>62</sup>  
Burada حَسِبَ fiili yakîn anlamında kullanılmıştır.<sup>63</sup>

Kâne fiilinin zâit oluşu: Kâne fiilinin nâkıs, tâm ve zâit olarak üç kullanımı şekli bulunmaktadır.<sup>64</sup> İbn 'Akîl, kânenin sıfat ile mevsuf arasında zâit olarak kullanıldığına dair Farazdak (ö. 110/728)'in<sup>65</sup> şu beytiyle istişhâta bulunmuştur:<sup>66</sup>

فَكَيْفَ إِذَا مَرَرْتُ بِدَارِ قَوْمٍ وَجِيرَانِ لَنَا كَانُوا كِرَامًا  
Cömert komşularımız olan topluluğun yurduna uğradığımda halimi bir düşün (göz yaşlarımı nasıl tutayım)."<sup>67</sup>  
Burada görüldüğü gibi كراما sıfat olan كرام "kiram" kelimesi ile mevsufu olan حيران "cirânin" kelimesi arasında yer almıştır. Dolayısıyla zaittir.

İbn 'Akîl, Arap kelamının nesir olan dil malzemesiyle de istişhâta bulunmuştur. Bu hususu şu şekilde örneklendirebiliriz: İbn 'Akîl, mübtedânın nekre olarak gelebileceği yerlerle alakalı açıklamalarda bulunurken شَرُّ أَهْرٍ كُوبَةٌ كُوبَةٌ كُوبَةٌ "Köpeği kötü olan şey hırlattı." Meseliyle istişhâta bulunmuştur.<sup>68</sup> Bu ifade birisinde kötülük emarelerinin başlamasıyla ilgili söylenir.<sup>69</sup> Dolayısıyla İbn 'Akîl'in bu mesel ile istişhâta bulunması onun dille ilgili meseleleri delillendirirken nesir olan dil malzemesiyle de istişhâta bulunduğunu göstermektedir.

<sup>59</sup> Hekimoğlu, Şerhu İbn 'Akîl'deki Şahid Beyitlerin İncelenmesi,72.

<sup>60</sup> Hayatı hakkında bkz. İbn Kuteybe, eş-Şi'rove's-Şu'ara,1: 274-286; ez-Ziriklî, el-A'lâm, 5: 240.

<sup>61</sup> Bkz. İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, 1: 209.

<sup>62</sup> İbnü'n-Nâzım, Ebû Abdullah, Bedruddîn Muhammed, Şerhu İbnü'n-Nâzım 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 144; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. İsa el-Eşmûnî, Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1: 353.

<sup>63</sup> Bkz. İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, 1: 209; Hekimoğlu, Şerhu İbn 'Akîl'deki Şahid Beyitlerin İncelenmesi,72.

<sup>64</sup> İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, 1: 158.

<sup>65</sup> Hayatı hakkında bkz. İbn Kuteybe, eş-Şi'rove's-Şu'ara,1: 471-482; ez-Ziriklî, el-A'lâm, 8: 93.

<sup>66</sup> İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, 1: 159.

<sup>67</sup> Bkz. el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, Kitâbu'l-Cumelfi'n-Nahv, nşr. Fahrüddîn Kabâve, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985), 125; Sibeveyh, el-Kitab, 2: 153; el-Eşmûnî, Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, 1: 242.

<sup>68</sup> İbn 'Akîl, Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik, 1: 136.

<sup>69</sup> Ergin, El-'Ukberî ve el-Lubâb fi 'ileli'l-binâive'l-i'râb', 124.



## SONUÇ

İbn 'Akîl, Arap dilinin önemli isimlerinden birisidir. İncelediğimiz *Şerhu İbn 'Akil* adlı eseri de İbn Mâlik'in, *el-Elfiyye*'si üzerine yazdığı şerh türü bir eserdir. Ayrıca İbn 'Akîl, söz konusu eseri şerh ettiğinde Arap diliyle ilgili konuları delillendirirken istişhâda önem vermiştir. İstişhâdın ana kaynakları ise; Kur'ân ve Kırâatleri, hadisler ve dillerine güvenilen fasîh Arapların nazım ve nesirlerinden oluşmaktadır.

İbn 'Akîl, Arap diliyle ilgili konuları temellendirirken, Kur'ân-ı Kerîm ve kırâatlerinden, hadis-i şeriflerden, Arapların nazım ve nesirlerinden yaygın bir şekilde istişhâtta bulunmuştur. İbn 'Akîl, genelde ele aldığı konuyu önce misallerle açıklamış ardından varsa konuya uygun Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinden ve Arap şiirinden şâhidler getirmiştir. Bazen de konuyu önce misallerle açıklamış daha sonra hadislerle istişhâtta bulunmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn 'Akîl, ele aldığı konuyla ilgili istişhâd yöntemine başvurduğunda istişhâd kaynaklarından birini ya da birden fazlasını aynı anda beraber kullanmıştır.

Ayrıca İbn 'Akîl, gramer konularını açıklarken şâhid olarak getirdiği Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin bazen tamamını bazen de sadece konuyla ilgili olan kısmını nakletmiştir. Bunun yanında İbn 'Akîl, Arap şiirinden şâhid getirirken de bazı durumlarda şiir beytinin tamamını, bazen de sadece açıkladığı konu kakındaki kısmını vermekle yetinmiştir.

Kısaca özetlemek gerekirse İbn 'Akîl, *Şerhu İbn 'Akil*'de istişhâdın ana kaynakları olan Kur'ân-ı Kerîm âyetleri ve Kırâatleri, hadis-i şerifler, Arap şiiri ve sözleriyle istişhâtta bulunmuştur. Ancak istişhâd kaynakları arasından en çok Arap şiirine ardından Kur'ân-ı Kerîm âyetlerine başvurmuştur.

## KAYNAKÇA

- Acar, Mehmet Mahşuk. *Şerhu İbn 'Akil'deki Şâhid Âyetlerin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Altuntaş, Halil, Şahin Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., (12. Baskı), Özgün Matbaacılık, Ankara 2006.
- el-Bağdâdî, Abdülkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arap*. Nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4. Baskı. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997.
- Benli, Mehmet Sami. "İbn 'Akîl, Bahâeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 300-301. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birişik, Abdülhamit. "Kıraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 426-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Bolelli, Nusrettin, "Nahivde Hadisle İstişhâd Meselesi", *MÜİFD*, (5,6), 1987-1988, 165-175.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. Nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ, 3. Baskı. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'İbn Kesir, 1987.
- Cengiz, Emin. "İbn Ebî Zemenîn (324-399/935-1008) ve Tefsirdeki Metodu". *Pamuk-kale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4/7 (Mart 2017): 28-50.
- Cengiz, Emin. "İbn Ebî Zemenîn'in (ö. 399/1008) Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz Adlı Eserinde Şiirle İstişhâd Yöntemi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/16 (Nisan 2017): 101-116.
- Cengiz, Emin. *Endülüs Tefsirinde Filolojik Yaklaşımlar İbn Ebî Zemenîn Örneği*. Ed.: İbrahim Baz - Yaşar Acat, Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2018.
- ed-Dâvûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsuddîn. *Tabakâtu'l-Mufessirîn*. Nşr. Komisyon. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Demir, İsmail. "İbn Mu'tî'nin Kitâbu'l-Fusûl fîn-Nahv Adlı Eserinde İstişhâd", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 2015, 17-18.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yay., 2016.
- Durmuş, İsmail. "İstişhâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ergin, Mehmet Cevat. *El-'Ukberî ve el-Lubâb fi 'ileli'l-binâive'l-i'râb'ı*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2002.
- el-Eşmûnî, Ali b. Muhammed b. İsâ Ebu'l-Hasen. *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. 1. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1998.
- Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmûsu'l-Muhît*. Nşr. Muhammed Naîm Arkasûsî, 8. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'u's-Şurûhve'l-Havâşî/Mu'cemun Şâmilun li Esmâi'l-Kütübî'l-Meşrûhafi't-Türâsi'l-İslâmî ve Beyânü Şurûhiha*. 3 Cilt. Ebu Dabî: el-Mecme's-Sekafî, 2004.
- el-Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Cumelfi'n-Nahv*. Nşr. Fahrüddîn Kabâve, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1985.
- Hekimoğlu, Muhammed. *Şerhu İbn 'Akil'deki Şahid Beyitlerin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 1998.
- İbn 'Akîl, Bahâ'uddin 'Abdullâh b. Abdurrahman b. Abdullah el-Hemedânî. *Şerhu İbn 'Akil 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*. Nşr. Mahmud Mustafa Halâvî, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth 'Osmân. *el-Muhteseb fi Tebyîni Vucûhi Şevâzi'l-Krâatve'l-İdâh 'anha*. Nşr. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdu'l-Halîm en-Neccâr-Abd'ul-Fettâh İsmail Şiblî. 2 Cilt. Kahire: Vizâretu'l-Evkâf, 1994.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *ed-Dureru'l-Kâmine fi A'yâni Mieti's-Sâmine*. 4 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretu'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed. *Lisânu'l-Arab*. 6 Cilt. Nşr. Abdullâh Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

- İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Su'ara*. Nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, 2 Cilt. Kahire: Dâru'l Ma'ârif, ts.
- İbnu'l-İmâd, Şihabuddîn Ebû'l-Felâh Abdu'l-Hayy b. Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*. Nşr. Abdu'l Kâdir el-Arnaût-Mahmud el-Arnaût. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Çâyetün-Nihâye fi Tabakâti'l-Kurrâ*. Nşr. G. Bergstraesser. 2 Cilt. Betrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'n-Nâzım, Ebû Abdullah Bedruddîn Muhammed. *Şerhu İbnü'n-Nâzım 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. Nşr. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- el-İsnevî, Abdurrahim (Cemaluddin). *Tabakâtuş-Şafi'iyye*. Nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdullah Hâci Halife. *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütübve'l-Fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut ts.
- Kenan Demirayak - Selami Bakırcı. *Arap Dili Grameri Tarihi (Başlangıçtan Günümüze)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Muhammed Ahmed Kâsım. *İ'râbu's-Şevâhidi'l-Kur'ânîyye ve'l-Ehâdîsi'n-Nebeviyye eş-Şerîfe fi Şerhi İbn 'Akil*. Beyrut: Mektebetu'l 'Asriyye, 2003.
- Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdulkakî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- er-Razî, Ebû Bekir Muhammed b. Şemsiddin. *Muhtarû's-Sihah*. Nşr. Eymen Abdurrezzak eş-Şevvâ. Dımaşk: Dâru'l-Feyhâ' / Dâru'l-Menhel Nâşirûn, 2010.
- es-Safedî, Selahuddîn Halil b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*. Nşr. Ahmet el-Arnaût-Turkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Sâid el-Efgânî. *fi Usûli'n-Nahv*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987.
- Sancak, Yusuf, "Hadîsin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstîşhad ve Edebî Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları", *EKEV Akademi Dergisi*, 9/24 (2005): 191-208.
- Sibeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Osmân b. Kanber. *el-Kitab*. Nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4. Baskı. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l- Hancî, 2004.
- es-Suyûtî, Celaluddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahman. *el-İktirâh fi Usûlin-Nahv*. Nşr. 'Abdulkakîm 'Atiyye, 2. Baskı. Dâru'l-Beyrûtî, b.y. 2006.
- es-Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman. *Hüsnü'l-Muhâdara fi Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*. Nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, b.y. 1967.
- es-Suyûtî, Celalüddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahman. *Buğyetu'l-Vu'âh fi Tabâkâti'l-Luğaviyyine ve'n-Nuhâh*. Nşr. Muhammed Abdurrahîm. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-Tâli' bi Mehâsini min ba'di'l-Karni's-Sabi'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Takiyyüddîn İbn Râfi, Ebû'l-Me'âli Muhammed. *el-Vefeyât*. Nşr. Sâlih Mehdî Abbas-Beşşâr Avvâd Marûf. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1982.

- Tural, Hüseyin, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Meselesi", *EAÜİFD*, (9), 1990, 67-79.
- Turan, Abdülbaki. "el-Elfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed. *Tâcu'l-Arûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- ez-Zerkeşî, Bedruddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. 4 Cilt. b.y. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1957.
- ez-Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. 15. Baskı. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyîn, 2002.



**Yeni Bir İslami Edebiyat Teorisi Doğrultusunda Evrensellik**  
*Universality Towards A New Theory of Islamic Literature*

**Arif Karkhi ABUKHUDAİRİ**

Doç. Dr., Sultan Şerif Ali İslam Üniversitesi, Arap Dili Bölümü  
*Associate Professor Dr, Sultan Sharif Ali Islamic University, Department of Arabic  
Language  
Darussalam, Brunei  
arif.abukhudairi@unissa.edu.bn*

**Çeviren/Translated by  
Nesrin Aydın Satar**

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı  
*Research Assistant, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Turkish  
Islamic Literature  
Ankara, Turkey  
nesrin.satar@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-0559-9983>*

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Types:** Çeviri / Translation

**Geliş Tarihi / Received:** 30 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 7 Kasım / November 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 10 **Sayı / Issue:** 23 **Sayfa / Pages:** 825-843

**Atıf / Cite as:** Abukhudairi, Arif Karkhi. "Yeni Bir İslami Edebiyat Teorisi Doğrultusunda Evrensellik [Universality Towards A New Theory of Islamic Literature]".

Çev. Nesrin Aydın Satar. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 825-843.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.613301>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

## Öz

20. yüzyıl ortalarında, Ortadoğu ve özellikle Mısır'da İslami yazar ve entelektüeller etkin bir şekilde İslami edebiyatı isimlendirmekle meşguldüler. Bu konuda aralarında Seyyid Kutub, Muhammed Kutub ve Nejib el-Kilani'nin başlıca eserleri de bulunan birçok Arapça kitap kaleme alındı ve Malayca ve Endonezce dillerine çevrildi. Tüm bu eserler arasında, Muhammed Kutub'un *İslami Düşüncesinde Sanat* isimli kitabının Ahmed Kemal Abdullah, Şahnun Ahmed, Muhammed Kemal Hasan, İsmail İbrahim, Muhammed Buhari Lubis ve İslami edebiyat teorisi üreten diğer Malay yazarları üzerinde muazzam bir etkisi oldu. Bu makalede, "evrensellik" (el-âlemiyye) kavramına dayanan yeni bir İslami edebiyat teorisi önerilir. Makalenin birinci kısmında mevcut teoriler gözden geçirilirken sonuç kısmında İslami edebiyat kavramı, mesajı ve İslami edebiyatı diğer dünya edebiyatlarından ayıran yedi temel özellik gibi birçok konu tartışılır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Evrensellik, Edeb, İslam, Müslüman, İslami.

## Abstract

In the middle of the 20th century, Islamic writers and intellectuals in the Middle East and particularly in Egypt were actively engaged in the call for Islamic literature. Several Arabic books, including major works of Sayyed Qutub, Muhammad Qutub, and Naguib Kilani, were written on the subject and immediately rendered into Malaysian and Indonesian languages. Among all these writings, Muhammad Qutub's book "Manhaj El-Fan El-Islami" has had tremendous impact on modern Malay writers such as, Ahmad Kamal Abdullah, Shahnun Ahmad, Muhammad Kamal Hassan, Ismail Ibrahim, Muhammad Bukhari Lubis, and others who produced several theories of Islamic literature. In this paper, a new theory of Islamic literature is proposed which is based on the concept of Al-'Alamiah (Universality). In the first part of the paper, existing theories are reviewed whereas in the final part, a number of issues are discussed such as the concept of Islamic literature, its message, and seven basic features that distinguish Islamic literature from other world literatures.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Alamiah, Adab, Islami, Muslim, Islamic.

## GİRİŞ<sup>1</sup>

XIX. ve XX. yüzyıllarda Müslüman dünyadaki çöküş, işgal, batılılaşma, laiklik, sapkınlık, şüphencilik, komünizm, sanat sanat içindir gibi olgular; Müslüman entelektüel ve yazarları tüm bu tehlikelerle çarpışmak ve birçok politik, ekonomik, sosyal ve sanatsal problemin üstesinden gelmek için İslam'ın ilkelerine geri dönmeye çağırmıştır. Bahsi geçen durumlar birçok Müslüman düşünür ve yazarı-19.yüzyılın ortasından itibaren- İslami edebiyatın isimlendirilmesiyle meşgul etmiştir. Söz konusu düşünür ve yazarlardan bazıları İslami edebiyat isimlendirmesini destekleyebilecek ve bu edebiyatı tenkit etmek için kullanılacak yeni bir teori tanımlamaya çalıştılar.

### 1. İSLAMİ EDEBİYAT TEORİSİ

Müslüman dünyada birçok İslami edebiyat teorisi bulunmaktadır ancak bu makale yalnızca, modern Müslüman düşünür ve yazarlar tarafından önerilen en önemli teoriler olduğunu düşündüğüm dört teori-den bahsedecektir. Bunlar; Şahnun Ahmed'in *İbadet Teorisi* (Theory of Worship,1977), Muhammed Kemal Hasan'ın *Bağlanmış edebiyat* (Literature engageé, 1977), İsmail İbrahim'in *Tevhid Teorisi* (Theory of Tawhid, 1988) ve Şafi Ebubekir'in *Tamamlayıcı Teorisidir*. (Tekmilah Theory, 1995). Bu teorisyenler, Malay üniversitelerinde profesör olarak çalışan akademisyenlerdir ve Şahnun Ahmed dışında hepsinin güçlü bir dini akademik geçmişleri vardır. Muhammed Kemal Hasan haricinde hepsi yaratıcı yazarlardır: Şahnun Ahmed ödüllü bir roman yazarı, İsmail İbrahim yetenekli bir hikâye yazarı ve Şafi Ebubekir ise tanınmış bir şairdir.

a. Şahnun Ahmed tarafından kurulan *İbadet Teorisi* "sanat sanat içindir" ve "sanat toplum içindir" şeklinde ifade edilen ve dolayısıyla edebiyatı dünyevî hususlarla ilişkilendiren Batılı teorilere bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Şahnun Ahmed edebiyat ve din arasında bağlantı kurar ve edebiyatı Allah'tan bir hediye olarak görür. Ona göre, yazar edebiyatı bir ibadet şekli olarak düşünerek Allah'a bu hediye için minnettar olmalıdır. Edebiyat insanlara gerçeği anlamalarında yardım etmeli ve Allah'ın merhametini ararken onların ahlaklarını yükseltmelidir. Bunu başarmak için edebiyat, tevhit prensibine dayanmalı ve yazar, insanın rolünü Allah'ın

<sup>1</sup> "Universality Towards A New Theory Of Islamic Literature", *European Journal of Research and Reflection in Arts and Humanities* 3/1 (2015): 34-47. Erişim 10 Temmuz 2019. <https://www.idpublications.org/wp-content/uploads/2014/12/Universality-Towards-a-New-Theory-of-Islamic-Literature.pdf>



yeryüzündeki vekili olarak açıkça tasvir etmelidir. Dahası, yazar muazzam bir dini bilinç ile donanmış olmalı, sanatsal teknikleri uygulamalı ve seçkin edebi yazın kurallarında uzmanlaşmalıdır.

Şahnun Ahmed, edebiyatta dini bağımlılıklardan uzak olarak tasvir edilen yazar özgürlüğüne inanır. Aynı zamanda yazar ne hakikatten ne de Allah'ın mesajından ayrılmalıdır. Başka bir deyişle, yazara göre edebiyat, yazarın açık hedefleri olmaksızın fantezileri ya da hevesleri hakkında değildir. Yazma kabiliyetini sahiplenme ve kullanma, yazarın İslami çerçeveyi ihmalıyla sonuçlanmamalıdır. Onları hakikate ulaştırması mümkün olan kendi hayal güçlerine sarılan Batılı yazarların aksine İslami yazarlar, hayal güçlerini hakikate doğru yöneltmelidirler.

Şahnun Ahmed İslami edebiyatın muğlak değil açık olmasına ve yazarların Hz. Muhammed'in izinden yürümesi gerektiğine inanır. Bu ise, insanlara zihinsel kapasitelerine göre hitap ederek ve her ifadenin belirli bir duruma münasip olmasıyla yapılabilir. Şahnun Ahmed yazarların edebiyatın hem şekline hem de içeriğine dikkat etmeleri gerektiğini düşünmesine rağmen onları kullandıkları güncel kelimelere daha fazla dikkat göstermeye çağırır.<sup>2</sup>

b.Muhammed Kemal Hasan *iltizam* (sözleşme, taahhüt, bağlanma/engagement) kavramına odaklanır ve yazarların, bir yanda dine ve dinin gerçeklik ile ilgili görüşüne bağlanmaya ve öte yanda yeryüzünde Allah'ın vekili olma görevine dair söz verdikleri *Bağlanmış edebiyat* (literature engageé)<sup>3</sup> tanımını benimser. Kemal Hasan, İslami yazarların, insanları evrensel İslami ilkelere göre devletin ilerlemesi ve gelişmesine doğru itmesi gerektiğini ileri sürer.

Şahnun Ahmed gibi Kemal Hasan da edebiyatı din ile ilişkilendirir ve onu Allah'a itaat etmeye rehberlik eden bir yol olarak görür. Nitekim edebiyat Allah katında güzel kalmak için dini buyruklarla çelişmemelidir. Zaten ibadet eden kişi yaratıcısına itaatsiz olur ve onu inkâr ederse güzelliğe ulaşamaz. Kemal Hasan edebiyatı insanoğlunun hilafeti, itaatin güzelliği ve Allah'ı memnun eden değerler ve takva ile ilişkilendirir. İsla-

<sup>2</sup> Bk. Rahmah BT Ahmad & Adly Yaacob, *Al-Islam Wal Al-Adab Al- Malayui* (Kuala Lumpur: IIUM Press, 2008), 176-178, 199-200, 333-359.

<sup>3</sup> Sartre'in *literature engageé* kavramı ve kavram hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Jean Paul Sartre, *Edebiyat Nedir?*, çev. Bertan Onaran (İstanbul: Can Yayınları, 2005). Terim hem bu çeviri kitapta hem de Aslı Uçar'a ait yüksek lisans tezinde bu şekilde Türkçe'ye çevrildiğinden kavram bu makalede de *bağlanmış edebiyat* şeklinde kullanılmıştır. Bk. Aslı Uçar, *1950ler Türkiye'sinde Edebiyat Dergiciliği: Poetikalar ve Politikalar* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi 2007). (Çevirenin notu)

mi edebiyatın eğlence, zevk veya yaşamdaki ikincil konuları geliştirmeyi değil ancak yaşamı insanlığın görevine ve gerçek yerine layık, onurlu bir yer yapmayı amaçladığını düşünür.<sup>4</sup>

c.İsmail İbrahim, İslami edebiyatı *tevhid* (tektanrıcılık/monotheism) e dayanan bir yazma eylemi olarak tanımlar. Edebiyatlarının yazarların kendi fantezi ve arzularına değil gerçek İslami esasa dayanması için Allah'ın birliği iddiasında bulunan yazarlar, bunu İslam'ın kanonik yasalarına uyarak yansıtmalıdır. Böylece, edebi eserler Allah'ın dinine hizmet edeceklerdir. *Tevhid* ve *va'i* (idrak)<sup>5</sup> den başka İslami edebiyatın şekillenmesinde üçüncü bir önemli unsur daha vardır: *İhlas* (samimiyet). Bu yüzden İslami edebiyat sanatsal güzellik kadar, dini ve sosyal yönleri de içermelidir. Başka bir deyişle edebiyat; Allah'a inancı, onun teklifini ve İslam'ı göstermek zorundadır. Aynı zamanda, gerçekçi sosyal meselelerle baş etmeli ve insanların ahlakları ve insanî değerlerle bağlantılı olmalıdır. Yani edebiyat hem *akideyi* (inanç/iman) hem de ahlaki içermelidir.

İsmail İbrahim, İslami edebiyatın okuyuculara adalet, eşitlik ve doğruluk gibi pozitif fikirleri ortaya çıkarmada yardımcı olması gerektiğini belirtir. Hakikat ve güzelliği İslami edebiyatın iki esas maddesi olarak ele alır. İslami yazarlar ün ve talih için edebiyat yapmazlar dolayısıyla sanatsal ifadeler saf ve iyi olan her şeyi içermelidir ki bu değerler aracılığıyla Allah'a bize ihsan ettiği nimetler için şükürümüzü gösterebilelim. Ayrıca insanın sanatsal ifadeleri ahlaki değerlere ve yüksek manevî meselelere odaklanmalıdır.

İsmail İbrahim için edebiyatın amacı, insanlığı takva ve iman seviyesine yükseltmektir. İsmail İbrahim'e göre, bu tarz bir edebiyatın toplum içinde çok önemli bir mesajı vardır çünkü takva ve imana değil yalnızca hayal gücü ve duygulara dayanan edebiyat kişinin dünyevî ve cinsel iştahını tatmin etmeyi amaçladığı için güvenilmezdir. Böyle bir edebiyat sonunda; bireylerin yıkımına yol açacak, birçok sosyal probleme sebep olacak ve endişe, korku ve düzensizlik üretecektir.

İsmail İbrahim için edebiyat, güzellikle eş anlamlıdır. Edebiyat inananın kalbine, aklına ve inancına yakın olan ve kaynağını "gerçek yasa" dan<sup>6</sup> alan hakikat ve adaletin güzelliğine dayanır.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Ahmad v.dğr., *Al-Islam Wal Al-Adab Al- Malayui*, 154-156, 178-182, 204-217, 380.

<sup>5</sup> Mevlüt Sarı, *El-Mevârid: Arapça- Türkçe Lûgat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1980), 1669. (Çevirenin notu)

<sup>6</sup> Metinde *true principle* kavramıyla karşılanan ifade, Kuran-ı Kerim'e gönderme yapmaktadır. (Çevirenin notu)

<sup>7</sup> Ahmad v.dğr., *Al-Islam Wal Al-Adab Al- Malayui*, 170-172, 183-184, 390-391.

d. Şafi Ebubekir İslami edebiyatı Müslüman yazarların hayat ve tevhit inancı üzerine İslami bakışın derin anlayışından sızan bir ürün olarak görür ve bu edebiyat en güzel ifadeleri en güzel şekillerde kullanır. Dahası, Şafi İslami edebiyatın insanî, manevî, evrensel ve sanatsal unsurları içermesi gerektiğine inanır.

Şafi teorisini *tamamlayıcı teori* (tekmile/tekmilah) olarak adlandırır ve onu *mükemmellik* (el-kemal/perfection) ve *güzellik* (el-cemal/beauty) ile ilişkilendirir. Edebiyat bu ilkeleri bulmalı, sergilemeli ve de bütünleştirmelidir.

Şafi'ye göre, edebiyatın amacı yaratıcıyı yüceltmek ve İslam sevgisi ve merhamet aşılıyarak insanı, mükemmellik seviyesine yükseltmektir. Yazar okuyucularına olumlu değerlerin artışı yönünde bilgece rehberlik etmelidir ve böylelikle muhataplar, İslam öğretilerinin gerektirdiği yol dâhilinde karakterlerini tamamlayabilirler.

Şafi İslami edebiyatın konularının tamamlayıcı teoriye uygun olduğu ölçüde İslami değerlerle bağlantılı olduğunu savunur.

Şafi, İslami yazarların İslam'ın temel prensiplerini tamamen anlayabilecekleri İslami bir eğitim geçmişine sahip olmaları ve akide, şeriat ve ahlaki bilmeleri gerektiğini söyler. Bunlara ek olarak, yazarlar İslam ve edebiyat konusunda bilgili olmalıdırlar çünkü bu bilgi olmadan okuyucularını mükemmelliğe götüren İslami edebi eserleri üretemezler.

Şafi'nin teorisi daha çok yüce değerlerle alakalıdır, hakikati ve güzeli vurgular ve tamamlayıcı teorinin ya da İslami edebiyatın doruk noktasına götüren bu iki değerini karışımını ele alır.

Şafi İslami edebiyatın amacının, topluma İslami değerlere ve onun gerçek öğretilerine dayanan doğru dürüst bir eğitim temin etmeyi sağlamak olduğunu düşünür. Dahası, edebiyat aracılığıyla yazarların, kendilerine ve topluma onları mükemmellik seviyesine yükselten değer ve düsturları sağladığını savunur.

Şafi ayrıca İslami yazarların, meyvelerini toplamak ve onun izinden gitmek için kendi görüşlerinden önce Kuran'ı esas almaları gerektiğini vurgular. Yazarlar ayrıca; peygamberin sözlerini, sahabelerinin ve takipçilerinin hikâyelerini ve önceki İslami yazarların eserlerini de önemsemelidirler.<sup>8</sup>

Yukarıda bahsedilen teoriler modern İslami edebiyat teorileri içinde en ünlü olanlarıdır. Tüm bu teoriler genel olarak, yalnızca İslam'la sınırla

<sup>8</sup> Ahmad v.dğr., *Al-Islam Wal Al-Adab Al- Malayui*, 173, 192-196, 200-201, 251-293.

olmayan, ayrıca diğer dinlerde de bulunabilecek ibadet, kulluk ve tevhit fikirlerine dayanır. Ayrıca bu teoriler edebi değil dini düşüncelere bağlıdır. Bazı teoriler yazarın özgürlüğünü kısıtlar ve bazıları da İslam ümmetinin ya da bütün insanlığın değil devletin refahının altını çizen sosyal ve gerçekçi teorileri kapsar. Bunlara ek olarak; bazı teoriler edebiyatın rolünden çok yazarın rolünü vurgular, bazıları ise sanatsal tarafları değil içeriği, biçimi değil konuyu ya da yöntemi veya usulü göz önüne alır.

Bütün bu teorilerin edebiyatı milliyetçilikle ilişkilendirdiği de görülür. Dahası, İslami edebiyat kavramı, ilerde de bahsedileceği gibi, İslami edebiyatın metodunu, mesajını ve İslam'da güzellik kavramını göz önüne almaları gerekmesine rağmen söz konusu teorisyenler tarafından tanımlandığı kadarıyla hem konu hem de bağlamla sınırlandırılmıştır.

Sonuç olarak, edebiyatla daha yakından bağlantılı olan ve İslam'ı, onun ruhunu ve yüce mesajını daha iyi yansıtan yeni bir İslami edebiyat teorisine ihtiyaç vardır. Bu sebeple, bu makale edebi bir terim olduğu kadar dinî de olan *evrensellik* (el-âlemiyye) kavramına dayanan yeni bir teori önerir. Makale; İslami edebiyat kavramı, içeriği, mesajı ve onu diğer dünya edebiyatlarından ayıran tarafları gibi bu teoriyle yakından alakalı olan birçok noktayı tartışır.

## 2. EVRENSELLİK TEORİSİ

Bir kişi, Kur'an-ı Kerim'i yakından incelediğinde, "âlem" kelimesinin Fâtihâ'daki "El-hamdu li'llâhi Rabbi'l âlemîn" ayetinde ve Bakara, En'âm, Yûnus, Yûsuf, Enbiyâ, Şuarâ ve Zuhruf gibi diğer birçok surede sık sık geçtiğini fark edecektir. Kelime "insanlık", "dünya", "evrensellik", "varlık" ve "evren" i de içiren birçok anlamda ortaya çıkar. Âlem kelimesi en başta yaratıcı ile sonra onun son elçisi ve kutsal kitabı ile bağlantılıdır. Allah "Rabbi'l-âlemîn" (âlemlerin rabbi/lord of the worlds), Hz. Muhammed "Resûlu'l Rabbi'l-âlemîn" (âlemlerin rabbinin elçisi/messenger of the lord of worlds) ve Kuran "zikrun ve rahmetün lil âlemîn" (insanlığa uyarı ve rahmet/reminder and mercy for the mankind) olarak ifade edilir. Ve böylece İslam'ın hakikati tüm insanlık için evrensel bir din olarak vahyedilir.

Kur'an-ı Kerim yalnızca İslam'ın peygamberi ve Müslümanlar hakkında hikâyeler anlatmaz. Bunlar hakkında ve örneğin; inananlar, diğer dinlerden insanlar, inanmayalar ve birçok insan ve milletler hakkında da konuşur ve hem Müslümanlara hem de Müslüman olmayanlara hitap eder. Kendini bütün insanlara yöneltir.

İslam insanlığın dinidir. İnsanın pozisyonunu yüceltir ve onu varlı-

ğın merkezi ve Allah'ın vekili yapar. Allah dünyayı insanlar için yaratmış, onlara bütün dilleri öğretmiş ve onları yeryüzünde üstün kılmış, onlara nimetler ve hazineler bağışlamış ve insanları bütün dünyadan sorumlu kılmıştır.<sup>9</sup>

İslam tüm insanlığın tek ruhtan yapıldığı gerçeğini ve hepsinin topraktan yaratıldığını, bir anne ve bir babadan kız kardeş ve erkek kardeşler olduklarını, tarağın dişleri gibi eşit olduklarını ve Araplarla Arap olmayanlar, siyah ve beyaz, zengin ve fakir arasında hiçbir fark olmadığını vurgular. İslam insanları; kökenlerine, kanlarına, renklerine, ırklarına ve diğer yanlış ve yapay farklılıklara göre ayıran milliyetçilik, vatanseverlik, ırkçılık ve alansalcılık isimleriyle yükselen tüm çağrılara karşıdır.

Edebiyatın evrenselliği yalnızca o edebiyatın başka bir dilde yazılmış iken içinde yer aldığı dilden ayrı olabileceği anlamına gelmez, ayrıca bütün insanlığa yönelmiş edebiyat anlamına da gelir.<sup>10</sup>Edebiyatın evrenselliği, milli sınırlardan ve yerel kapsamdan uzaktır ve tüm insanlar ve tüm mekânlarla ilişkilidir. Konuları tüm zamanlar ve tüm durumlar için geçerlidir ve tüm zevklere ve kültürlere uyar ve insanların özünü ilgilidir.

Edebiyat, bütün edebiyatlar birbiriyle uyum sağladığı ve hepsi edebi türleri, sanatsal kökenleri ve insan hedeflerinde benzeştiği zaman evrensel olur. Böylelikle dil ve tikel bir bölgenin ya da çevrenin tikel bir yazara ilham verebilmesinden başka evrensel edebiyat için hiçbir engel olmayacaktır.<sup>11</sup>

Edebiyatın evrenselliği kavramı; yazar, okuyucu, konu, dil ve mesaj ile ilgilidir. Bundan sonra evrensellik kavramı; İslami edebiyat kavramı, bu edebiyatın özellikleri ve mesajına odaklanarak tartışılacaktır.

a. İslami edebiyat, Kur'an-ı Kerim ve Hadis'ten kaynağını alan İslam'ı anlamaya dayanır ve ilahiyat, peygamberlik, elçiler, melekler, kutsal kitaplar, ahiret, yeniden diriliş, kıyamet, kader, önceden tanımlanmış emirler ve insanların hayattaki rolü ve insanlık, yaratıcı ve tüm dünya ile ilişkileri gibi temel meselelerle ilgilidir.

İslam'ı anlamakla ilgili olan diğer meseleler bütün insanların aynı kökenden olduğu hakkındaki inanışa aittir: "Şüphesiz bu (insanlar) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir." (el-Mû'minûn, 23/52)<sup>12</sup> ve böylelikle

<sup>9</sup> Abul Hassan Al-Nadawi, *Rawai' Iqbal* (Damascus: Daru'l-Fikr, 1960), 78.

<sup>10</sup> Muhammad Ghunaimi Hilal, *Al-Adab Al-Muqaran* (Beirut: Dar Al' Awdah, 1982), 104.

<sup>11</sup> Hilal, *Al-Adab Al-Muqaran*, 288.

<sup>12</sup> Bu ayet ve bundan sonraki ayetlerin mealleri için bk. *Kuran-ı Kerim*, Erişim: 03.07.19. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-2/fatiha-suresi-1/ayet-1/diyaret-isleri-baskanligi-meali-1> (Çevirenin notu)

tüm insanlar bir anne ve bir babaya aittir (Bütün insanlar Âdem'den gelmiş, Âdem de topraktan yaratılmıştır.)<sup>13</sup> ve Allah'ın gözünde hepsi eşittir.

İslam'ı anlamakla ilgili diğer meseleler; "Biz dünyada yaşıyoruz ve dünya da bizimle yaşıyor, dünya bizim göremediğimiz diğer dünyalarda da yaşıyor, dünyadaki diğer şeyler ve bizim aramızda hiçbir ayırım yok, her insan bünyesinde diğer insanları da taşıyor, özgürlük hayal gücünün kapsamını her şeyde ve herkeste kendini görme boyutuna doğru genişletmektir ve biz ve dünya bölünemez bir birlik oluştururuz." inancını içerir.

İslam'a göre insan hayatın merkezidir ki bu hayat bölünmez bir bütündür. Her insan; diğer insanları kendi bünyesinde taşır ve nereye giderse gitsin her gördüğünde kendini bulur, her şey onunla birlikte, bir zaman ya da bir mekânla kısıtlı değildir ve birçok insanın kalbine ektiği tohumların yetiştiğini görmekten ve meyvelerini toplamaktan hoşnut olur.

Dahası, İslam'da insan; birçok insan, mekân ve bilincinde veya bilinç dışında var olan ve kendileri ya da başkaları için yaşayan tüm bitkileri, böcekleri, kuşları, balıkları ve hayvanları kapsayan yaratıklara da görünmez bağlarla bağlıdır. Dolayısıyla hayat bireyin bütünü desteklemesi için yaratılmıştır ve yaşam özünde her zaman bir çoğunluk değil bir topluluk, bir grup, bir bütündür.

İslami edebiyat, Kur'an-ı Kerim ve Hadis'ten yalnızca manevî ilhamını almaz; hakikate bağlılık, iyilik ve güzellik gibi estetik ve sanatsal kavramlarını da elde eder.

İslami edebiyat değerlendirildiğinde, tikel bir yazarın bütün eserlerini İslami algıya bağlamak gerekmez. Hatta Hasan bin Sabit, Bûsurî, İbn-i Fârid, Rûmî, Sa'dî, Hafız, Camî, Attar, Kabir, İkbâl, Galib, Necib el-Kiyânî, Bâkesir, Şevki, Abdülhamid Cûde es-sahhar, Hamka, Şahnun Ahmed ve Şükrü Zain gibi büyük İslami şair ve yazarların eserleri bile bunu yapmaz. Bu; Muhammed Kutub, Muhammed Kemal Hasan ve Muhammed Buhârî Lubis tarafından altı çizilen mutlak bir fikirdir.

Bazı araştırmacılar İslami edebiyatın konularının İslam ile ilgili meselelerle sınırlı tutulması gerektiği görüşündedirler. Bu varsayım, İslami edebiyat İslami konularla ya da yerel çevreyle sınırlandırılmayacağı için yanlıştır. Kuran; Ashab-ı Kehf, 'Ad, Semud ve diğerleri gibi birçok konu içerir. İslami edebiyatı tanımlayan şey konular değil yazarın bunu sunuş yoludur. Hz. Muhammed gibi İslami bir tema, Müslüman bir yazar olan

<sup>13</sup> Bünyamin Erul, "Vedâ Hutbesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 11 Temmuz 2019). (Çevirenin notu)

Selman Rüşdi tarafından yazılan *Şeytan Ayetleri*'nde olduğu gibi İslam dışı olabilirken; *Kelile ve Dimne*'nin<sup>14</sup> Hintli yazarı Beydeba'nın kitabındaki "Tavşan ve Aslan" hikâyesi gibi İslami olmayan bir konu, Celaleddin Rumi'nin *Mesnevi*'sindeki<sup>15</sup> "Aslan ve Vahşi Hayvanlar" hikâyesinde İslami bir konuya dönüşür.<sup>16</sup> Yalnızca içeriğe bağlı olan herhangi bir yazı, kelimenin gerçek manasıyla edebiyat olarak ele alınamaz. Benzer bir şekilde, yalnızca şekle bağlı olan bir eser de değersizdir. Dahası, konusu olan ancak şeklen eksik yazının da içtihat, tektanrıcılık ya da teoloji metinlerinden hiçbir farkı yoktur. Bu tip yazılar edebi değil, bilimseldir.

İslami edebiyat; aşk, ölüm, kıskançlık, cömertlik, tamahkârlık, cesaret, fedakârlık, dostluk, annelik, fazilet, kötülük, dürüstlük, kahramanlık, adalet, korkusuzluk gibi evrensel ve insani değerleri telif eder. Ayrıca Hamza, Eyüp ve Hatim et-Taî gibi karakterleri içine alacak şekilde genişler.

İslami edebiyat bir dille sınırlandırılmaz, her dil her İslami yazar tarafından kullanılabilir ancak ilahi vahyin, hadisin ve İslami mirasın önemli bir parçası olduğundan günlük dua ve ibadetlerinde onu okuyacak her Müslüman için zorunlu olduğu gibi her İslami yazar için de Arap dilini bilmek zorunludur. Bu kutsal Kuran dilinde birçok uluslararası yazara ilham veren muhteşem başyapıtlar yaratılmıştır. Dolayısıyla, İslami yazarlar bu eserleri okumalı ve böylelikle esinlenmeli ve bu düşüncelerinden bazılarını İslami edebiyat içinde tanıtmalıdır. İkbâl bu durumun nedenini şöyle açıklar:

"Edebiyatta sana iyi ve hayırlı tefekkür lazımdır. Arap edebiyatına dönmen gerekir.

Gönlünü Arap Selma'sına (Arap edebiyatında sevgili ismi) ver. Ta ki sana Kürt akşamından Hicaz sabahı dolsun."<sup>17</sup>

Daha önce de bahsedildiği gibi yazar, herhangi bir dilde yazabilir. Böylece edebiyatı, evrensel İslami edebiyatı karşılayacağından Rumî, Sa'dî, Ha-

<sup>14</sup> Abdullah Ibnul Muqafa', *Kilailah Wa Dimnah* (Cairo: Dar Mîser Lil Tiba'ah, 1977), 83-85.

<sup>15</sup> Mustafa Ghalib, *Jalaluddin Al-Rumi* (Cairo: 'Azi-Din Press, 1981), 50-75.

<sup>16</sup> *Kelile ve Dimne*'de bahsi geçen hikâye İbnül Mukaffa'nın aynı adla Türkçe'ye aktarılan çevirisinde "Aslan ve Dimne" isimli hikâyenin içinde geçen alt hikâyelerden biridir. Bk. Beydebâ, *Kelile ve Dimne*, çev. Said Aykut (B.y.: Şule Yayınları, 2003), 71-74. Eserin İngilizce çevirisinde ise hikâye "The Lion and the Rabbit" başlığı altında müstakim bir şekilde ele alınmıştır. İngilizce çeviri için bk. *Fables of Pilpay: Revised Edition* (B.y.: Riverside Press: 1872), 94-98. Tavşan ve aslana dair bu hikâye, *Mesnevi*'de ise "Av Hayvanlarının Aslana, Tevekkül Edip Çalışmayı Terk Etmesini Söylemeleri" başlıklı hikâyenin içinde yer alır. Bk. Mevlana, "Av Hayvanlarının Aslana, Tevekkül Edip Çalışmayı Terk Etmeyi Söylemeleri", çev. Veled İzbudak, *Mesnevî* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990), 72-97. (Çevirenin notu)

<sup>17</sup> Muhammed İkbâl, *Esrar-ı Hodi: Benliğin Sırları*, çev. Ali Nihad Tarlan (B.y.: Yenilik Basımevi, 1958), 44. (Çevirenin notu)



fız, Cami, Attar ve İkbâl'in eserlerinin uluslararası dillere çevrildiği gibi tüm dünya dillerine aktarılacaktır. Müslümanlar, Kuran'ın alıntılanan ayetiyle de ilgili olarak, bir yandan Arapçanın öğrenilmesine ve öğretilmesine daha fazla dikkat göstermelidir ve aynı zamanda diğer yandan çeviriye de önem vermelidirler: "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık." (el-Hucurât, 49/13)

Demek ki edebiyat kendi yerel dilinden evrensel dile transfer edilebilir. İslami yazarlar kendilerini bir dille sınırlandırmamalı, birçok dil öğrenmeli, birçok dilde okumalı, en azından edebi çevirileri kendi dillerinden okudukları gibi, yabancı dilde de okuyabilmelidirler. İslami yazarlar tercihen, İkbâl'in Arapça yazabilmeyi ümit etmesine rağmen büyük şiiirlerini Müslüman Asya'nın ortak dillerinden biri olan Farsça' da yazması gibi edebiyatlarını geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırabilecek dilde yazarlar. Arap olmayan bir yazarın Kuran dili olan Arapça ile yazması veya en azından okuyabilmesi övülmeye değerdir.

Birçok teorisyen, İslami edebiyat yazarları için Müslüman olma durumunu şart koşar. Bu durum, teorisyenlerin ilgili ayetleri aşağıda verildiği gibi olan Şuarâ Suresi'nden kaynaklanabilir:

"Şairler(e gelince), onlara da sapıklar uyarlar. Onların her vadide başıboş dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmedin mi? Ancak iman edip iyi işler yapanlar, Allah'ı çok çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında kendilerini savunanlar başkadır. Haksızlık edenler, hangi dönüşe (hangi akıbeta) döndürüleceklerini yakında bileceklerdir." (eş-Şuarâ 26/224-227)

Bu ayetler aslında Hasan bin Sabit gibi peygamberi ve yeni dini savunan Müslüman şairler hariç tutularak, İslam'a ve Hz. Muhammed'e saldıran inanmayanlardan bahseder. Yukarıda bahsi geçen teorisyenler bu ifadeleri geneller ve bütün şairlere uygular ve sonuç olarak yazarın inançlılığını ve Allah'ın adından bahseden ve adaletsizliği reddeden iyi eylemlerin faili olma durumunu şart koşarlar. Teorisyenlerin bu bakış açısı Müslümanların günümüzde karşılaştıkları ciddi durumların da sebebidir. Dahası, bu durum edebiyat kavramını, yazarın kendi kişiliği ve insana, hayata ve evrene dair algısının ifadesi olarak görmenin de sonucudur. Wordsworth'ün iddia ettiği gibi edebiyat, yazarın kişiliğinin ifadesi olmasa bile, Eliot'un düşündüğü gibi bundan kaçış da değildir. Edebiyat, benim fikrime göre, insanın yaşamı, yaşamdaki rolünü anlamak üzere kendisine ve diğer insanlara yardım etmek ve böylelikle Allah'ın onun için belirledi-

ği yolda yaşayarak onu yaratılış amacına ulaştıracak insan ve evren hakikatinin keşfidir.

Yukarıda bahsedilen teorisyenler ayrıca *İslami* ve *Müslüman* terimlerini de karıştırmışlardır. İlk kavram ideolojiktir ve tekil yazar ile ilgilidir, dolayısıyla bireysel iması olan bir terimdir. İkinci kavram genel ve kapsamlıdır. Ayette de geçtiği üzere, itaat ve âlemlerin rabbi Allah'a teslim olma anlamına gelir: "Çünkü Rabbi ona: Müslüman ol, demiş, o da: Âlemlerin Rabbine boyun eğdim, demişti." (el-Bakara 2/131)

Eğer evrensellik kavramının İslami edebiyat teorisinin teorik temelini şekillendirmesini istiyorsak, edebiyatın yalnızca İslami yazarlar tarafından beslenmesi ve yalnızca Müslümanlara hitap etmesi kâfi değildir. Biz Müslüman olamayanlara bunun bir parçası olmaları için kapıları açmalıyız, takip etmeliyiz ve bu teoriyi onların edebi çalışmalarına uygulamayız ve hem Müslümanlara hem de Müslüman olmayanlara farksız yönelmeliyiz.

Bu makale yazarlara ve tikel mezheplere değil, edebiyata odaklanmamızı önerir. Bunu yaptığımız zaman, İslami edebiyat farklı ülkelerden birçok büyük uluslararası yazarın çalışmalarını da içerecektir. Tıpkı Goethe'nin *Doğu-Batı Divanı* antolojisinde, aşağıda verilen satırlarda görülebileceği gibi:

"Doğuda Allah'ındır. Batı da Allah'ındır. Kuzey ve Güney sahası. Sulh içindedir onun kudretiyle.

O tek Adil olan. Hak olanı istiyor herkes için. O'nun yüz isminden biri de "El-Adl". Bu yüce isim çok yüceltilsin. Âmin.

Dalâlet beni şaşırtmak ister. Sen şüphelerimi dağıtmasını bilirsin: Amellerimde ve şiirlerimde sen yoluma istikamet verirsin."<sup>18</sup>

Böyle bir edebiyat ayrıca, Tagore gibi bir şairin aşağıdaki dizelerinde görebileceğimiz tarzda eserlerini de içerebilir:

"Benim sana duam budur, Allah'ım- çarp, kalbimdeki ihtiyacın taa kökünde çarp. Bana sevinçlerimi ve üzüntülerimi kolayca kaldırabilecek gücü ver.

Bana Senin hizmetindeki aşkı değerlendirecek gücü ver.

Bana fikre saygısızlık etmeyecek ve küstah kudretin önünde diz çökmeyecek gücü ver.

<sup>18</sup> Johann Wolfgang von Goethe, "Nazarlık", çev. Bayram Yılmaz, *Doğu Batı Divanı* (B.y.: İyi Adam Yayınları, 2000). (Çevirenin notu)

Bana başımı her günkü gibi değersiz şeylerin üzerinde tutacak gücü ver.

Ve bana, kuvvetimi Senin emrine, aşkla feda ettirecek gücü ver.”<sup>19</sup>

Herhangi bir İslami yazarın kültürü evrensel olmalıdır. Arapça ve Kur’an-ı Kerim’de temsil edildiği şekliyle İslami miras, peygamberlik geleneği ve Arap ve İslam edebiyatı hakkındaki bilgisine ek olarak İslami yazar, uluslararası edebiyat teorilerinde tecrübe sahibi olmalı ve antik ve modern büyük uluslararası yazarların edebi eserlerine dair bilgili olmalıdır. Dahası, İslami yazarın eserlerinin sanatsal öğeleri uluslararası standartlarda olmalıdır. İslami yazarlar; mesajını yaymak, Kuran ve hadisten alıntılar yapmak bakımından Hz. Muhammed’in izinden gitmelidirler. İslami yazarlar, tüm insanlıkla bir olmalı ve kendilerini etik bağ ve sınırların ötesine ve üzerine yükseltmelidirler ve bunu yaparken Kuran’ın şu ayetine odaklanmalıdırlar: “ Şüphesiz bu (insanlar) bir tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir.” (el-Mü’minûn 23/52).

İslami yazarlar, ağızlarından kaçan ya da kalemlerinden çıkan her kelimeden kendilerini sorumlu tutmak zorundadırlar çünkü kelimeler, sözlü veya yazılı harfler ve hecelerden ve genellikle *edeb* (edebiyat/literature) olarak adlandırılan şeyi yaratmaya yarayan bir araçtan, yaşamın varoluşsal zorluklarından geçici olarak kaçmaya izin veren okumalardan daha fazlasıdır. Dolayısıyla İslami yazarlara göre kelimeler, bazı dünyalar yaratabilen ve diğerlerini ortadan kaldırabilen yaratıcı güçtür. Bu nedenle, yazarlar kullanılan kelimelerin uygunluğunu tayin etmek ve haklı ya da haksız veya doğru ya da yanlış olduğunu bilmek konularında sorumludurlar. Yazarlar ayrıca merhem yerine zehir, merdiven yerine engel olmasınlar diye kelimelerin nerede söylendiği veya yazıya aktarıldığına olabildiğince dikkat etmelidirler. Kelimeler İslami yazarların kendilerine ve aynı arzuya sahip olanların ruhlarına ettikleri tohumlardır. Kelimeler yazarların kendileri için tasarladıkları ve diğerlerin yazarın hedefine yönelendiği yollardır.<sup>20</sup>

b. İslami edebiyatın özelliklerine gelince, bu özelliklerden bazıları bazı İslami olmayan edebiyatlarla uyumludur ve bazıları da özgündür. İslami edebiyatı diğer edebiyatlardan ayıran ilk özellik; insana, hayata ve evrene dair İslami algının derin anlayışından doğmuş olmasıdır. Bu özellik özgündür ve onu diğer edebiyatlardan ayırır.

<sup>19</sup> Rabindranath Tagore, *Gitanjali*, çev. Bülent Ecevit (Ankara: Prestij Yayın, 2011), 29. (Çevirenin notu)

<sup>20</sup> Mikhail Na’imah, *Sab’un* (Beirut: Darul ‘Ilm li’l-Malain, 1979), 677.

İkinci özellik, daha önce alıntılanan Şuarâ Suresi'nin 224-227. ayetlerinde olduğu gibi İslami yazarların ilham aldıkları hakikattir. Bir diğer ilham ise birçok mesel ve peygamberin sözlerinden gelir.

İslami edebiyatın üçüncü özelliği, yazarların Allah'a karşı taşıdıkları sorumluluktur. Bu yüzden yazdıkları, onların alıntılanan ayete dair anlayışlarına dayandığı için, derin bir sorumluluk duygusunun sonucudur: "Nûn. Kalem ve (kalem tutanların) yazdıklarına andolsun (...)" (el-Kalem 68/1).

Dördüncü özellik, iyi niyettir (salih amel/good deed). İslami yazar tarafından yaratılan edebi eserler, insanların refahını amaçlamalı ve insanlığın iyiliği için olmalıdır. Böyle bir edebi eser iyi niyetlidir ve alıntılanan ayete ve Hz. Muhammed'in hadisine uygun şekilde eserin yazarı ödüllendirilir: "(Allah) Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti)." (el-İbrâhîm 14/24).

"İnsanoğlu öldüğü zaman, bütün amellerinin sevabı da sona erer. Şu üç şey bundan müstesnadır: Sadaka-i câriye, istifade edilen ilim, kendisine dua eden hayırlı evlat."<sup>21</sup>

Beşinci özellik, Kur'an'da taahhüt edildiği gibi, edebiyatın insanların yararı için olmasıdır: "Sizden, hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir." (el-Âl-i İmrân 3/104).

Altıncı özellik, edebiyatın Allah rızası için olması ve ün veya şöhret aramak gibi materyalist bir amacı olmamasıdır. Alıntılanan ayetlerdeki gibi, nihai mesaj Allah'ın hoşnutluğunu gözetmek olmalıdır: "Yaratan Rabbinin adıyla oku!" (Alak 96/1).

"De ki: Şüphesiz benim namazım, kurbanım, hayatım ve ölümüm hepsi âlemlerin Rabbi Allah içindir." (el-En'âm 6/162).

Yedinci özellik, edebiyatın tabiatı gereği evrensel olmasıdır. Her yerde ve her zaman insanları ilgilendiren insani meseleleri içermeli, evrensel estetik standartlarda olmalı ve yazar tüm insanlığa yönelmelidir.

c. İslami edebiyatın mesajı; zevk, eğlence ve keyfi merkeze almaz ya da "Sanat sanat içindir" gibi bazı Batılı teorilerin özümsemesini isteyen kimi eleştirmenlerin savunduğu şekilde yalnızca estetik unsurlara odak-

<sup>21</sup> Marican Y. Mansoor, *Sayings of the Prophet* (Kuala Lumpur: Orio Consultancy, ts.), 11; Muhyiddin Ebu Zekeriyâ Yahya b. Şeref Nevevî, *Riyazü's-salihîn: Metin ve Çeviri*, çev. M. Emin Özafşar, Bünyamin Erül (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), 3: 13 (No: 1388). (Çevirenin notu)

lanmaz. İslami edebiyatın nihai mesajı, *ibadet teorisi* ve *tamamlayıcı teorisinin* iddia ettiği gibi eğitim veya kalkındırma değildir. İnsanın, hayatın ve varoluşun özünü keşiftir. İslami edebiyatın ana hedefi, kaderlerini gerçekleştirmeleri için Allah'ın emriyle tasarlanmış hayatları süresince insanlara yardım etmektir. İslami edebiyatın esas ve daimi gayesi, evrensel sistemi ve amaçlarını anlamaktır.<sup>22</sup> Sanat, yaratıcısının ya da insanların gözünde ne kadar üstün olursa olsun, yazar ve insanlar onu, kendilerini sınırlı dünyanın prangalarından azat edip sınırsız dünyanın özgürlüğüne götüren güce çevirmedikçe gerçek bir önemi yoktur. Sanat ne kadar güzel olduğunun önemi olmaksızın, eğer bize hayatın anlamını keşfetmemiz için yardım etmiyorsa ki hayatın anlamı cennet ve dünyadan daha bakidir, önemsiz bir şeydir.<sup>23</sup>İslami mesajın bir tarafı da tüm insanların kalplerini birleştirmek ve bu kalpleri aşk, barış, dinginlik ve neşe ile doldurmaktır. Böylece tüm bu kalpler dünya ile bir olacaklar ve dünya da onlarla bir olacaktır. Bu sayede, bu bütünlük güzellekle içkinleşerek daimi kalacak ve yok olmayacaktır.<sup>24</sup> Diğer bir tabirle, İslami edebiyat, İslam'ın kendi mesajını taşıyıcı ve tüm insanlığı ilgilendiren ana hedefi ile insanlığa yönelmektedir.

### 3. İSLAMİ EDEBİYATTA EVRENSELLİK

Attar, Hafız, Sa'di ve Rûmî gibi büyük, antik İslami yazarlar dikkatlerini evrensellik kavramına vermişlerdir ve Rumi'nin aşağıdaki dizelerinde de görebileceğimiz gibi çalışmalarında bunu güzel bir şekilde örneklerler:

“Dünyanın gizli sırlarını bağışlayan derviş, bir eli açık padişah gibidir.

Her an karşılıksız bedava bir mülk ihsan eder.

Ekmek dilenen kişi derviş değildir.

Derviş can bağışlayan, hayat veren bir kişidir.”<sup>25</sup>

Evrensellik kavramını, seçkin bir şair ve filozof olan Muhammed İkbal gibi büyük modern yazarların bazı eserlerinde de buluruz. Örneğin şair, *Esrar ve Rumuz* 'da şöyle der:

“ Biz ki vatan ile mukayyet değiliz. Bakış gibi iki gözün nuruyuz; fakat biriz.

<sup>22</sup> Na'imah, *Sab'un*, 666.

<sup>23</sup> Na'imah, *Sab'un*, 718.

<sup>24</sup> Na'imah, *Sab'un*, 705.

<sup>25</sup> Şefik Can, “ 654 nolu rubai,” Hz. Mevlânâ'nın Rubailer (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1991).

Hicazlı, Çinli ve İranlıyız. Fakat aynı neşeli sabahın çiğ danesiyiz.”<sup>26</sup>

Ve Rumuz-i Bîhodî’de şöyle der:

“Aşk adamı isen nesep düşüncesinden geçmen lazımdır.

Şu İranlıdır, bu Arap’tır demeyeceksin.”<sup>27</sup>

İkbal’in evrensellik kavramı bazı şiirlerinde de bulunur. Örneğin, *Esrar ve Rumuz*’da, *Hicaz Armağanı*’nda ve tüm insanlığa hitap ettiği için sesinin evrenselliğe dair daha yüksek ve net çıktığı *Musa Vuruşu*’nda bunu bulabiliriz:

“Ben ne İranlıyım ne Hintli ne Iraklı ne de Hicazlı

Benlikle öğrendim iki cihandan bağımsız kalmayı”<sup>28</sup>

Antolojisi *Rumuz-ı Bîhodî*’de, İkbal evrensellik idealini daha net ve daha sık sergiler:

“Müslümanın fitratı baştan ayağı şefkattir. Dünyada onun elinden ve dilinden iyilik etmek ve acımdan başka bir şey gelmemelidir.”<sup>29</sup>

“Eğer bir nağmen varsa yalnız başına terennüm etme. Bizim bahçemizin dalından başka bir yerde ötme.”<sup>30</sup>

“Kendine Türk, Afgan adını vermişsin. Yazık sana ki olduğun yerde kalmışsın; bir adım ileri gidememişsin.

Müsemmayı isimden kurtar. Kadehlerden geç, küp ile meşgul ol.

Ey sen ki bir ad yüzünden rezil ü rüsva olmuşsun. Aynı şeye ayrı ayrı ad vererek, onları birbirinden tefrik ederek ham bir fikre kapılmışsın.”<sup>31</sup>

“Müslümansan Hak’tan gayrıya muhtaç olma, Dünya insanları için baştan aşağı hayır ol.”<sup>32</sup>

“Biz Rum ve Arap’a bağlı değiliz. Bizi birbirimizi bağlayan soy sop rabitası değildir.”<sup>33</sup>

Maalesef henüz bu muhteşem ve yüce ezgi; mühim mesajını Hindistanlı, Pakistanlı, Arap, Afgan ve İranlı halklara yöneltmekle meşgul

<sup>26</sup> İkbal, *Esrar-ı Hodî: Benliğin Sırları*, 34. (Çevirenin notu)

<sup>27</sup> Muhammed İkbal, *Rumuz-ı Bîhodî: Benlikten Geçmenin Remizleri*, çev. Ali Nihad Tarlan (B.y.: Yenilik Basımevi, 1958), 56. (Çevirenin notu)

<sup>28</sup> Muhammed İkbal, “Gazel,” *Musa Vuruşu & Hicaz Armağanı*, çev. Celal Soydan (İstanbul: Hece Yayınları, 2013), 99. (Çevirenin notu)

<sup>29</sup> İkbal, *Rumuz-ı Bîhodî: Benlikten Geçmenin Remizleri*, 38. (Çevirenin notu)

<sup>30</sup> İkbal, *Rumuz-ı Bîhodî: Benlikten Geçmenin Remizleri*, 38. (Çevirenin notu)

<sup>31</sup> İkbal, *Rumuz-ı Bîhodî: Benlikten Geçmenin Remizleri*, 52. (Çevirenin notu)

<sup>32</sup> İkbal, *Rumuz-ı Bîhodî: Benlikten Geçmenin Remizleri*, 53. (Çevirenin notu)

<sup>33</sup> İkbal, *Rumuz-ı Bîhodî: Benlikten Geçmenin Remizleri*, 56. (Çevirenin notu)

olduğu için İkbâl'in bütün şiirine yayılmadı. Başka bir deyişle İkbâl, hayatını ve şiirini genel anlamda Doğu halklarına, özel anlamda ise İslâm ümmetine adadı. İslami yazar tabii ki İslâm ümmeti ile ilgili meselelerle alakadar olmalıdır. Ancak kendini Müslümanlarla sınırlandırıp insanlığın diğer milletlerini ve kavimlerini yok saymamalıdır. İslâm'ı kendine rehber edinmeli ve onun elçisinin izinden gitmelidir. Edebiyatını tüm insanlara, Müslümanlara ve Müslüman olmayanlara hep birlikte yöneltmelidir. Böylece evrensel bir yazar olur ve edebiyatı da kelimenin gerçek manasıyla evrensel bir edebiyat olur.

## SONUÇ

Evrensellik teorisi, Âlemlerin Rabbinin okuma yazma bilmeyen Hz. Muhammed'e vahyettiği ve tüm insanlık için bir merhamet ve ikaz olan Kur'an-ı Kerim'den ilham alır. Kuran-ı Kerim, İslâm'ın özünü, insanların içinde Allah tarafından yaratılan doğal bir eğilim olarak yansıtır ve tüm yaratılanlara hitap eden evrensel mesajı dile getirir. Evrensellik teorisi, İslami edebiyatın yalnızca insan, yaşam ve evrene dair İslami algıdan değil, aynı zamanda Kuran'da, sünnette ve İslami estetikte örneklendirilen edebiyat kavramından da kaynak aldığını kabul eder.

Bu teori yalnızca yeni İslami edebiyat kavramını sunmaz, aynı zamanda yazmayı hakikat ve güzelliğe dayanan ulvî bir mesajı sunan kutsal bir meslek olarak çizer. Böyle bir yazma eylemi, insanlığın refahını amaçlar ve bu sebeple yazar hem bu hayatta hem de ahirette ödüllendirilir. Bu teori aynı zamanda edebiyatın, yazarın insanlığa hizmet ile görevlendirildiği için Allah'a şükretmesini gerektiren Allah'tan bir hediye olduğunu düşünür. Bu teori, edebiyatın temel fonksiyonunun insanın, hayatın, varoluşun ve evrenin özünü keşfetmek olduğunu altını çizer. İslami edebiyatın nihai mesajı, kaderini Allah'ın çizdiği yolda yaşaması için insana yardım etmektir. Evrensellik teorisi, İslami edebiyatın mesajının İslâm'la aynı olduğunu savunur, her ikisi de evrensel, kutsal ve kapsamlıdır.

Diğer İslami teorilerin aksine evrensellik teorisi, İslami edebiyatın kapsamını genişletir, Müslüman olmayan yazarların eserleri için iyi İslami düşünce ve fikirlerden oluşan bir oda açar. Aynı zamanda İslami yazarların ufuk ve akıllarını genişletir, onların kapsamlı düşüncelerini ve tüm mekân ve tüm zamanlardaki bütün insanlar için yazmalarını bekler. Bu teori, yazarın ne Batı'nın ne de Doğu'nun insanlarına mesaj vermesini sınırlandırır dolayısıyla yazarlar Batı'ya karşı Doğu'yu uyarmayacak ya da Doğu'ya karşı Batı'yı desteklemeyecektir. Tersine yazarlar onları birleştir-



meli ve hepsine bir millet olarak hitap etmelidirler; çünkü çatışma sesleri Doğu'yu Batı'dan nefret ettirir ve Batı'yı da Doğu'nun bilgeliğine ve edebiyatlarına dair sağırlaştırır.

Bu teori, yazarların standartlarını yükseltir ve diğer uluslararası yazarların arasında eşit olabilmelerini sağlayacak sanatsal yeteneklerini genişletir.

Özetle, bu teori İslami edebiyatın yayılmasında etkili olur, okuyucu sayısını artırır, konumunu yükseltir ve diğer edebiyatlardan etkilenen İslami yazarın hâlihazırdaki rolünü değiştirerek diğer edebiyatların yazarlarının onları aradığı ve eserlerine imrendiği, İslami yazarların daha etkili olduğu yeni bir rol kurar. Bu yolla İslami edebiyat; İslam'ın mesajını, değerini ve düşüncelerini tüm dünyaya yayabilir.

## KAYNAKÇA

- Ali, Abdullah Yusuf. *The Meaning of the Holy Qur'an*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2006.
- Beydebâ. *Kelile ve Dimne*. Çev. Said Aykut. İstanbul: Şule Yayınları, 2003.
- Beydebâ. *Fables of Pilpay: Revised Edition*. Cambridge: Riverside Press. 1872.
- Clery, Thomas. *The Wisdom of the Prophet: Sayings of Muhammad*. Baston: Shambhala Publications, 2001.
- Erul, Bünyamin. "Veda Hutbesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 30 Ağustos 2019. <https://islamansiklopedisi.org.tr/veda-hutbesi>
- Ghalib, Mustafa. *Jalaluddin Al-Rumi*. Cairo: 'Azid-Din Press, 1982.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Goethe: Selected Verse*. Ed. David Luke. Middlesex: Penguin Classic, 1987.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Doğu Batı Divanı*. Çev. Bayram Yılmaz. B.y.: İyi Adam Yayınları. 2000. <https://yadi.sk/i/jN2jnYI43GYRai>
- Hilal, Muhammad Ghunaimi. *Al-Adab Al-Muqarn*. Beirut: Dar Al-Audah, 1987.
- İbnü'l-Mukaffa', Abdullah. *Kilailah wa Dimnah*. Cairo: Dar Miser Lil Tiba'ah, 1977.
- İkbal, Muhammed. *Rumuz-i Bekhudi*. Çev. A. R. Tarik. Lahore: Islamic Book Service, 1977.
- İkbal, Muhammed. *Asrar-i Khudi*. Çev. A. R. Tarik. Lahore: Islamic Book Service, 1977.
- İkbal, Muhammed. *The Rod of Moses: Versified English Translation of Iqbal's Zarb-i Kalim*. Çev. Sayed Akbar Ali Shah. Lahore: İkbal Academy, 1983.
- İkbal, Muhammed. *Esrar-ı Hodi: Benliğin Sırları*. Çev. Ali Nihad Tarlan. B.y.: Yenilik Basımevi. 1958. <https://archive.org/details/Esrar-HodBenliinSrlarRumuz-uBhodBenlikdenGemeninRemizleri-kbalAliNihadTarlan>
- İkbal, Muhammed. *Rumuz-ı Bîhodî: Benlikten Geçmenin Remizleri*. Çev. Ali Nihad Tarlan. B.y.: Yenilik Basımevi. 1958. <https://archive.org/details/Esrar-HodBenliinSrlarRumuz-uBhodBenlikdenGemeninRemizleri-kbalAliNihadTarlan>
- İkbal, Muhammed. *Musa Vuruşu & Hicaz Armağanı*. Çev. Celal Soydan. İstanbul: Hece Yayınları. 2013.

- Marican, Y. Manssoor. *Sayings of the Prophet*. Kuala Lumpur: Orina Consultancy. ts. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Erişim: 30 Ağustos 2019. <https://kuran.diyamet.gov.tr/mushaf>
- Mevlana. *Mesnevi*. Çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları. 1990.
- Nadavi, Abul Hassan. *Rawa' Iqbal*. Damascus: Darul Fikr, 1970.
- Na'imah, Mikhael. *Sab'un*. Beirut: Darul 'ilm Lil Malaiin, 1979.
- Nevevî, Muhyiddin Ebu Zekeriya Yahya b. Şeref. *Riyazü's-salîhîn*. Çev. M. Emin Özafşar, Bünyamin Erul. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013.
- Osman, Rahmah BT Ahmad v.dğr. *Al-Islam Wal Adab Al-Malayui: Tahlil Lil Niqashat Fi Malaysia*. Kuala Lumpur: IIUM Press, 2008.
- Rumi, Jallaluddin. *The Rumi Collection*. Ed. Kabir Heleminski. Baston: Shambhala Publications, 2000.
- Sarı, Mevlüt. *El-Mevârid: Arapça Türkçe Lügât*, İstanbul: Bahar Yayınları. 1980.
- Şefik Can. *Hz Mevlâna'nın Rubaileri*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları. 1991.
- Sartre, E, Jean Paul. *Edebiyat Nedir?* Çev. Bertan Onaran. İstanbul: Can Yayınları. 2005.
- Tagore, Rabindranath. *Gitanjali*. New Delhi: Rupa & Co., 2002.
- Tagore, Rabindranath. *Gitanjali*. Çev. Bülent Ecevit. Ankara: y.y., 2011.
- Uçar, Ash. *1950ler Türkiye'sinde Edebiyat Dergiciliği: Poetikalar ve Politikalar*. Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, 2007. <http://www.thesis.bilkent.edu.tr/0003306.pdf>

**Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği  
-Azîmâbâdî'nin (ö. 1911) Avnu'l-Ma'bûd Adlı Eseri-,  
yazar Nurullah Agitoğlu  
(1. Baskı, Ankara: Gece Kitaplığı, 2018)**

*Commentary Tradition in the School of Ahl al-Hadith in India  
-Azîmâbâdî'nin (d. 1911) Avnu'l-Ma'bûd's work- by Nurullah Agitoğlu  
(1st Edition, Ankara: Gece Kitaplığı, 2018)*

**Değerlendiren/Reviwed by  
Abdulvasıf ERASLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor Dr, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of  
Hadith

Şırnak, Turkey

abdulvasiferaslan@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5061-1112>

## Makale Bilgisi / Article Information

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

**Geliş Tarihi / Received:** 27 Ağustos / August 2019

**Kabul Tarihi / Accepted:** 14 Ekim / October 2019

**Yayın Tarihi / Published:** 15 Aralık / December 2019

**Cilt / Volume:** 10 Sayı / Issue: 23 Sayfa / Pages: 844-851

**Atıf / Cite as:** Eraslan, Abdulvasıf. "Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği -Azîmâbâdî'nin (ö. 1911) Avnu'l-Ma'bûd Adlı Eseri-, yazar Nurullah Agitoğlu (1. Baskı, Ankara: Gece Kitaplığı, 2018) [Commentary Tradition in the School of Ahl al-Hadith in India -Azîmâbâdî'nin (d. 1911) Avnu'l-Ma'bûd's work- by Nurullah Agitoğlu (1st Edition, Ankara: Gece Kitaplığı, 2018)]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 844-851.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.612120>

**Copyright** © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

Peygamber mirası olan hadis ve sünnetin doğru bir şekilde anlaşılmasına yönelik çabalar sahabeyle başlamış sonraki dönemlerde artarak devam etmiştir. İlk etapta bireysel soru ve cevaplar şeklinde tezahür eden bu çabalar, tedvin ve tasnif döneminden sonra şerh vb. faaliyetler olarak kendini göstermiştir. Müstakil hadis eserlerine yönelik şerh çalışmalarının ilk ürünü hicri IV. asır itibariyle vücuda getirilmiş, sonraki asırlarda bu türden eserlerin sayısı artarak devam etmiştir. Hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik ortaya çıkan bu eserlerden biri de yakın bir dönemde (XIX. yüzyılda) Hind bölgesinde Ebû Dâvûd'un *Sünen'i* üzerine Azîmâbâdî (ö. 1911) tarafından yazılan *Avnu'l-Ma'bûd* adlı şerhtir. Bu şerhin tanınması ve tanıtılması Hind bölgesinde hadis ilmine yönelik çalışmalara da ışık tutacaktır. Nurullah Agitoğlu tarafından yazılan *Hindistan Ehl-i Hadis Ekolünde Şerh Geleneği -Azîmâbâdî'nin* (ö. 1911) *Avnu'l-Ma'bûd Adlı Eseri* adlı çalışma, bu yönde sarfedilmiş çabanın bir ürünüdür. Geniş çerçevede şerh geleneği dar çerçevede ise Azîmâbâdî'nin *Avnu'l-Ma'bûd* adlı eserinin tanınması adına bu çalışma önem arz etmektedir.

Eser, bir giriş ve üç bölümden meydana gelmekte ve toplam 171 sayfadan oluşmaktadır. Giriş kısmında hadislerin anlaşılması, yorumlanması, hadis şerhlerinin bu görevi ifâ etmedeki rolü ve 19. asırda Hind bölgesinin bu alana katkısından özetle söz eden müellif, çalışma esnasında gerek ilk dönem ve son dönem Arapça eserler gerekse Türkçe yazılmış çağdaş çalışmalara yer vermiştir.

Birinci bölüm, Azîmâbâdî'nin yaşadığı Hind bölgesinin Müslümanlaşması hakkındaki özet tarihi bilgiyle başlamaktadır. Ardından Hz. Ali döneminde başlayan ve Gaznelilerle yaygınlık kazanan ticari ve siyasi seferlerin bölge halkının Müslüman olmasındaki etkisine değinilmektedir. Ayrıca her iki kültür arasındaki benzerliklerin bu süreçteki etkisine değinilmiştir. Hz. Ömer döneminde sahabe vasıtasıyla Peygamber mirası olan hadisler, bu bölgeye taşınmıştır. Bu süreçte özellikle tüccarların aktif rol üstlendiği vurgulanmıştır. Sahabe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn döneminden itibaren buralarda camiler inşa edilmiş ve eğitim öğretim faaliyeti kapsamında Kur'ân ve sünnetin yayılmasına zemin hazırlanmıştır. Ömer b. Abdulaziz gibi halifelerin adil yönetiminin yanında Gaznelilerin ilme önem verme-

si ve medreseler inşa etmesi bölge halkının İslamiyeti benimsemesini hızlandırmıştır. Sonraki süreçte bölgeye hakim olan sultanların Hanefî mezhebini benimsemesi, bu mezhebin bölgede yayılmasına etki etmiştir. Ayrıca tarikatların İslam'ı yaymadaki etkisi de göz ardı edilmemiştir.

Bölge XV. yüzyıl sonları itibariyle Protekizlilerin yoğun Hristiyanlaştırma politikasına maruz kalmış, XVII. yüzyıldan itibaren de Hollandalı ve İngiliz tüccarlar bu bölgeye ilgi duymuştur. Burada kurulan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi çeşitli ticaret merkezleri oluşturarak bir sonraki yüzyılda ülkenin siyasi ve idari yönetiminde söz hakkına sahip olmuştur. XIX. yüzyılda çeşitli imtiyazlara sahip olan bu şirket, bölgedeki pek çok bölgeyi hakimiyetine almıştır. Bu şirket bir taraftan misyonerlik faaliyeti yürütürken diğer taraftan da batı tarzı yeni eğitim kurumları açmış ve medreselerin gelir kaynaklarını ele geçirmiştir. XX. yüzyılda Müslümanlarla Hinduların birleşip bağımsızlık adına ayaklanmasıyla İngilizler burayı terk etmek zorunda kalmıştır. Böylece Hind yarımadası Pakistan ve Hindistan şeklinde ikiye ayrılmıştır.

Müellif çalışmasında bölgenin siyasi durumunu aktardığımız minvalde özetledikten sonra bölgedeki hadis faaliyetlerine ve burada teşekkül eden ekollere yer vermiştir. Muhammed b. Kasım es-Sakâfî (ö. 96/715) ile birlikte bölgedeki hadis faaliyetleri yaygınlaşmıştır. Gerek bölgeye gelen muhaddisler gerekse burada yetişen alimler, rivayet ve ilmi açıdan hadise katkıda bulunmuştur. Bu bölgede İmam Hasan Sağânî (ö. 650/1250), Ali el-Muttakî el-Hindî (ö. 975/1567), Allâme Tahîr Patrî (ö. 986/1578), Şeyh Abdulhâk Dehlevî (ö. 1052/1642) ve Şah Veliyullah (ö. 1176/1762) gibi alimler ön plana çıkmaktadır.

Bölgede medreseler vasıtasıyla hadis eğitimi verilirken öte yandan Doğu şirketinin imkanları kullanılarak Sprenger, Muir gibi oryantalistler tarafından da batı tarzı alternatif eğitim kurumlarında Ehl-i Sünnet'e muhalif düşünceler yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır.

Hind bölgesinde hadis ilminin gelişmesine Ali el-Muttakî el-Hindî öncülük etmiş, Şah Veliyullah'ın hadis öğretimine ve sünnetin hayata geçirilmesine yönelik çalışmalarıyla bu alanda bir çığır

açılmıştır. Böylece bölgede hadis ilmine yönelik çalışmalar bir ekol haline gelmiş, Daru'l-hadisler kurulmuş ve hadisle amel eden bir kitle meydana gelmiştir. Bu gayretlerin neticesinde *Kenzu'l-Ummâl*, *Mecmau Bihâri'l-Enhâr*, *Avnu'l-Ma'bûd*, *Bezlu'l-Mechûd*, *Tühfetü'l-Ehvezî Fethu'l-Mülhim*, *Evcezu'l-Mesâlik Feyzu'l-Barî* gibi eserlerden oluşan hadis literatürü meydana getirilmiştir. Günümüze kadar hadis kitapları senedleriyle okutulmaya devam etmekte ve hadis icazetleri verilmektedir.

Müellif, beşinci asırdan günümüze kadar bölgede hadis ilmiyle alakalı meydana gelen gelişmeleri kronolojik sıralamaya riayet ederek ele almış, Şah Veliyullah'ın faaliyetlerini tafsilatlandırarak süreci *Avnu'l-Ma'bûd*'un yazarı olan Azîmâbâdî'ye kadar getirmiştir. Bu süreçte bölgede yaşayan ve hadis ilmiyle ilgili çalışmalar yapan alimler zikredilmiştir.

Akabinde Ehl-i Kur'ân ekolünü ele alan Agitoğlu, bunların tarihsel sürecini özetlemiş ve Hind alt kıtasındaki öncülerini hakkında bilgi vermiştir. Bu ekol, kurucusu Seyyid Ahmed Han (ö. 1315/1898) olup 1902 yılında Abdullah Çekrâlevî tarafından Lahor'da Ehl-i Kur'ân ismiyle fiilen kurulmuştur. Seyyid Ahmed Han'ın hayatı ve İngilizlerle olan münasebetine kısaca yer veren müellif "Ehlü'z-Zikr ve'l-Kur'ân" adıyla tanınan bu ekolün mensuplarının Hind bölgesinde 'neyçirî', 'çekrâlevî', 'pervizî', 'Münkirin-i Hadis' isimleriyle anıldığını aktarmaktadır. (s. 36)

İngiliz destekli art niyetli olan bu hareket, XVII. yüzyıldan itibaren Sir William Muir, Aloys Sprenger, Josef Horovitz gibi eğitim, bilim ve siyaset adamları tarafından desteklenmiştir. Bunun yanında Seyyid Ahmed Han, Çerağ Ali, Muhsinu'l-Mülk ve Seyyid Emir Ali kişiler de sünnet karşıtı söylemlerini hem yapmış oldukları yayınlarda hem de eğitim verdikleri kurumlarda yaymaya çalışmışlardır. Bunların öncülük ettiği eleştirel yaklaşım, sünnet ve hadisleri tümüyle inkar etme özelliğine sahiptir. Müellif, bu hareketin İslam coğrafyasının diğer bölgelerindeki yansımalarına temas ederek günümüze kadar geldiğini de sözlerine katmıştır. Bunun yanında bu ekolün sahip olduğu düşünceler özet bir şekilde aktarılmış, özellikle de hadis ve sünnet ile alakalı görüşlerine ağırlık verilmiştir.

Ehl-i Kur'ân ekolünü özetleyen Agitoğlu, akabinde Ehl-i Hadis ekolünü ele almış, bu kavramın tarihsel süreci hakkında bilgi vermiştir. Sahabe devrinden itibaren bu kavramın kullanıldığına dikkatleri çeken müellif, bu dönemde bu kavramın, hadis eğitim ve öğrenimiyle uğraşan, ravilerin durumlarını bilen ve hadisle ilgili konularda uzmanlaşan kimseler için kullanıldığını ifade etmiştir. Zamanla bu kavramın hadise göre amel etmeye çalışan kimseler anlamı kazanmaya başladığını ve bunun ehl-i rey kavramının karşıtı anlamında ashâbü'l-hadis şeklinde kullanıldığını dile getirmektedir.

Ehl-i hadis ekolünün Hindistan'daki temsilcilerinden söz eden müellif, Azîmâbâdî'yi de bunların arasından zikretmiştir. Ehl-i hadis ekolünün görüşleri Tevhid, dört mezhebin reddedilerek doğrudan Kur'ân ve sünnete dayanarak icihat yapma, toplumda gayr-i İslamî adet ve geleneklerin kaldırılması şeklinde üç noktada toplanmıştır. Bu ekol de kendilerine has medreseler kurmuştur. Bu medreselerde hadis ilmine ve temel hadis kaynaklarına ağırlık verilmiştir. Ehl-i hadis ekolü eğitim ve öğretimin yanı sıra yayın hizmetleri de sunmuştur.

Müellif, bu iki ekolle birlikte "Hanefî Ekolü" şeklinde bir başlıkla bu bölgede varlık gösteren Diyobendiler ve Birelviler guplarına yer vermiştir. Geleneksel medrese eğitimini esas alan ve içe kapanmayı tercih eden bu guplar modernist yaklaşımlara ve İngilizlerle iş birliğine sıcak bakmamışlardır. Usûl ve furû konularında Ebû Hanife'yi taklit etmeyi vacip gören, zikir yapmayı tavsiye eden, şeyhlerin türbelerinden feyiz almayı uygun gören Diyobendî ekolü, Hz. Peygamber ve diğer velilere tevessülün caiz olduğu iddiasındadırlar. (s. 47)

Hadis ilimlerine hizmet eden Diyobendî medresesi 1866 yılında Muhammed Âbid Hüseyin (ö. 1912), Mevlana Zülfikar Ali ve Mevlana Fazlurrahman Osmanî tarafından kurulmuştur. Bu ekol halen aktif bir şekilde hizmetlerine devam etmektedir. Diyobendîler mezhepleri olan Hanefîliğe ters düşen hadis ve usûlünü kabul etmezler. Bunun yanında Şah Veliyullah'la taraftarlarınca sürdürülen temel hadis kaynaklarını okuma geleneğini medrese düzeyinde yaygın-



laştırmışlardır. Dâru'l-hadislerde *Miškâtu'l-Mesâbih*, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, *Kütüb-i Sitte*, *Şemâilu't-Tirmizî*, *Tahâvî* ve *Muvattâ'* gibi temel hadis eserleri okutulmaktadır.

Hanefi olan diğer grup Birelvî hareketi Ahmed Rıza Han (ö. 1340/1921) tarafından başlatılmıştır. Bu grup, Ehl-i Hadis ve Diyobendîlere bir tepki olarak ortaya çıkmış olup tasavvufi konularda aşırı bir uçta durmaktadır. Hz. Muhammed'in seçkinliğine vurgu yapan Ahmed Rıza Han, tasavvufi bir kavram olan nur-i Muhammedî'nin Allah'ın nurundan çıkarıldığını ve Vehhabilerin iddia ettiklerine göre bunun tevhide aykırı olmadığına vurgu yapar. Ona göre Hz. Peygamber bizzat nur olduğundan gölgesi yoktur ve her yerde hazır ve nazırdır. (s. 50)

Bu ekolde duygu ve sevgi ön plandadır. Bu grup daha çok kırsal kesimde okuma yazma bilmeyenler arasında kabul görmüştür. Agitoğlu, bu hareketin kurucusunun hayatını, eğitim durumunu, tarikatla olan münasebetini yetiştirdiği ortamın siyasi durumunu, Diyobendîlerle aralarındaki farklı görüşleri ve aralarındaki münasebeti aktardıktan sonra bunların hadis ile ilgi görüşlerine yer vermiştir. Tasavvufi bir anlayışa sahip olan bu hareket, ameli konularda Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlıdır. Zayıf ve uydurma rivayetleri dahi itikadi konularda kullanan bu grup, Ahmed Rıza Han'ın görüşlerine sadık kalmışlardır.

Agitoğlu, ön plana çıkan ekol ve gruplara yer verdikten sonra bölgede varlık gösteren diğer bazı ekol ve önemli kişilere de yer vermiştir. Leknevî (ö. 1925), Muhammed İkbâl (ö. 1938), Fazlurrahman (ö. 1988), Mevdûdî (ö. 1979), Kâdîyânîlik gibi isimler bunlardandır.

Çalışmanın ikinci bölümünde hadis şerhçiliği ve Azîmâbâdî'nin *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* konuları üzerinde duran müellif, bölümü hadis şerhçiliği, bunu doğuran etkenler, hadisin anlaşılmasında Arap dilinin etkisi, tarihi süreç içerisinde anlama ve yorumlamaya olan ihtiyaç gibi konular ile şekillendirmiştir.. Şerh geleneği aslında hadisleri anlama ve yorumlamanın bir parçasıdır. Şerhin ilk örnekleri Peygamber döneminde sahabenin Hz. Peygamber'e sorduğu sorular çerçevesinde kendisini göstermektedir. Tedvin ve tasnif de hadis şerhçiliğine bir zemin oluşturmuştur.

Şerh kavramının kapsamına eğilen müellif, şerh işlemindeki gayenin hadisin şekil ve içerik açısından kapalı yönlerinin izahı olduğunu ifade etmiştir. Bunun içerisine Arap dilinin incelikleri, sebeb-i vürûd, hadislerde görülen ihtilaflar, garip kelimeler, farklı tariklerin varlığı, sened ve metin tenkid kriterleri, fıkhi ve ahlaki boyut vb. konular girmektedir. Müellif, ilk dönem (hicri dördüncü asır) müstakil şerh örneklerine yer verdikten sonra şerh usûl ve uslûbu hakkında bilgi vermiştir. *Kütüb-i Sitte* üzerinde yapılan şerhlerin çoğunluğu yedinci, sekizinci, dokuzuncu kısmen de onuncu dönemde yazılmıştır. Müellif bu eserlerin ortaya çıktığı dönemin ortam ve şartlarını ve şarihin içerisinde bulunduğu sosyal ve psikolojik durumu görmezden gelmemiştir. Bu bağlamda özellik bakımından şerhler birbirinden farklı olmuştur. Örneğin kimi şerhlerde fıkhi boyut, kimisinde isnad ve rical değerlendirmesi kimisinde de tasavvufi bakış açısı ve zengin içerik ön plana çıkmaktadır. Müellif farklı dönemlerde ön plana çıkan şerhlerin özelliklerini kısaca özetlemiş, günümüzde bu hususta takınılması gereken tavra değinmiştir.

Azîmâbâdî'nin hayatı ve eserleri hakkında özet bilgi sunan Agitoğlu, Ebû Dâvûd ve *Sünen'*ini tanıtmakla çalışmasını sördürmüş, akabinde *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* adlı eseri tanıtmıştır. Tarihsel süreç içerisinde Ebû Dâvûd'un *Süneni* üzerine yapılmış şerhler hakkında bilgi verildikten sonra Azîmâbâdî'nin şerh esnasında yararlandığı hadis şarihleri, mezhep alimleri, mezhep isimleri ve Hind bölgesinde yaşamış alimler tablo halinde okuyucuya sunulmuştur.

Azîmâbâdî'nin şerh metodu kavramları açıklama, kapalı kelimeleri izah, ravi isimlerinin okunuşu hakkında bilgi verme, bazı isimleri açıklama, alimlerin görüşlerini referans gösterme, farklı görüşler arasında tercihte bulunma, fıkhi hadislerden hüküm çıkarma, kelami konularda ehl-i hadis çizgisinde bir yaklaşım ortaya koyma, bab başlığıyla hadisler arasındaki münasebeti açıklama, metinlerin dil ve dil bilgisi açısından tahlil etme şeklinde özetlenebilir. *Avnu'l-Ma'bûd*'un diğer şerhler arasındaki yerine değinen Agitoğlu, bu şerhle ilgili eleştirileri aktarmış kendisi de şerhin güçlü ve zayıf gördüğü noktaları hakkında bir değerlendirmeye yer vermiştir.

Müellif, çalışmasının üçüncü bölümünde Azîmâbâdî'nin *Avnu'l-Ma'bûd* adlı şerhinden seçtiği örnek kısımlar ve bunun değerlendirilmesine yer vermiştir. Seçilen bu örneklerin, şarihin eserinde ortaya koyduğu metodu en iyi ortaya koyan cinsten olması ayrıca önem arz etmektedir. Kitâbu't-tahâre, kitâbu'l-cihâd, kitâbu's-sünne, kitâbu'l-edeb seçilen bu örneklerden bir kaçıdır.

Çalışmasına kuşatıcı bir sonuç yazan müellif, konuların özünü aktarmanın yanında kişisel değerlendirmelere ve bilimsel sonuçlara yer vermiştir. Geniş bir kaynak yelpazesine sahip eserde müellifin Pakistan ziyareti esnasında çektiği fotoğrafların ilave edilmesi de ihmal edilmemiştir.

## YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

**Yayıncı** – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Şırnak/Türkiye) tarafından yayımlanır.

**Kapsam** – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

**Yayın Sıklığı** – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (15 Haziran ve 15 Aralık) olarak yalnızca elektronik ortamda (çevrimiçi) yayımlanan çift taraflı kör hakemli bir dergidir.

**Makale Değerlendirme Süreci** – Dergimize gönderilen yazılar, önce Dergi Yayın Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir (çeviri makaleler için en az bir hakem). Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

**Yayın Dili** – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir. Makaleler, Türkçe ve İngilizce başlık, öz (150-250 kelime arası), anahtar kelimeler (5-8 kavram) ve İSNAD atfı stilinde hazırlanan kaynakçayı içerir.

**Atıf ve Referans Sistemi** – Dergimiz makale yazım kuralı olarak (dipnot ve kaynak gösterme biçimi, başlıklar, öz/abstract, anahtar kelimeler/keywords, kısaltmalar vb.) İSNAD-dipnotlu atıf sistemini (www.isnad-sistemi.org) esas almaktadır. Dergimize gönderilecek makalelerin bu formata uygun biçimde hazırlanıp gönderilmesi gerekmektedir. İSNAD atıf sistemine uygun olmayan makaleler değerlendirmeye alınmamaktadır.

**İntihal Tespit Politikası** – İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Benzerlik oranı %15'ten yüksek olan yazılar kabul edilmemektedir.

**Açık Erişim Politikası** – Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücret-

siz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakđ ilkesini benimseyerek içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

**Arşivlenme** – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere, uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

**Yayın ve Değerlendirme Ücreti** – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

**Telif Hakkı** – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Editörlüğüne devredilmiş sayılır.

**Makale Kabul** – Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek yazıların; ilgili alanda bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olması şartı aranır. Makalelerin Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanabilmesi için daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Bir sayıda aynı yazara ait en fazla iki çalışma (farklı yayın türlerinden olmak kaydıyla) yayımlanabilmektedir.

**Sayfa Düzeni** – Yazı dosyasına sayfa numarası eklenmemeli, üst bilgi ve alt bilgi konulmamalı, herhangi bir tasarım uygulanmamalıdır. Aşağıda belirtilen biçimsel özelliklere göre düzenlenen makaleler 30 sayfayı aşmamalıdır.

Kağıt Boyutu:	A4 Dikey
Sayfa Kenar Boşlukları:	2,5 cm (Her yönden)
Yazı Tipi/Karakteri:	Palatino Linotype
Yazı Puntosu (Metin):	11
Yazı Puntosu (Dipnot):	9
Paragraf Aralığı (Metin):	Önce 6 nk – Sonra 6 nk
Paragraf Aralığı (Dipnot):	Önce 0 nk – Sonra 0 nk
Satır Aralığı (Metin):	1,5
Satır Aralığı (Dipnot):	Tek
Paragraf Girintisi (Metin):	İlk satır – 1,25 cm
Paragraf Girintisi (Kaynakça):	Asılı – 1,25 cm