

Yakın Doğu Üniversitesi
İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi
The Journal of Near East University
Islamic Research Center

Yıl 8, Cilt 8, Sayı 2, Aralık 2022



Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi
The Journal of Near East University Islamic Research Center

p-ISSN: 2148-922X / e-ISSN: 2687-4148

Yakın Doğu Üniversitesi Adına Sahibi

Owner on Behalf of Near East University

Doç. Dr. Murat TÜZÜNKAN

Onursal Editör / Honorary Editor

Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Baş Editör / Editor in Chief

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Editörler / Editors

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

Doç. Dr. Ahmet Koç

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Prof. Dr. İbrahim Çapak

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

Doç. Dr. Ahmet Koç

Doç. Dr. Ümit Horozcu

Alan Editörleri / Field Editors

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Prof. Dr. Şevket Kotan

Prof. Dr. Hakan Olgun

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

Doç. Dr. Ahmet Koç

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

Doç. Dr. Mustafa Kelebek

Doç. Dr. Adem Arıkan

Doç. Dr. Fikret Soyak

Dr. İdris Söylemez

Dr. Süleyman Kablan

Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

Dil Editörleri / Language Editors

İngilizce: Dr. Serkan Uçan

Arapça: Dr. Süleyman Kablan

Yazım Editörleri / Spelling Editors

Emre İlbars*

(*Makale gönderdiği için bu sayıda pasif)

Meryem Sezgin

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)

Prof. Dr. Mümtaz Ali

(International Islamic University, MALEZYA)

Prof. Dr. Muhammed Babaammi

(Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)

Prof. Dr. İsmail Bardhi

(Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)

Prof. Dr. İbrahim Çapak

(Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Şenol Bektaş

(Yakın Doğu Üniversitesi, KKTC)

Prof. Dr. İlyas Çelebi

(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Şinasi Gündüz

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Enis Hurşit

(Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)

Prof. Dr. Ali Karadağı

(Katar Üniversitesi, KATAR)

Prof. Dr. Raşit Küçük

(İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar

(Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Ömer Özsoy

(Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)

Prof. Dr. Burhanettin Tatar

(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz

(Sebahattin Zaim Üniversitesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Hakan Olgun

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Ümit

(Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci

(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)

Doç. Dr. Muhammed Reyyan

(Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)

Dr. Recep Duran

(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE)

Yönetim Yeri / Head Office

Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İletişim / Contact

Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC

+90 392 223 64 64 (5472); ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Baskı / Printing

Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Aralık 2022

DİZİNLENME BİLGİLERİ

ABSTRACTING AND INDEXING



DergiPark
AKADEMİK



Google
Scholar



İLAHİYAT ATIF DİZİNİ



ASOS
indeks



CiteFactor
Academic Scientific Journals



İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Doç. Dr. Yusuf Suiçmez

Meķāşıdu's-şerī'a Düşüncesinin Hadis Tenkidi ve Yorumuna Etkileri.....109

Ar. Gör. Abdullah Denizhan

Wissenschaftslehre'nin Diyalektik Momentleri.....133

Öğr. Gör. Veysi Turun

Muhtâr es-Sakafî Hareketinde Kabile Örgüsü ve Mevâlînin Rolü.....149

Dr. Kazim Yusufoğlu

Fıkıh Usûlünde İlet Hüküm İlişkisi.....167

Dr. Ahmet Yalçın

Türkiye'de Etkili Selefî Bir Şahıs: Ziyaeddin el-Kudsi ve Hakka Davet Cemaati.....182

Dr. Ahmet Vural – Arş. Gör. Hicret Karaduman

Fütüvvete Dair Teliflerin Bir Süreği Olarak Ali Hemedânî'nin Risâle-i Fütüvvetiyye'sine Dair Bazı Mülâhazalar.....201

Doç. Dr. Temel Kacır

Bir İçtihat Yöntemi Olarak Tahkîkü'l-menât.....213

Öğr. Gör. Emre İlbars

Muhammed Reşid Rıza'nın el-Vahyu'l-Muhammedî Eseri Bağlamında Peygamber Tasavvuru ve Islah Düşüncelerinin Değerlendirilmesi.....231

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Aralık / December | 2022/8/2

MEKÂŞİDU'Ş-ŞERİ'A DÜŞÜNCESİNİN HADİS TENKİDİ VE YORUMUNA ETKİLERİ

The Effects of Meḳāşidu's-sharī'a Thought on Hadith Criticism and Interpretation

YUSUF SUIÇMEZ

Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı, Lefkoşa, KKTC
Assoc. Prof., Near East University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Lefkoşa, TRNC

ysuicmez@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-8967-9766

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 05.09.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 07.11.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

Atıf | Cite as

Suiçmez, Yusuf. "Meḳāşidu'ş-şerī'a Düşüncesinin Hadis Tenkidi ve Yorumuna Etkileri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 109-132.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.01>

Suiçmez, Yusuf. "The Effects of Meḳāşidu's-sharī'a Thought on Hadith Criticism and Interpretation". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 8/2 (December 2022), 109-132.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.01>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Meķāşıdu's-şerī'a Düşüncesinin Hadis Tenkidi ve Yorumuna Etkileri

Öz

Bu çalışmamızda çağımızda ilahiyat alanında tekrar ilgi görmeye başlayan meķāşıdu's-şerī'a düşüncesinin İslam dininin ikinci temel kaynağı olan hadisler üzerindeki etkisini araştırdık. Konunun Hadis Usul'ünün yanısıra, fıkıh, kelam ve felsefe ile de bağlantılı olması sebebiyle çalışmamın sınırlılıklarını dikkate alarak Hadis Usulü ile birlikte, fıkıh, kelam ve felsefeye dayanan yönlerini, makalenin amaç ve sınırlılıklarını dikkate alarak konumuz ile alakalı olduğu ölçüde inceledik. Çalışmamızda meķāşid düşüncesinin farklı rivayetlerin tenkit ve yorumunda kullanıldığı bazı örnekleri incelerken, seçtiğimiz örneklerin farklı etkileri gösterebilecek nitelikte olmasına dikkate ettik. Çalışmamızın sınırlılıkları sebebiyle özellikle tüm şeriatların ortak değerleri olarak kabul edilen eđ-đaruriyyātu'l-ħamse olarak ifade edilen evrensel kaidelerin rivayetler üzerindeki etkilerine yoğunlaştık. Bu kaidelerden birisi olan "ırzın korunması" kaidesinin bağımsız bir ilke olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusundaki ihtilaf sebebiyle ırzın korunması ilkesini ayrı bir başlık altında inceledik. Çevre ve tabiat ile ilgili günümüz şartlarından doğan bazı genel sorunları da dikkate alarak çevre ve tabiatın korunması kaidesini de yedinci bir kaide olarak eklemeyi uygun gördük ve bu kaide ile ilgili de bazı örnekleri değerlendirdik. Bu evrensel kaidelere bakıldığında insanlığın ortak değer ve ihtiyaçlarını içerdikleri görülmektedir. Bu özellikleri sebebiyle çağımızda devlet anayasa ve yasaları ile de koruma altına alınmaya çalışılan bu değer ve ihtiyaçlar ayrıca uluslararası metin ve antlaşmaların da ayrılmaz parçaları haline geldiler. Bundan dolayı da özelden hadislerin tenkit ve yorumunda genel de ilahiyat çalışmalarında bu kaidelerin dikkate alınması durumunda, bu kaidelere uygun düşen tenkit ve değerlendirmeler hem inanç hem de ulusal ve uluslararası hukuk açısından meşruiyet sorunu ile karşılaşmadan kabul görebilecektir. Yaptığımız incelemede esas itibari ile bu evrensel kaideler ile alakalı olabilecek her rivayetin bu genel geçer kaidelere uygunluk bakımında incelenmesi gerektiği kanaatine varmış olmamıza rağmen, geçmiş dönemlerdeki şartlar ve ihtiyaçlar böyle geniş bir uygulamayı gerektirmemiştir. Bundan dolayı da bu tür örnekler sınırlı sayıda kalmıştır. Bu kaidelere aykırı olarak görülen bazı rivayetler batıl olarak nitelenmiş olmasına rağmen, meķāşid konusu hadis usulü içerisinde müstakil bir konu olarak ele alınmamıştır. Ayrıca bu kaidelere aykırı rivayetler batıl olarak nitelenmiş olmasına rağmen zayıf hadis ile ilgili terimler içerisinde batıl hadise özel bir yer verilmemiştir. Ancak çağımızdaki hadis çalışmalarında ortaya çıkan bazı yorum problemlerinin yanısıra yeni sosyal ve siyasi şartlar, bu tür ilkelerin hadis yorumculuğunda ortaya çıkan bazı ihtilaf ve sorunlarının çözümü için daha geniş ve etkili olarak kullanılmalarını gerekli hale getirmiştir. Bundan dolayı da çalışmamızın sonunda hadis çalışmalarında bu kaidelerden nasıl yararlanılabileceğine dair usulü de belirledik. Çalışma, ulemanın meķāşıdu's-şerī'aya yaklaşımlarını tanıtmanın yanısıra günümüz hadis çalışmalarında daha etkili kullanılmalarına yardımcı olabilecek örnekler de içermektedir. Çalışmada istikra ve karşılaştırma metodları kullanılmıştır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Meķāşıdu's-şerī'a, Zaruri Evrensel Değerler, Fıtrat, Hadis Yorumu.

The Effects of Meķāşıdu's-sharī'a Thought on Hadith Criticism and Interpretation

Abstract

In this study, we investigated the effect of meķāşıdu's-sharī'a thought, which has become interested again in the field of theology in our age, on the hadiths, which are the second main source of Islamic belief. Since the subject is related to fiqh, kalam and philosophy as well as the methodology of hadith, we have examined the aspects based on fiqh, kalam and philosophy together with the Hadith methodology to the extent that it is relevant to our subject, taking into account the purpose and limitations of the article. In our study, while examining some examples in which the idea of meķāşid was used in the criticism and interpretation of different narrations, we considered that the examples we chose were of a nature that could show different effects of meķāşid on hadiths. Due to the limitations of our work, we have focused on the effects on the narrations of universal precepts expressed as eđ-đaruriyyātu'l-ħamse (five essentials), which are accepted as common values of all true religions' laws. Due to the dispute over whether one of these rules, the "protection of human dignity" rule, can be considered as an independent principle, we examined the principle of protection of human dignity under a separate heading. Considering some problems arising from today's conditions related to the environment and nature, we have seen fit to add the protection of environment as a seventh rule and we have evaluated some examples related to this rule. When these universal principles are examined, it is seen that they have the common values and needs of humanity. Due to these features, these values and needs, which are tried to be protected by the state constitutions and laws in our age, have also become inseparable parts of international texts and treaties. Therefore, if these rules are taken into consideration in the criticism and interpretation of the hadiths and in the theological studies in general, the criticisms and evaluations that follow these rules will be accepted without facing the problem of

legitimacy in terms of both faith and national and international law. Although we have concluded that every narration that may be related to these universal precepts should be examined by these generally accepted rules, since the conditions and needs of the past periods have not required such a wide application. Therefore, such examples have remained in limited numbers. Although some narrations that are seen as contrary to these rules have been described as superstitious, the subject of mekâşid has not been treated as a separate subject within the hadith procedure. In addition, although the narrations contrary to these rules were described as superstitious, superstitious hadiths were not given a special place in the terms related to weak hadith. However, in addition to some of the problems of interpretation that have arisen in the hadith studies of our time, new social and political conditions have made it necessary to use such principles more broadly and effectively to solve some of the disputes and problems that arise in hadith interpretation. Therefore, at the end of our study, we have determined the procedure for how these rules can be used in hadith studies. In addition to introducing the ulama's approaches to mekâşıdu's-sharî'a, the study also includes examples that can help them to be used more effectively in today's hadith studies. Induction and comparison methods were used in the study.

Keywords: Hadith, Mekâşıdu's-sharî'a, Essential Universal Values, Nature, Interpretation of Hadith.

Giriş

Mekâşıdu's-şerî'a düşüncesi dinin anlaşılması ve yorumunda istikra yolu ile ulaşılan bazı genel kaideleri esas alan bir yaklaşımı ifade eder. Bu yaklaşım, tüm insanların fitri olan ortak değerlere sahip olduğu düşüncesine dayanır.¹ Mekâşıdu's-şerî'a'nın farklı tanımları yapılmış olmasına rağmen², tanımlarının genelinde maslahatın korunması ve zararların def'i esas alınmıştır.³ Fıkıh literatürünü oluşturan değişik eser türlerinde ve özellikle usul eserlerinde "mekâşıdu's-şerî'a, mekâşıdu's-şarî', mekâşıdu't-teşrî', el-mekâşıdu's-şer'iyye" gibi tamlamalarla ifade edilen mekâşid düşüncesi için çağdaş bazı çalışmalarda "ehdâfu's-şerî'a, rûhu's-şerî'a" gibi tabirler de kullanılmıştır. Modernleşme sonrası Müslüman ilahiyatçıların karşılaştığı sorunların aşılması yolunda atılacak önemli bir adım olarak İslâm hukukunun yeniden yapılandırılması meselesi gündeme geldiğinde ise mekâşid düşüncesi tekrar ilgi çekmeye başlamış ve Şâtıbî'nin el-Muvâfakât'ı yayımlanması ile yeni çalışmalara ilham kaynağı olmuştur.⁴ Bu çalışmamızda bu düşüncenin özellikle hadislerin kabulü ve yorumundaki etkilerini bazı örnekler üzerinden tespit ederek, bu konu ile ilgili yapılan çalışmalara katkı sağlamayı amaçladık. Bu konu her ne kadar ilgi görmeye başlamış ve de hadislerin kabulü ve yorumunda etkili olmuşsa da hadis usulü çalışmalarında müstakil bir konu olarak ele alınmamıştır. Bu durum klasik ve günümüz hadis usulü çalışmaları açısından bir eksiklik olarak gözükmektedir. Bu çalışmanın bir amacı da bu eksikliğin giderilmesine katkı sağlamaktır.

Mekâşıdu's-şerî'anın ilk tanımının Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr (ö. 1973) tarafından yapıldığı belirtilmiştir⁵; ancak İbn 'Âşûr'dan önce yaşamış olan Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1762) tarafından: "*Dinin esrarı ilmi, hakikati konusunu, özellikle amellerin sırlarını ve nüktelerini araştırmak*"⁶ şeklinde tanımlandığı ifade edilmiştir. İbn 'Âşûr ise bu kavram için toplu bir tanım vermemiş, mekâşıdı genel ve özel olmak üzere ikiye ayırıp her birini tanımlamıştır⁷. Ona göre genel mekâşid, Şarî'in şerî hükümlerin sadece bir kısmında değil bütününde veya büyük çoğunluğunda göz önüne aldığı mana ve hikmetlerdir. Özel mekâşid ise Şarî'in

¹ Mehmet Erdoğan, "Şâtıbî'nin Muvâfakât'ını Yeniden Okuma ve Anlama", *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*, 8 (İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, Kültür Yayınları, 2012), 549; Ertuğrul Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerî'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013 1988), 27/423.

² Farklı tanımlar için bkz. Nûru'd-dîn b. Muhtâr el-Ĥadimî, *İlmu Mekâsidi's-şerî'a* (Riyad: Mektebetu'l-'ubeykân, ts.), 16, 17.

³ Yûsuf Aĥmed Muhammed Bedri, *Mekâşıdu's-Şerî'a 'inde Ibn Teymiyye* (Ürdün: Dâru'n-nefâis, 2000), 43-52; Ziyâd Muĥammed, *Mekâşıdu's-şerî'a el-İslâmiyye* (Beyrüt: Muessesetu'r-risâle, 2004), 16-24; Fatih Çınar, "Makâsıd İctihad İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit İlahiyat Dergisi* 1 (22 Mayıs 2021), 321, 322.

⁴ Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerî'a", 27/423, 424.

⁵ Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerî'a", 27/423.

⁶ İbn 'Abdi'r-râĥim ed-Dihlevî Şâh Veliyullah, *Huccetu'l-lahi'l-bâliğa*, thk. es-Seyyid Sâbık (Beyrüt: Dâru'l-ceyl, 1426), 21, 22; Ziyâd Muĥammed Aĥmîdân, *Makâşıdu's-şerî'atil-İslâmiyye: dirâse uşûliyye ve't-tatbikât fikhîyye* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirün, 2004), 16. ed-Dihlevî bu açıklamayı yaparken doğrudan *Mekâşıdu's-Şerî'a* kavramını kullanmamış; ancak eserinin farklı yerlerinde bu istilâhı kullanmıştır.

⁷ Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerî'a", 27/423.

insanların özel hukukî tasarruflarında (her bir hukukî fiille ilgili düzenlemede) onların yararlı amaçlarını gerçekleştirmek veya genel menfaatlerini korumak için hedeflediği niteliklerdir.⁸

Genel maksatlar, Fāsī tarafından ise: “İslam şeriatının genel amacı yeryüzünün imarı, yaşamın düzeninin korunması ve içinde yaşayanların ıslahı ile sürekliliğinin korunması için adalet ve istikamet gibi, aklın, malın, yeryüzünün ıslahı, hayırlarının ortaya çıkarılması herkesin menfaatinin korunması sorumluluklarının gereğini yerine getirmeleri”⁹ şeklinde evrensel hak ve sorumluluğa uygun olarak tanımlanmıştır.

Meķāşidu’ş-şerī’a düşüncesi Kāffāl, Cuveynī ve Ğazzālī gibi kelam ve felsefeye vakıf olan alimler tarafından geniş olarak ele alınmış olmasına rağmen Şātibī tarafından müstakil bir teoriye kavuşturulmaya çalışılmış, bunu yaparken de özellikle Hanefi ve Maliki usullerini uzlaştırdığını belirtmiştir.¹⁰ Bazı ulema meķāşid yerine ‘ilelu’ş-şerāi’ ve hikmetu’l-hükmi gibi tabirler kullanmışlardır. Bu özelliği itibari ile meķāşid ile de benzerlik arz etmektedir.¹¹ Kelâm ilminde daha ziyade gāiyyet meselesi çerçevesinde ele alınan hikmet, fıkhıta da ise şeri hükümlerin vazedilişinde Şārī’in gözettiği amaçları ifade etmek üzere kullanılmıştır. Yine “illet” de hükümlerin amacını belirtmek için benzer manada kullanılmıştır.¹² Burada meķāşid ile hikmet ve illet ayırımında önemli bir farka vurgu yapma ihtiyacı vardır. Bu temel farklılık: Meķāşid ilkeleri esas alırken, illel ve hikmetin bu ilkelerin kişi ve olaylarla bağlantısının kuruluş şeklini ifade etmesidir. Bundan dolayı da hükümlerin hikmeti veya illetinin tespitinde meķāşid bağlamında tespit edilmiş genel ilkelere ters düşülmemesi gerekir.

Meķāşidu’ş-şerī’a düşüncesi sadece fıkhla değil aynı zamanda kelam ve felsefe ile de bağlantılı bir konudur.¹³ Özellikle zaruri faydalar konusunda felsefeciler ile meķāşidu’ş-şerī’ayı savunanların aynı noktada buluştuğu ifade edilmiştir.¹⁴ Nitekim Mutezile’nin baskın görüşü durumunda olan hüsün-kubuh ve eslah teorilerinin ilahi fiillerin nedenselliği sorununa yaslandığı, bunun Eşari geleneğinde izdüşümünün ise meķāşid düşüncesi olduğu belirtilmiş olmasına rağmen¹⁵, Eşarilerin esas itibari ile Allah’ın fiillerinin talilini sakıncalı gördükleri de ifade edilmiştir¹⁶.

Konunun felsefi boyutu değerlerin varlığı ve nesnelliği ile bu değerlerden zarūriyyât olarak nitelenenlerin fitri olup olmadığı tartışmalarına dayanmaktadır. İbn ‘Abdisselām’a göre Allah, insanların fitratına genel olarak faydayı belirlemeye yarayan bilgileri yerleştirmiştir.¹⁷ Fitrat-meķāşid ilişkisine dikkat çeken İbn ‘Āşūr ise fitratın Allah’ın yarattıklarında gözettiği düzen olduğuna işaret ederek bu açıdan İslâm hukukunun genel amacının insan fitratını koruma ve bozulan yanlarını düzeltmek olduğunu vurgulamıştır.¹⁸

Meķāşid düşüncesi ilahi iradenin belli bir gayeyi hedeflediği, bu gayeyi gerçekleştirecek bilginin insanın fitratında var olduğu ve bu fitri bilginin ortak bazı külli kaideleri de içerdiği esaslarına dayanmaktadır¹⁹. Ancak fitrat ve fitrat içerisinde değerlerin varlığı ve nesnelliği konusu ile ilgili tartışmalar meķāşid düşüncesinin genel kabulü konusunda bazı sorunlara sebep olmaktadır.

⁸ Muhammed b. Muhammed et-Tāhir İbn ‘Āşūr, *Meķāşidu’ş-Şerī’a el-İslāmiyye* (Katar: Vezāretu’l-Evkāf ve’s-Şu’ünil-İslāmiyye, 1425), 3/165, 402; Boynukalın, “Makāsıdu’ş-Şerīa”, 27/423.

⁹ ‘Allāl Fāsī, *Meķāşidu’ş-Şerī’a ve Mekārimuhā* (Tünus: Dāru’l-ġarbi’l-İslāmī, 1993), 45, 46.

¹⁰ Boynukalın, “Makāsıdu’ş-Şerīa”, 27/424.

¹¹ İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/514, 515.

¹² İbrahim Kafi Dönmez, “İllet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/117.

¹³ Ömer Yılmaz, *Makāsıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 6.

¹⁴ Boynukalın, “Makāsıdu’ş-Şerīa”, 27/423.

¹⁵ Yılmaz, *Makāsıd Düşüncesi*, 6.

¹⁶ Dönmez, “İllet”, 22/117.

¹⁷ İzzeddin İbn Abdisselām İbn Abdisselām, *Kavā’idü’l-Ahkām* (Kahire: Mektebetü’l-Kulliyāt el-Ezheriyye, 1991), 2/60; Boynukalın, “Makāsıdu’ş-Şerīa”, 27/423.

¹⁸ İbn ‘Āşūr, *Meķāşidu’ş-Şerī’a*, 3/185; Boynukalın, “Makāsıdu’ş-Şerīa”, 27/424.

¹⁹ Gaye kavramının, bir hedefe yönelik vakıasını ifade ettiği, bir gayenin gerçekleşmesi, külli bir netice elde etmek için çeşitli unsur ve şartların biraraya getirilip fiiliyata geçirilmesi olduğu, vasıtaların maksatlara, parçaların bir bütüne veya bir bütünü oluşturan parçaların birbirine uyması anlamına geldiği ifade edilmiştir. Bkz. Ertuğrul Boynukalın, *İslam Hukuku’nda Gaye Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 2.

Genel olarak zaruri ve fitri bilginin yakınî bilgi ifade ettiği, insanda herhangi bir vasıtaya ihtiyaç duyulmadan doğrudan ortaya çıktığı, aklın elde etme çabası göstermesine gerek kalmadan bu bilginin oluştuğu ifade edilmiştir.²⁰ İnsanın fitratında var olan bu bilgilerin özellikle evrensel ve zaruri olanları fitrat üzere kalan herkes tarafından bilinebilmesine rağmen naslar ile bu ilkeler arasındaki ilişkinin kurulabilmesi uzmanlık gerektirmektedir. Mekâşıdu's-şerî'a'yı bilmeden içtihat yapılamayacağı²¹, müçtehit olmanın birinci şartı olarak mekâşıdu's-şerî'ayı kemaliyle bilmek olduğu ifade edilmiştir.²² Nitekim mekâşıdu's-şerî'a konusunu, hükümlerin illetine ve fikhın tafsilatına vakıf olanların anlayabileceği belirtilmiş olması²³, müçtehidin dini naslar ile bu zaruri fitri ilkeler arasındaki bağı kavrayarak içtihatla bulunmasını da zorunlu kılmaktadır. Zarûrât-i Dîniyyenin de mekâşid ile bağlantılı olması²⁴ da bu gerekliliğe delalet etmektedir.

Nitekim hem Kuran'-i Kerim'de hem de farklı rivayetlerin ve şerhlerinde insan fitratına atıf yapılmıştır.²⁵ Özellikle reyi hadise tercih edenlerin rivayetleri sahih kabul etmemeleri ve münker olarak değerlendirmelerinin esas sebebi, bu tür rivayetleri nasların geneli ve özelinden çıkarılmış olan mekâşıdu's-şerî'a ifade eden genel kaidelere aykırı görmeleri olmuştur.²⁶ Konuya bu açıdan bakıldığında tüm insanlığın ortak fitratına bağlı olarak ortak değerlerin ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim İslam'ın insanlığın fitratına ters düşen herhangi bir hüküm getirmeyeceği ifade edilmiştir.²⁷ 'Abdulah b Mübârek (Ö. 181/797) de insanların üzerinde uzlaştığı bir konuda en güçlü bir isnadla gelen rivayetin dahi kendisi için daha kabule şayan olamayacağını belirtip ortak kanaatlerin önemine işaret etmiştir.²⁸ 'İsâ b. Ebân (Ö. 220/835) ise mutevatir hadisi: "Çok farklı düşünce ve mezheplere sahip olan insanların üzerinde ittifak sağladığı rivayet²⁹" olarak tanımlayarak rivayetin kabulünde toplumsal uzlaşmanın önemine işaret etmiştir. Thomas Reid bu konuyu "common sense=ortak duyarlılık, sağduyu" olarak değerlendirmiş, ortak duyarlılığa hitap eden hükümlerin daha doğru olduğunu belirtmiştir³⁰. Ancak mekâşid düşüncesi ortak duyarlılıkla bağlantılı olmakla birlikte, daha çok bu duyarlılığın dayandığı ortak evrensel kaideler ile alakalıdır.

Müçtehit için mekâşıdu's-şerî'a konusu birtakım kaidelerin bilinerek naslarla ilişkisinin kurulabilmesi becerisini ifade eder³¹. Kaideler ise kaynakları itibari ile bedîhî ve istikra yolu ile naslardan çıkarılan küllî kaideler olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır.³² Tabi bu yaklaşıma göre bedîhî olanlar insanın yaratılışında var olan değerlerdir ve bu değerler ilahi irade tarafından varlıklar arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla yaratılmıştır. Nitekim felsefi açıdan da zaruri olanlardan şüphe etmek fitrattan sapmaya, anlam kapalılığı veya lafzın hatalı kullanılmasına bağlanmıştır.³³

İlahiyatın en önemli konularından birisi, Allah'ın yaratma gayesinin bilinmesi ile ilgilidir. Bu bilginin anlaşılmasında dini kaynakların bize sağladığı bilginin yanında akli/felsefi birikiminde kullanılması önemlidir. Nitekim mekâşid düşüncesinin önemi burada ortaya çıkmaktadır. Konunun felsefi tartışmalarına derinlemesine girmeden Allah'ın Rab olması sebebiyle insanı ilahi yaratılışına uygun düşünce ve davranışa ulaşmasını sağladığı bir eğitim sürecine tabi tuttuğunu söyleyebiliriz. Bu konuda felsefi bir soru olarak Allah'ın kudretine rağmen neden bunu zoraki olarak gerçekleştirmediği sorusu sorulabilir. Eğer Allah bu konuda insanı zorlamış olsaydı insan fiil ve iradesi bağımsızlığını kaybetmiş olacağından insanın

²⁰ Mustafa Çağrı, "Zarûriyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 44/146, 147.

²¹ İbrâhîm b. Müsâ Şâhibî, *el-İ'tisâm*, thk. Selim b. 'Id (Su'ûdî 'Arabistân: Dâr İbn 'Affân, 1432), 2/683.

²² İbrâhîm b. Müsâ Şâhibî, *el-Muvâfakât* (y.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417), 5/41, 50.

²³ Ebû'l-Fağl Dimesşî, *el-Furûku'l-Fikhiyye*, thk. Muhammed Ebû'l-Efcân ve Hamza Ebû'l-Fâris (Trâblus: Dâru'l-Hikme, 2007), 3.

²⁴ Mahmut Çınar, "Zarûrât-i Dîniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/138.

²⁵ Muhammed Onurşâh ed-Diyübendî, *Feyzu'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrüt: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1426), 5/537; el-Mubârekfûri el-Mubârekfûri Ebû'l-Hasan 'Ubeydullâh b. Muhammed el-Mubârekfûri, *Mirâtu'l-mefâtiḥ Şerḥu Mişkâti'l-meşâbih* (Hindistân: İdâretu'l-buhûşî's-'ilmiyye, 1404), 2/486.

²⁶ Ebû'l-Me'âlî 'Abdulmelik b. 'Abdullâh Cuveynî, *Nihâyetu'l-Matlab fi Dirâyeti'l-meżheb* (Tunus: Dâru'l-Minhâc, 1428), Mukaddime: 92.

²⁷ Fâsî, *Mekâşıdu's-şerî'a*, 9, 55; Boynukalın, "Makâsıdu's-Şerî'a", 27/424; ed-Diyübendî, *Feyzu'l-Bârî*, 3/69.

²⁸ Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî Hâḫîb, *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*, thk. Aḥmed 'Omer (Beyrüt: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1406), 474, 475.

²⁹ Aḥmed b. 'Alî Ebû Bekr er-Râzî Ceşşâs, *el-Fuṣul fi'l-uşûl* (Kuveyt: Vezâretu'l-Evkâf ve's-Suunil-İslamiyye, 1414), 3/50; Yusuf Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlüğünün Hz. Peygamber'e Nispeti* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 73.

³⁰ E. Peterková, "Thomas Reid and Notion of Common Sense", *Ostium* 4 (Ekim 2015), 4.

³¹ Sirâcu'd-dîn Ebû Hâfs 'Omer b. Ruslân Bulḫîni, *el-Fevâidu'l-Cisâm 'ala Kavâ'idü İbni 'Abdisselâm*, thk. Muhammed Yahyâ (Kaḫar: Vezâretu'l-evkâf ve Şu'ûni'l-İslamiyye, 1434), 68.

³² Çağrı, "Zarûriyyât", 44/147.

³³ Çağrı, "Zarûriyyât", 44/146, 147.

sorumluluğu ve teklifi konuları açıklanamaz hale geleceklerdi. Bu konu kader algısı ile de bağlantılı olduğu için kadere yaklaşım biçimine göre ilahi gayeye de bakış açısı değişecektir. Biz bu çalışmamızda ilahi iradenin mahlukatın maslahatını koruma gayesi güttüğü ve bunun ilke ve prensiplerini vazettiği, insanın da bu ilkelerle kendi karakter özelliklerine göre ilişkilerini düzenlediği düşüncesinden hareket edeceğiz. Çünkü mekâşid ve fitrat düşünceleri ancak böyle bir anlayışla birlikte savunulabilir. Yine bu çalışmamızda kader konusunda varlıkların ilmi ilahideki tabiatlarına Allah'ın doğrudan müdahale etmediği³⁴, yaratılış sürecinde Allah'ın Rabbu'l-alemin olmasından dolayı varlıkların ilahi rahmete doğru yönelmesine yönelik kuralları vazettiği düşüncesini esas alacağız. Bu düşünce, varlıkların ilmi ilahide zaten var oldukları, yaratılış sürecinde özlerine müdahale edilmeden ilahi irade tarafından konulmuş olan değerlere doğru yönlendirildikleri esasına dayanmaktadır. Bu düşünceden hareketle nasların yorumunda yaratılışla birlikte evrensel ahlaki değerlerin yaratılışın tabii kuralları olarak vazedildiği, değerlerin insanlar tarafından yaratılmadığı, insanların sadece maddi ve manevi yasaları keşfederek hukuk, kültür, örf ve adetleri oluşturdukları düşüncesini esas alacağız. Bu yaklaşımımız tabii hukuk ekolünün bakış açısı ile de örtüşmektedir. Nitekim insan hakları ve anayasa düşüncelerinin oluşumunda bu akımın çok önemli katkıları olmuştur. Tabii hukukçular İslam uleması gibi hakların fitri ve insan aklıyla bulunabilir olduğuna vurgu yapmaları sebebiyle ortak değerlerin doğada varlığını kabul etmektedirler.³⁵ Tabii ki bu temel hakların kaynağı konusunda da farklı felsefi akımların farklı yaklaşımları bulunmaktadır.³⁶ İnsan haklarına dayalı bir anlayışın geliştirilebilmesi için bu ortak zemini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan değerleri esas alma zorunluğu bulunmaktadır. Bu yüzden de çalışmamızda özellikle tüm şeriatların evrensel ortak zaruri ilkeleri olarak kabul edilmiş olan ilkeleri esas almayı gaye edindik.

Yoktan var etmenin sadece Allah'a has bir özellik olarak kabul edilmesi durumunda şeri bilgilerin Allah'ın evreni yaratırken evrene koymuş olduğu maddi ve manevi yasaların bazen vahyi ile bildirimini, bazen de keşfi ve yorumu ile ortaya çıktığını bunun da fitrata uygun düştüğünü kabul etmek gerekecektir. Kısacası dini metinlerin yorumunda, metinlerin korumayı hedeflediği ana değerlerin dikkate alınması metinlerin doğru anlaşılması için zorunludur. Bu değerler insanlığın ortak akıl ve vicdanına hitap eden değerler oldukları için sağlıklı ilişkilerin kurulabilmesi için de gerekli olan değerlerdir. Nitekim Kuran-i Kerim'de de nihayette insanlığa faydalı olanın yeryüzünde kalacağı açık olarak ifade edilmektedir.³⁷ Nübüvvetin alemlere rahmet olarak nitelenmesinin esas sebebi rahmet taşıyıcı bu değerlerin korunması ve yaygınlaştırılmasını hedeflemesidir. Bundan dolayı olsa gerek ki 'Abdullah b. Mübarek (ö. 181), insanlığın üzerinde icma ettiği haberi en güçlü isnadlardan daha güvenilir olarak kabul etmiştir.³⁸ Nitekim İmam Şâhibî de şeri hükümlerden amaç, insanın ona uyması ve böylece heva ve heveslerinin esiri olmaktan kurtarılıp yüceltilmesi, ıztırarî kulluktan ihtiyari kulluğa ulaşabilmesinin imkânının hazırlanması olduğunu, bunun da ancak Şâri'in emri neticesinde ve onun koyduğu ölçüler çerçevesinde olabileceğini, şeri maksatların asli ve tâbi olmak üzere iki kısım olduğunu, asli maksatların ön planda tutulması gerektiğini, şeri maksatların gerçekleşebilmesi için ise getirilen yükümlülüklerin bütün mükelleflere yönelik, külli ve genel olması gerektiğini, şeri maksatlara riayetinin zahirde olduğu kadar bâtında da arandığını, bu itibarla da rüya, ilham, keşif, keramet gibi özel dini tecrübelerin genel şeri esaslara ters düşmesi halinde hiçbir değer taşımayacağını belirtmiştir.³⁹ Bu açıklamalardan, genel ilkelere dayalı ilmi denetimin sadece dini metinlerin yorumunda değil, özel tecrübeleri ifade eden rüya ve ilhama dayalı iddiaların denetiminde de geçerli olduğu anlaşılmaktadır.

³⁴ William C Chittick - Mehmet Demirkaya, *Hayal Alemleri: Ibn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi* (İstanbul: Kaknüs yayınları, 2003), 180.

³⁵ Adnan Güriz, *Hukuk Felsefesi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017), 137-140.

³⁶ Recep Şentürk, "Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelerine Dayalı Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Kuran ve Tefsir Araştırmalı 15, Kuran ve Sünnet'e Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı, 21-22 Aralık 2013* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 24-26.

³⁷ er-Ra'd 13/17.

³⁸ Haşib, *el-Kifāye*, 434.

³⁹ Erdoğan, "Şâhibî'nin Muvâfakât'ını Yeniden Okuma ve Anlama", 2/549.

Mekâşîdu's-şerî'a düşüncesinin savunulabilmesi ortak fitratın varlığı, bu fitratın bazı genel kaideleri içerdiği ve de bu kaidelerin tüm şeriatların ortak değerlerini oluşturduğunun ispatına bağlıdır. Bu genel yaklaşım, ilk bakışta olumlu bir çağrışım yapsa da fitratla ilgili bazı tartışmalar da teorinin uygulanabilirliği konusunda bazı sorunları gündeme getirmektedir⁴⁰. İnsan tabiatı ile ilgili tartışmalara bakıldığında, insan tabiatında sabit değerlerin olmadığı, insanların tabiatının değerler değil güç ve mücadele üzerine kurulu olduğu ve insanın özünde barışın olduğu şeklinde üç farklı yaklaşımın bulunduğu görülür.⁴¹ Mekâşîd düşüncesi, bu üç yaklaşımdan sadece değerlerin insanın iç dünyasında fitri olarak bulunduğu ve insanın maslahatını korumaya yönelik olduğu yaklaşımı ile uyumludur. Bu değerlerin tümü de genele hitap eden genel hukuki ve ahlaki değerler olarak nitelenen değerler oldukları için buradan hareket ile insanın özünün de doğruluk ve iyilik üzere kurulu olduğu söylenebilir. Bu yaklaşım Kant'ın evrensel etik anlayışı⁴² ile de örtüşmektedir. Bu itibarla da mekâşîdın amacının da insanın fitratını korumaya yönelik olduğu sonucu çıkmaktadır. İlk insan olan Adem ile evlatları ve sonrasındaki insanların tek bir ümmet olduğu, aralarındaki hukukun ise akli bir şeriat olduğu, daha sonra meydana gelen bozulmalar nedeni ile ihtilafların ortaya çıkması sonucu nübüvvetin zuhur ettiği, Kuran-i Kerim'in de bu durumu teyit ettiği savunulmuştur.⁴³

Ayrıca tüm dinlerin de özünde birlik olduğu özellikle bazı dini akımlar tarafından savunulmuş, itikatların özleri ile değil insan hayatına etkisi ile farklılaştığı belirtilmiştir.⁴⁴ Bu itibarla tevhid varlığın kaynağında birliği ifade ettiği için genel adalet ilkesine de kaynaklık teşkil etmiştir. Şirk ise bu ilkeye aykırılığı ifade ettiği için büyük bir zulüm olarak nitelenmiştir.⁴⁵ Nitekim bir rivayette: "الْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّتْ أُمَّهَاتُهُمْ"=Peygamberlerin, babaları bir anneleri ayrı kardeşler gibi dinleri birdir...⁴⁶ denilerek, dinlerin özündeki birliğe işaret edilmiştir. Hadisle ilgili yapılan yorumlara bakıldığında, değişikliğin dinde değil şeriatlarda olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁷ Şeriatlardaki değişimin ise esaslarla alakalı değil furuat ile alakalı olduğu ifade edilmiştir.⁴⁸ İmam 'Aynî furuattaki ihtilafı ise keyfiyet ve kemmiyette ihtilaf olarak açıklamıştır.⁴⁹ Kaşşalânî⁵⁰ ve Zeynu'd-dîn⁵¹ de ihtilafın surette olduğunu; ancak gayede birlik bulunduğunu belirtirler ve zamanın değişmesinin furuattaki ihtilafa etki ettiğine işaret ederler. İslam uleması hukuk düzeni bağlamında gayede birliği özellikle ileride detaylarını göreceğimiz beş zaruri ilkede birlik olarak açıklamışlardır. Zaruriyatlar dışındaki ihtilaflar zamanın, mekânın, yorumcunun kişiliği, toplumun örf, adet, ekonomik ve siyasal yapısı gibi etkenlere bağlı olarak değişebilmektedir. Nitekim Mecelle'de de zamanın değişmesi ile ahkâmın değişeceği bir prensip olarak yer almıştır⁵². Bu düşünceden hareketle şeriatların farklılaşmalarının, farklı olumsuz etkilerini dikkate alarak, bu olumsuz etkilerin giderilmesini sağlayabilecek ortak ahlaki ve insani ilkelerin dini metinlerini yorumunda dikkate alınması zorunluluğu

⁴⁰ Yusuf Suiçmez, "State of Nature Theories and Their Reflections on Education Policies", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 1/1 (2009), 1936-1938.

⁴¹ Suiçmez, "State of Nature Theories and Their Reflections on Education Policies", 1936-1938.

⁴² Bkz. Ülker Öktem, "Evrensel Bir Etik Mümkün müdür?", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 11 (24 Temmuz 2019), 44-51.

⁴³ Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Şeyhülislam, *Külliyat-ı Şeyhülislam Musa Kazım: Dini, ictimai makaleler* (İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1918), 15.

⁴⁴ Chittick - Demirkaya, *Hayal alemleri*, 207.

⁴⁵ Lokmân 31/13.

⁴⁶ Hemmâm b. Munebbih Ebü Uqbe es-San'ânî İbn Munebbih, *Şahîfetu Hemmâm b. Munebbih*, thk. 'Alî Hasan 'Alî 'Abdulhamîd (Beyrüt: el-Mektebu'l-İslâmî, 1407), 62; Ma'mer b. Râşid Ma'mer Ebü 'Urve Ma'mer b. Râşid el-Ezdî, *el-Câmi'*, thk. Hâbibu'r-Rahmân el-'Azamî (Pakistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1403), 11/401 (No: 20845); 'Abdurrezâk 'Abdurrezâk Ebü Bekr 'Abdurrezâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef* (Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 1416), 10/413 (No: 21923); Ebü Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-Musannef fî'l-Ehâdîs ve'l-Âşâr* (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409), 7/499 (No. 37526); Ebü 'Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm Buḥârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muḥtasar* (Beyrüt: Dâru Ṭūku'n-Necât, 1422), "Eḥâdîşu'l-enbiyâ", 48 (No. 3443).

⁴⁷ Ebü Süleymân Hamed b. Muhammed Ḥaṭṭâbî, *A'lâmu'l-hadîs*, thk. Muhammed b. Sa'd (Mekke: Câmi'atu Ummi'l-ḩurâ, 1409), 3/1560; İbn Hubeyre İbn Hubeyre Yahyâ b. Hubeyre b. Muhammed, *el-İfşâḩ 'an me'âni's-şihâḩ*, thk. Fu'âd Abdu'l-mu'nim (Dâru'l-vaṭan, 1417), 6/184.

⁴⁸ Ebü 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Omer el-Mahzûmî el-İskenderî Demâmîni, *el-Meşâbih 'ale'l-Câmi'i's-şahîḩ*, thk. Nûru'd-dîn (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430), 7/157.

⁴⁹ Ebü Muhammed Bedru'd-dîn 'Aynî, *'Umdetu'l-kâri şerḩu Şahîḩi'l-Buḩârî* (Beyrüt: Daru'l-ihyâi't-turâsî'l-'arabiyyi, t.y.), 14/36.

⁵⁰ Aḩmed b. Muhammed Kaşşalânî, *İrşâdu's-sâri li şerḩi Şahîḩi'l-Buḩârî* (Mısır: Maṭba'atu'l-kubrâ el-emiriyye, 1323), 5/416.

⁵¹ Zeynuddîn 'Abdurra'ûf b. Tâci'l-'ârifin Munâvî, *Feyzu'l-kâdir şerḩ el-Câmi' eş-Şagîr* (Mısır: Mektebetu't-ticâriyye el-kubrâ, 1356), 3/47.

⁵² Ahmed Cevdet Paşa, *Sadeleştirilmiş Mecelle*, sad. İbrahim Ural - Salih Özcan (İstanbul: Fey Vakfı, 1995), Madde 39.

bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, hayatın, dinin, aklın, neslin ve malın korunması gibi genel ve evrensel hedefleri gözettiği, ayrıca toplumsal huzur ve barışın sağlanması için de, adalet, doğruluk, başkasının hakkını yemekten kaçınma, hakkı ve haklıyı koruma, zayıf olanları ezdirmeme gibi insan hayatının tamamını kuşatan erdemli davranışları insanlara benimsetmeye çalıştığı, sünnetin bu açıdan insanların tüm hayatını kuşatan kapsamlı ve çok yönlü bir proje olarak da vasıflandırılabilceği ifade edilmiştir.⁵³

Ebedî, küllî ve genel olması gereken maslahatların, her zaman için ucunda ahiret olan bir dünya hayatı için söz konusu olduğu, bunların sırasıyla zorunlu olanlar (zarüriyyât), gerekli olanlar (hâciyyât), yararlı, güzel ve estetik olanlar (tahsiniyyât) olmak üzere üç kategoriye ayrıldığı belirtilmiştir. Ayrıca her birinin tamamlayıcı unsurları (mükemmilât) olduğu, bunlar arasında bir sıradüzeni bulunduğu, zarüriyyât olarak nitelenenlerin hepsinin aslını teşkil ettiği, bir sonrakinin, bir öncekinin tamamlayıcısı sayıldığı ifade edilmiştir.⁵⁴ Bu çalışmamızda özellikle mekâşıduş-şerîf'a'nın birinci kısmı olan zaruriyat konusunun hadis metin tenkidine uygulanabilirliği üzerinde yoğunlaşacağız.

Genel olarak mekâşıduş-şerîf'anın esasını oluşturan beş zaruri küllî kaide konusunda tüm dini inançların ittifak ettikleri belirtilmiştir.⁵⁵ Üzerinde ittifak edildiği belirtilen beş zaruri küllî kaide şunlardır: 1. Dinin muhafazası, 2. Canın muhafazası, 3. Neslin muhafazası, 4. Aklın muhafazası ve 5. Malın muhafazası.⁵⁶ Bu beş esasa bakıldığında, kabul edilen evrensel temel insan hakları bildirelerinde de esas alındıkları görülmektedir. Bu ilkelere ters düşen yorum ve uygulamalar ise batıl olarak nitelenmiştir.⁵⁷ Ancak zayıf hadis ile ilgili istilahlara içerisinde batıl hadise ayrı bir yer verilmediği gibi, tanımında da bu kaidelere aykırılığa değinilmemiş⁵⁸, uydurma hadisin bir türü olarak⁵⁹ nitelenmiştir. Batıl hadis ise hakka ve sıhate muhalif hadis diye tanımlanmıştır.⁶⁰ Ortak olan hak ve değerler mekâşıduş-şerîf'anın beş zaruri ilkesi olarak belirtilmiş olduğuna göre, bunlara açık olarak ters düşen rivayetler ve yorumlar ihtilafsız bir şekilde batıl hükmünde olacaktır.

Hz. Muhammed (s.a.v.)'in geçmişten gelen bazı örf ve adetleri, ana ilkelerle çelişmediği için iptal etmediği⁶¹ ifadesi de küllî kaidelerin dinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki etkisine delalet etmektedir. Peygamberler, buldukları coğrafyanın fiziki ve kültürel etkilerinden tamamen bağımsız hareket etmemişlerdir.⁶² Bundan dolayı da hiçbir şartta değişmeyen değerler ile değişen şartlara göre ortaya çıkan haller arasındaki bağlantı ve uyumun sağlanması zorunluluğu vardır. Bunun için de norm ve form ayırımına dikkat edilerek⁶³, rivayetin metninin bağlı olduğu değer ile değerlerin belli zaman ve mekân şartlarına göre büründüğü şekil arasındaki ilişkiyi doğru tespit etmek gerekecektir.⁶⁴ Çünkü norm rivayetdeki söz, fiil ya da takririn dayandığı değeri ortaya koyarken form bu değerlerin ortaya çıkış biçimini ortaya koymaktadır. En üst norm değerleri ise mekâşıduş-şerîf'anın zaruriyat olarak nitelenen ve ortak fıtratı temsil eden evrensel değerlerdir. Rivayetlerin değerlendirilmesinde sadece metne ve isnada bağlı kalınmadığı, Şari'in amacının da dikkate alındığı belirtilmiştir.⁶⁵ Nitekim her hadisin söylenmesinin bir sebebi bulunduğu, hadiste ifade edilen her hükmün bir hikmetinin olduğu, taabbudi olanlar dışında her hükmün hikmetle birlikte bir illete

⁵³ Adil Yavuz, "Barış ve Huzurun Sağlanmasında Nebevi Sünnetin Evrensel Boyutu", *I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu: "Hadislerin Güncel Değeri" 27-28 Nisan 2012*, ed. Yusuf Suiçmez (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2014), 85.

⁵⁴ Erdoğan, "Şatıbî'nin Muvâfakât'ını Yeniden Okuma ve Anlama", 548.

⁵⁵ İbn 'Âşûr, *Mekâşıduş-Şerîf'a*, 1 & 12.

⁵⁶ Yılmaz, *Makasid Düşüncesi*, 154.

⁵⁷ Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustesfâ fi 'ilmi'l uşûl*, thk. Muhammed 'Abdu's-selâm (Beyrüt: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1413), 179; Muhammed b. Hâssân Muhammed el-Fâsî, *el-Fikru's-Sâmî fi Târîhi'l-Fikhi'l-İslâmî* (Beyrüt: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 1416), 1/160.

⁵⁸ Mahmut Demir - Mehmet Emin Özafşar, "Zayıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 44/157-160.

⁵⁹ M. Yaşar Kandemir, "Mevzû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 493.

⁶⁰ Yüsun b. Cevde İbn Cevde, *Menhecû'l-İmâm ed-Dârekuṭni fi Naḳdi'l-Hadiş fi Kitâbi'l-İlel* (Dâru'l-Muḥaddiṣin, 1343), 239.

⁶¹ Selçuk Coşkun, "Sünnet ve Geleneğin Döngüsel Yapısı Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2010), 12.

⁶² Habil Nazlıgöl, "Sünnetin/Hadilerin Günümüze Taşınmasında Buluşulacak Ortak Nokta Ne Olmalı?", *I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu: "Hadislerin Güncel Değeri"*, ed. Yusuf Suiçmez (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 2014), 60.

⁶³ Ahmet Keleş, *SÜNNET Yeni Bir Usul Denemesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 117.

⁶⁴ Keleş, *Sünnet*, 115-122.

⁶⁵ Yavuz Ünal, "Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (30 Aralık 2003), 9, 10.

dayandığı, bundan dolayı da her hadisin talil-taabbud, sebep-illet-hikmet bütünlüğü içerisinde ele alınması gerektiği, bunun da risalet-i Muhammediyye'nin evrenselliği ve ebediliği açısından hayati bir önem taşıdığı belirtilmiştir.⁶⁶

1. Mekâşıdu's-şerî'a'nın Hadis Tenkit ve Yorumunda Kullanıldığı Bazı Rivayet Örnekleri

Hadis uleması *mekâşid* düşüncesine bağlı olarak tespit edilen kaideleri bazen ravilerin değerlendirilmesi, metnin doğru anlaşılması için bir ölçüt, bazen de metnin tenkidi, ya da rivayetin sıhhatinin tespiti için bir karine olarak kullanmıştır⁶⁷. Nitekim mekâşıdu's-şerî'aya uygun bidatlar makbul olarak değerlendirilmiş, mekâşıdı kavrayabilme melekesi fetanet⁶⁸ olarak; dinin maksatları ile uyuşmayan şeyleri ortaya atan ise muhtedi (bidatçı) olarak nitelenmiştir.⁶⁹ Burada makalenin hacmini dikkate alarak bu kaidelerin uygulanması ile ilgili sınırlı örnekler üzerinde duracağız.

Mekâşid bağlamında ele almak istediğimiz birinci örnek metin: " قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: " = وَاللَّهِ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَazla tövbe ve istiğfarda bulunurum" hadisidir. 'Aliyu'l-kârî bu rivayetin yorumunda tevbe ve istiğfarın mekâşıdu's-şerî'anın en önemli amacı ve ahiret yolculuğunun ilk adımı olduğunu ifade eder.⁷⁰ 'Aliyu'l-kârî'nin tevbe ve istiğfarı şeriatın en önemli amacı olarak nitelemesi rivayeti mekâşid bağlamında yorumlamasından kaynaklanmaktadır. Bu örnekte görüldüğü üzere, mekâşid düşüncesi rivayetin doğru yorumu için bir ölçüt teşkil etmiştir. Peygamberliğin asli amaçlarından birisinin de insanın tezkiyesi⁷¹ olduğunu dikkate aldığımızda mekâşid bağlamında yapılan bu yorumun isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Evlilik meselesinde Selmân el-Fârisî'nin tavrına ilişkin rivayet de mekâşid bağlamında değerlendirilmiştir. Şöyle ki Hz. Ömer'in kızını Selmân el-Fârisî'ye vermek istemesi üzerine bazı çocuklarının bunu cahiliye döneminde övünç kaynağı sayılan bir tavra benzetmeleri üzerine Selmân bu teklifi kabul etmemiştir. Ancak Selmân'ın bu tavrını mekâşıdu's-şerî'ayı bilmeyenlerin yanlış yorumlayabileceği belirtilmiştir.⁷² Bu rivayet mekâşid düşüncesinin bazen rivayetlerin kapalı hikmetlerinin anlaşılmasında da bir ölçüt olarak kullanıldığına delalet etmektedir. Çünkü Selman bu teklifi meşru olmadığından değil; cahiliye dönemindekine benzer yanlış anlaşılmaları engellemek için kabul etmemiştir.

Mekâşid düşüncesine bağlı olarak tespit edilen kaideler bazen de metinlerdeki ihtilafı lafızların yorumunda kullanılmıştır. Nitekim mezinin akması durumunda yıkamak mı yoksa su serpmek mi gerektiği konusundaki rivayetlerin metinleri arasındaki ihtilafın çözümünde kolaylaştırmanın mekâşıdu's-şerî'aya uygun olacağı belirtilerek su serpmenin yeterli olacağı rivayeti tercih edilmiştir.⁷³ Ancak bu yoruma itiraz edilerek su serpmenin mana ile rivayet olabileceği dolayısıyla yıkamanın gerekliliğini ifade eden rivayetlerin esas alınması, su serpmenin ise su serperek yıkamak olarak tevil edilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁷⁴ Bu durum mekâşıdu's-şerî'a delilinin bazı hadislerin yorumunda kullanımının ihtilafı bir mesele olduğuna delalet etmektedir. Bu rivayetteki ihtilaf esası itibari ile azimet ile ruhsatın çatışması durumunda mekâşıdu's-şerî'anın hangisini teyit edeceği tartışmasına bağlıdır. Şevkânî'nin açıklamasına baktığımızda ruhsatı esas aldığı; muhaliflerin tenkitlerine baktığımızda ise azimet esas aldıkları anlaşılmaktadır. Bu iki farklı yaklaşımı değerlendirdiğimizde insanların yaratılışındaki algı ve güç farklılıklarına daha uygun olması ve de kolaylaştırıcı hükümlerin ortak fitrata daha uygun düşmesi sebebiyle kolaylaştırıcı hükmün tercihinin mekâşid açısından daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

⁶⁶ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu* (Ankara: OTTO, 2020), 207.

⁶⁷ محمد علي قاسم العمري "Hadisçiler Nezdinde Tenkid Yöntemin Özellikleri", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 37, 55, 56, 60, 65.

⁶⁸ Muhammed Kal'aci-Hâmid Sâdık Kal'aci, *Mu'cemu Luğati'l-fukahâ* (Dâru'n-Nefâis, 1408), 105, 347.

⁶⁹ Kal'aci, *Mu'cem*, 339.

⁷⁰ Ebû'l-Hasen Nürüddin 'Alî el-Mollâ Aliyyu'l-Kârî, *Mir'âtu'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1422), 4/1609.

⁷¹ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 26-30.

⁷² Mağribî el-Hüseyn b. Muhammed, *el-Bedru't-Temâm Şerhu Buluği'l-Merâm*, thk. 'Ali b. 'Abdillâh (y.y.: Dâru'l-hicr, 1428), 7/149.

⁷³ Şevkânî Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî, *Neylu'l-Evtâr*, thk. 'İşâmû'd-Dîn (Mısır: Dâru'l-Ḥadiş, 1413), 1/73.

⁷⁴ Şehârenpûrî Ḥalîl b. Ahmed b. Mecîd, *Bezli'l-mechûd fi Ḥalli Sünen Ebî Dâvud*, thk. Takîyuddîn en-Nedvî (Hindistân: Merkez Şeyḫ Ebil-Ḥasan en-Nedvî, 1427), 2/265, 266.

İbn ‘Aşûr, “من ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة”= Kim bir Müslümanı örterse Allah da onu Dünya ve ahirette örter” ve zina eden birisine şahit olan hakkında merfu rivayetdeki: “هلا سترته بردائك”= Keşke onu elbisenle örtseydin” ifadesine dayanarak ümmete bir zarar verme durumu olmadığında, ilgili ayıpların örtülmesinin mekâşıduş-şerî’a gereği olduğunu belirtmiştir.⁷⁵ Ancak buradaki amaç ayıbı örtmek değil insanın onur ve haysiyetinin korunmasıdır. Dolayısıyla ayıpları örtmek mekâşıduş-şerî’anın amacı değil bazı özel durumlarda mekâşıdı gerçekleştirmenin aracıdır.

Ulema tarafından mekâşıd düşüncesi bazen mezhep ihtilaflarının tetkiki için de kullanılmıştır. Tekbir ile namaza başlama konusu bunlardan birisidir. İmam Şafii namaza tekbir ile başlamayı ifade eden rivayeti yorumlarken lafzi yorumu tercih etmiş, Ebu Hanife ise maksadı esas alarak yorumlamıştır⁷⁶. Namazın önceki ümmetlerde de bulunduğu ve de farklı dil ve lafızlarla icra edildiği durumunu dikkate aldığımızda Ebu Hanife’nin yorumunun daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Yine kesilen hayvanın kanının akıtılmasından amacın etin temizliğini sağlamak olduğu şeklindeki yorum da mekâşıd bağlamında değerlendirilmiştir.⁷⁷ Aynı şekilde bazı rivayetlerde köpeklerin öldürülmesi yasağına getirilen istisnalar da Şârî’in maksadları ve insanın maslahatına ters düştüğü gerekçesi ile tenkit edilmiştir⁷⁸.

Bu örneklerde görüldüğü üzere, mekâşıd bağlamında tespit edilmiş ilkeler farklı rivayetlerde farklı şekillerde kullanılmıştır. Bu konu ile ilgili örnekler bunlarla sınırlı olmamakla birlikte çalışmanın sınırlılıkları sebebiyle ileri çalışmalara ışık tutabilecek belli örneklerle yetindik. Bundan dolayı çalışmamızın esasını oluşturan mekâşıduş-şerî’anın evrensel zaruri ilkeleri olarak tespit edilmiş kaideler ile ilgili örneklerin incelenmesinde de belli örneklerle yetineceğiz.

2. Mekâşıduş-şerî’anın Evrensel Zaruri İlkelerinin Rivayetlerin Yorumuna Etkisi

Sözlükte “ihtiyacın zorunlu kıldığı şey, insanın mecbur kaldığı, yapma veya yapmama hususunda seçme imkânına sahip olmadığı durum” anlamına gelen zarûrî kelimesi mantık, felsefe, kelâm gibi ilimlerde “herhangi bir çaba harcamadan kendiliğinden meydana gelen tasavvur, bilgi, hüküm” diye açıklanmıştır. Ayrıca “kıyas, istidlâl, istikrâ gibi yöntemlere başvurup zihnî çaba harcamak suretiyle edinilen bilgi” anlamındaki nazarî ve kesbînin karşıtı olarak kullanıldığı belirtilmiştir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrasında ise zaruri yerine daha çok bedîhî terimine yer verildiği; ancak bedîhî teriminin sezgi, tecrübe gibi başka bilgi kaynaklarının etkisinde bulunduğu, zaruri bilgilerin dışında, aklın bu tür kaynaklarla ilgi kurmadan sadece doğrudan kavradığı apaçık bilgiler için kullanılması da söz konusu olduğu, insan zihninin sıcaklık ve soğukluk tasavvuru, yine bir şeyin hem doğru hem yanlış olamayacağına ilişkin hükmünün böyle olduğu belirtilmiştir.⁷⁹

Zaruriyat kısmına özel bir başlık açmamız, bu kısmın evrensel ve genel geçer özelliğinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu zaruriyatların, Dünya’nın düzenini sağlamaya yönelik evrensel bir siyaseti ifade ettiği belirtilmiştir.⁸⁰ Ayrıca dini, siyasi veya ideolojik yorumların bu zaruri ilkelerle uyumlu olması durumunda insanlığın ortak fitratına hitap ettikleri için hem dini hem meşru siyaset hem de ahlaki açıdan kabul görebilirler. Bu tümellerle çatışan her türlü yorum ise meşruyet sorunu ile karşılaşacaktır. Nitekim İmam Gazzâlî bu kaidelere ters düşen yorumları batıl olarak niteler.⁸¹ Zaruriyat olarak nitelenen ilkeler erken dönem uleması tarafından: Canın, malın, aklın, neslin ve dinin korunması olarak beş tane olarak tespit edilmiştir. Daha sonraları bunlara altıncı olarak ırzın korunması ve yedinci olarak da çevre ve tabiatın korunması eklenmiştir.⁸²

⁷⁵ Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn ‘Aşûr, *Keşfu'l-Muğatta mine'l-Me'âni ve'l-Elfâzi'l-vaki'a fi'l-Muvaṭṭa* (Dâru's-sehñun ve Dâru's-selâm, 1428), 256.

⁷⁶ Ebû'l-Me'âli ‘Abdumelik b. ‘Abdullâh Cuveynî, *el-Burhân fi 'Usûli'l-Fıkh* (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418), 2/94, 624.

⁷⁷ Cuveynî, *Nihâyetu'l-Maṭlab*, 18/111.

⁷⁹ Ali Durusoy, “Zaruri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/144.

⁸⁰ Süleymân b. ‘Abdu'l-Kavî et-Ṭüfi, *Şerhu Muḥṭasari'r-Ravḍâ*, thk. ‘Abdullah et-Turkî (Muessesetu'r-risâle, 1407), 3/209.

⁸¹ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 179; Muhammed el-Fâsî, *el-Fikru's-sâmi*, 1/160.

⁸² Yusuf Suiçmez, “Maqâsıdu's-Shari'a Thought And Its Potential Contribution To The Development Of Basic Human Rights And Freedoms”, *International Symposium on Common Values*, ed. Yunus İbrahimoglu vd. (Ankara: TÖYEV, 2017), 10-17.

Hadis şerh ve yorum tarihine baktığımızda bu kaidelerin farklı dönemlerde rivayetlerin yorumunda etkin olarak kullanıldıklarını görmekteyiz. Çağımızda ise bu kaidelerin genelde dinlerin özelde ise hadisin yorumunda dikkate alınmaları daha da büyük bir önem arzeder hale gelmiştir. Bundan dolayı da bu tümellerin hadislerin anlaşılması ve yorumunda kullanıldıkları bazı örnekler sunup daha etkin kullanılabilmesi için önerilerde bulunacağız.

2.1. Dinin Korunması İlkesinin Rivayetlerin Yorumuna Etkisi

Genel olarak İslam uleması dinin korunması prensibini yorumlarken, bunu uluslararası hukukta yer alan inanç hürriyetinin korunması şeklinde yorumlamamıştır. Nitekim Gazzâlî'nin dinin korunması ile ilgili verdiği örneklerle bakıldığında bunların genellikle dini çerçevede batıl olarak nitelenen görüşlerin yayılmaması gayesi ile alakalı oldukları görülür. Gazzâlî'nin bakış açısına göre dinin korunması bunların önüne geçmek suretiyle olacaktır. Bunların engellenmesi için de batıl fikirler yayarak toplumu dinden saptıranların gerekirse öldürülmelerinden de kaçınılmayacaktır. Zira canın korunması bile dinin korunması ilkesi ile karşılaştırıldığında ikinci derecede önemlidir. Gazzâlî bunlara örnek olarak dalalet düşüren kafirin katlinin vacip olması ve bidate davet eden bidatçının cezalandırılmasını göstermiştir.⁸³ Farklı bir yorumda bu ilke iman ve ibadetin korunması⁸⁴, bir başka yorumda ise kafirlerle savaşmak olarak yorumlanmıştır.⁸⁵ Bu değerlendirmelere bakıldığında, dinin korunması kaidelerinin farklı inançların korunmasını içermediği söylenebilir. Ancak dinin muhafazası kaidesi, Kuran-i Kerim'in diğer kitapları doğruladığı ve koruduğu, bazı insanların bazı insanları engellememesi durumunda kilise ve havraların yıkılıp gideceği⁸⁶, dinde zorlama olmadığı⁸⁷, Allah dileseydi herkesi imana zorlayabileceği⁸⁸, Ehlikitabın kendi dini kaynakları ile hükmetmesi ayetleri⁸⁹ doğrultusunda yorumlanması durumunda ise bu zaruri ilke evrensel bir değere dönüşür. Nitekim bazı ulema ırzın korunması yerine dinlerin korunması ilkesini altıncı zaruri ilke olarak zikretmişlerdir.⁹⁰ Farklı dinlerin batıl yönleri kabul edilmese de temel zaruri ilkelerle çelişmedikleri ölçüde insanlığın kültürel mirasına sahip çıkabilmek için korunmaları daha doğru bir yaklaşım olacaktır. "Sizin dininiz size, benim dinim bana"⁹¹ ayeti de bu düşüncemizi desteklemektedir. Tabii bu konunun detaylarına girmek için din ve şeriat ayırımı konusunun detaylarına girmek lazım. Bu konuya girildiğinde ayrıca şeriatların neshi konusunu da ele almak gerekecektir.

Şeriatların neshi konusunun da mekâşid bağlamında yorumlanmasına ihtiyaç vardır. Doğal olarak hiçbir şeriat bütünüyle neshedilmiş değildir. Neshedilen hükümler mekâşıdın özellikle zaruriyat kısmı ile çelişen hüküm ve uygulamalardır. Aksi takdirde bir şeriatın daha önce hak olan bir hükmü iptal ederek batıl hale getirdiği gibi bir durum ortaya çıkar.⁹²

İmam Şâtîbî dinin korunmasının üç anlama geldiğini, bunların da İslam, iman ve ihsan olduğunu belirtir.⁹³ Bu itibarla dinin muhafazasının diğer şeriat ve inançları da içerecek şekilde yorumlanmasına ihtiyaç vardır. Kuran-i Kerim'e bakıldığında davet ve tebliğ hakkını mahfuz tutmakla beraber diğer şeriatları bir bütün olarak ortadan kaldırmayı amaçlamadığı, aksine ana ilkelerle uyumlu hususlarını korumayı esas aldığı anlaşılmaktadır.⁹⁴ Osmanlı Devleti'nin millet sistemine bakıldığında bu anlayışla hareket edildiğini söyleyebiliriz.⁹⁵

⁸³ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 174; Yılmaz, *Makasid Düşüncesi*, 156; Ahmîdân, *Makâşıdu's-şarî'ati'l-İslâmîye*, 85-87.

⁸⁴ 'Omer b. Şâlih b. 'Omer, *Mekâşıdu's-şerî'a inde 'İz b. Abdisselâm*, 467-476.

⁸⁵ Takiyu'd-din Ebu'l-Bekâ Muhammed b. Ahmed İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. Muhammed ez-Zuheylî (Mektebetu'l-'ubeykân, 1418), 4/160.

⁸⁶ el-Hacc 22/40

⁸⁷ el-Bakara 2/256

⁸⁸ Yûnus 10/99

⁸⁹ el-Mâide 5/43, 47.

⁹⁰ Karâfî Ebu'l-'Abbâs Şihâbu'd-din, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, thk. Tahâ 'Abdu'r-Râuf (y.y.: Şirketu't-Tıbbâ'atı'l-Fenniyyeti'l-Muttehide, 1393), 392.

⁹¹ el-Kâfirûn 109/6.

⁹² Yusuf Suiçmez, "Abrogation in Hadîth", *Journal of Hadith Studies* 10/1 (2012), 42, 43.

⁹³ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, 4/347.

⁹⁴ en-Nisâ 4/47; el-Bakara 2/41

⁹⁵ Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek* (Aksaray, İstanbul: Klasik, 2007), 27-56.

Özellikle bazı radikal tekfirci hareketlerin güç kazanması, ateizm ve deizm gibi yaygınlaşan akımlar da bu konunun sık sık gündeme gelmesini sağlamaktadır. Doğal olarak dinin korunması tümelinin, davet ve tebliğ hakkının ötesinde haksız baskıları meşrulaştıracak şekilde yorumlanması ne insan hak ve hürriyetleri ne de mekâşidu's-şeria ile bağdaşmaktadır.

Bu prensibin insanlığın ortak doğasının bir yansıması olarak kabul edilmesi durumunda, yorumumun da buna uygun olması gerekecektir. Bu yorumlama esas itibari ile mekâşidın dinlerin ortak doğasını temsil ettiği düşüncesine dayanır. Bu tümelin metin tenkidine uyarlanması durumunda, ortak insani değerleri korumayı amaçlayan adalet ilkesine aykırı olarak farklı inançların varlıklarına haksız düşmanlık telkin eden savaş ve mücadele eksenli tüm rivayet yorumları geçersiz hale geleceğinden barış ve huzur ortamının korunması sağlanacaktır.

İmam Şafii'nin kafirin öldürülmesinde kısas uygulanamaz görüşü fitratta eşitlik ilkesine aykırı olarak değerlendirilebilir. Buna rağmen dinin korunması kapsamında dinini terk edenin öldürülmesi⁹⁶ de bu genel ilkeye aykırıdır. Kuran'ın cemi de yine dinin korunması kapsamında değerlendirilmiştir.⁹⁷ Peygamberler tarihine bakıldığında peygamberlerin çoğunluğunun vahyin tebliğinde yazılı kaynakları kullanmadıkları görülmektedir. Doğal olarak da vahyin yazı ile korunması, yazının gelişmesi süreciyle bağlantılı bir gelişmedir. Yazılı dini metinlerin etkili olmadığı dönemlerde bu dini tümeller, inanç, örf ve adetlerin şekillenmesini sağlamıştır. Bu durum, bu tümellerin yazılı veya yazısız tüm şeriatların esasını oluşturduğu düşüncesini desteklemektedir.

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu tümeli iki farklı rivayetin metin tenkidine uygulayacağız. Bunlardan birincisi dinini değiştirenin öldürülmesi rivayetidir. İmam Gazzâlî'nin daha önce zikrettiğimiz açıklamalarına baktığımızda, dinin korunması tümelinden hareket ile mürtedin öldürülmesini, bidatçının cezalandırılmasını meşru gördüğü anlaşılmaktadır. Nitekim Gazzâlî dinin korunmasını birinci tümel olarak zikretmiş, bu tümellerin Kuran ve Sünnet'te bulunan sayısız delillerden elde edildiğini, bu itibarla da hüccet olduklarını belirtmiştir.⁹⁸ Doğal olarak da dinin korunması tümelinin, dinin korumayı hedeflediği diğer dört ana tümele aykırı olarak yorumlanmaması gerekmektedir.

Birinci örnek: "عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ" = Kim dinini değiştirirse öldürünüz⁹⁹ rivayetidir. Rivayetin metnini mekâşid bağlamında değerlendirdiğimizde, dinin beş temel amaçlarından birisi olan canın korunması ilkesine aykırı düşmektedir. Bu rivayetin metninin zahirine bağlı olarak yorumlanması durumunda ise İslamiyet dahil hangi dinden olursa olsun dinini değiştiren herkesin öldürülmesi gerekir. Bu itibarla metnin münker olduğu açıktır. Rivayetin İslamiyet'ten çıkanlar olarak yorumlanması durumunda metnin zahiri genel bir ifadeyi içerdiği için bu yorum rivayetin zahiri ile çelişecektir. Burada iki temel kaidenin çatışması söz konusudur ve bu durumda dinin korunması tümeli ile canın korunması tümelleri arasında bir tercihe gidilmesi gerekir. Dinin korunma amacının diğer tümelleri korumak olduğu prensibini dikkate aldığımızda, canın korunması prensibinin korunacak üstün değeri ifade ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle mezhep taassuplarına bağlı olarak cinayet ve çatışmaların arttığı ortamlarda, canın korunması tümelinin öncelenmesi, dinin korunması tümelinin ana amacına daha uygun olacaktır.

Dinin korunması bağlamında zikredilen¹⁰⁰ bir başka rivayet ise: "حدثنا أسود حدثنا شريك عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر رفع الحديث قال أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها حرمت علي دماؤهم وأموالهم وعلى الله حسابهم أو وحسابهم = Ben insanlarla, kelime-i şahadet getirene kadar savaşmakla emrolundum. Bunu yapmaları durumunda canları ile malları bana haram kılınmış ve hesapları Allah'a kalmıştır¹⁰¹" rivayetidir. Bu rivayetin dikkat çeken yönü bu şekliyle mevkuf olmasıdır. Nitekim bu rivayetin aslının merfu olup olmadığı ve sihhati

⁹⁶ Ziyād Muhammed, *Mekâşidu's-şeri'ati'l-İslâmiyye*, 128, 129; el-Bedrî, *Mekâşidu's-şeri'a 'inde İbn Teymiyye*, 63, 64.

⁹⁷ Yılmaz, *Makasid Düşüncesi*, 26.

⁹⁸ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 174.

⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/563 (No. 29992).

¹⁰⁰ İbn Neccâr, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munir*, 4/160.

¹⁰¹ Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed, *el-Musned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût ile 'Âdil Murşid vd. (Muessesetu'r-Risâle, 1421), 23/18 (No. 14650).

tartışma konusu olmuştur.¹⁰² Dinin koruma amacını diğer dört zaruri tümeli korumak olduğunu dikkate aldığımızda bu rivayetin aslını mevkuf olduğu ve bu şekliyle sahih olmadığı kanaati güç kazanır. Nitekim ilgili rivayetin merfu şeklini tercih edenler de rivayetin tarihi bağlamı ve maksatları dikkate almadan yorumlanmaması gerektiğine vurgu yapmışlardır.¹⁰³

Sonuç olarak İslam dininin tüm peygamberlerin ortak dini olduğu gerçeğini dikkate aldığımızda, tüm insanlık tarihinin İslam inancı ve tarihi içerisinde değerlendirilmesi gerektiği aşıkardır. Nitekim Taberî ve İbn-i Keşîr gibi klasik İslam tarihçilerinin eserlerine bakıldığında, eserlerini bu anlayışa bağlı olarak telif ettikleri görülür. Bu anlayıştan hareket ile dinlerin ortak evrensel ilkelerine açık olarak ters düşmediği takdirde tüm inançlara saygıya dayalı bir anlayışla metinlerin anlaşılması ve yorumlanması gerektiği açıktır.

2.2. Canın korunması İlkesinin Rivayetlerin Yorumuna Etkisi

Cinayetlerin engellenmesi bu tümelin amacı olarak belirtilmiş, kısas ise bu tümelin maksadının gerçekleştirilmesinin aracı olarak zikredilmiştir.¹⁰⁴ Nitekim canın korunması tümeli ceza hukuku ile bağlantılı olarak kısas örneği ile açıklanmıştır.¹⁰⁵

Tüm inançlarda ve uluslararası metinlerde insan hayatının korunması ilkesi bulunmaktadır. Bu konudaki ayrılık sadece can emniyetinin ortadan kalkabileceği suç ve cezalarla ilgilidir. Tabii ki hayatın korunması ilkesini sadece insan canı ile açıklamaya çalışmak da mekâşıduş-şerî'anın ruhuna aykırıdır. İslam inancı ve birçok farklı inançta da ihtiyaç ve zaruret dışında diğer canlıların yaşamlarının korunması gerektiği bir ilke olarak kabul görmüştür. Nitekim hadis kaynaklarında da hayvanlar dahil tüm canlıların hayat hakkının korunmasına yönelik uyarılar bulunmaktadır.¹⁰⁶ İslam ulemasının konu ile ilgili yorumlarına baktığımızda canın korunması ilkesine uygun olarak meşru bir gerekçe olmaksızın köpekler de dahil hayvanların öldürülemeyeceğini söyledikleri görülmektedir.¹⁰⁷ Bu örneklerde de görüldüğü üzere canın korunması kaidesi, bazı rivayetlerin makul bir yoruma kavuşturularak aralarındaki çelişkilerin giderilmesinde etkili olmuştur.

'Amr b. 'Âs'ın, Zātu's-selâsil deniz seferinde havanın soğuk olması sebebiyle cünüpken yıkanmadan teyemmüm ederek namazı arkadaşlarına kıldırması ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bunu takrir etmesi, canın korunması ilkesinin cünüpken yıkanma emrinin önüne geçmesi olarak yorumlanmıştır.¹⁰⁸ Yine recm cezası da mekâşıd bağlamında değerlendirildiğinde canın korunması ilkesi ile çatıştığı görülmektedir. Recm rivayetleri ile ilgili farklı tevil ve tenkitler olmakla birlikte, bu rivayetler mekâşıd bağlamında da değerlendirildiğinde, canın korunması ilkesi ile neslin korunması ilkeleri arasında bir tercih yapılması zorunluluğu doğmaktadır. Burada recm rivayetlerinin canın korunması ilkesinin ihlalini sağlayacak güçte olmadığını söylenebilir.¹⁰⁹ Nitekim neslin korunması için recm tek seçenek olmadığı için zaruri bir uygulama da değildir.

Kafir sayılan birisinin kasten öldürülmesi durumunda kısasın gerekip gerekmediği ile ilgili rivayetler de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu konuda delil olarak kullanılan rivayetlerden birisi: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى قَالَ: لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ = الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَا يُقْتَلُ مُؤْمِنٌ بِكَافِرٍ" *Rasulullah (s.a.v.) şöyle dedi: Mümin kafir karşılığında öldürülmez*¹¹⁰ hadisidir.

¹⁰² Suiçmez, *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygamber'e Nispeti*, 67-70.

¹⁰³ Ahmet Yücel, "Hz. Peygamber'in Cihad Anlayışı ve Kültüre Yansımaları (Cihad Hadisleri ve Değerlendirmesi)", *İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, ed. Ahmet Ertürk (İstanbul: KURAMER, 2016), 245.

¹⁰⁴ Şerefu'd-din el-Ĥüseyn b. 'Abdillâh Tîbî, *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-Meşâbih*, thk. 'Abdu'l-Ĥamid (Riyad: Mekte-betu Nezâr Musttafâ el-Bâz, 1417), 2/440.

¹⁰⁵ Bedrî, *Mekâşıdu's-Şerî'a inde İbn Teymiyye*, 64.

¹⁰⁶ Adnan Koşum, "İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26/1 (2015), 306-308.

¹⁰⁷ Koşum, "Hayvanların Yaşama Hakları", 302.

¹⁰⁸ Mueyyid Ĥamdân Mūsâ Mueyyid, "Eseru Mekâşıduş-şerî'a fi Tercihî beyne Nuşuşî'l-Mute'ariza: Dirâse Uşûliyye Tatbikiyye", *Mecellelu Câmi'atiş-Şârika* 1/17 (2020), 9, 10.

¹⁰⁹ Yusuf Suiçmez, "Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadislesmesi", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (Aralık 2009), 73-77.

¹¹⁰ Ebû MuĤammed 'Abdullâh b. Vehb b. Muslim el-Mısrî el-Ĥureşî İbn Vehb, *el-Muvattâ'*, thk. Ĥişam İsmâ'il es-Sinî (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1420), 146; 'Abdurrezzâk, *el-Muşannef*, 10/98 (No. 18502).

Bu hadise aykırı olarak ise: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى بِرَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قَدْ قَتَلَ مُعَاهِدًا مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَأَمَرَ بِهِ فَصُرِبَ عُنُقُهُ وَقَالَ أَنَا أَوْلَى مَنْ وَفَى بِذِمَّتِهِ» = *Nebi (a.s.)'e ehl-i zimmetten olan bir muahidi öldüren bir Müslüman getirildi ve onun boynunu vurdu* hadisi nakledilmiştir.¹¹¹ Yine Hz. Ömer ile Ali'den de Müslüman birisinin Hristiyan birisini öldürmesi durumunda kısas uygulanacağını belirttikleri nakledilmiştir.¹¹² Ebu Hanife'nin de özde insanları eşit kabul eden bir anlayışla hareket ederek kısasa cevaz verdiği anlaşılmaktadır. Buradaki eşitliğin mutlak bir eşitlik olmadığı temel haklarla alakalı bir eşitlik olduğu açıktır. Yine de günümüz hukuk sistemlerinde ceza hukukunun dinsel ya da etnik ayırımlara bağlı olarak farklı olarak uygulanması kabul görmemektedir. Bu açıdan bakıldığında Ebu Hanife'nin yaklaşımının günümüz hukuk anlayışı ile de örtüştüğü görülmektedir.

Konu ile ilgili farklı rivayetlerin bulunması mezhepler arası ihtilafa yol açmıştır.¹¹³ Her ne kadar mümine kısas uygulanmayacağı rivayeti isnad açısından daha güçlü gözükse de rivayetleri mekâşid bağlamında değerlendirdiğimizde zaruriyatü'l-hamse olarak ifade edilen temel haklarda tüm şeriat mensupları eşit olduğundan Ebu Hanife'nin görüşü mekâşid açısından daha isabetlidir. Ebu Hanife'nin görüşünün canın korunması ilkesi ve Kuran-i Kerim'in kısas ile ilgili umumi ifadesi ile daha uyumlu olması sebebiyle de tercihe daha şayan olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca günümüz hukuk sistemlerindeki genel uygulamalara baktığımızda temel haklarda dinsel ayırımın büyük oranda ceza hukuklarında adalet ilkesine uygun bulunmadığı gözükmektedir. Ceza hukukunun genel amaçlarında birlik olmakla birlikte araçlarının şeriatın şeriatına değiştiği gibi milletten millete de değiştiğini gözönünde bulundurmanız durumunda ceza araçlarına değil de bu araçların amacı gerçekleştirmekte ne kadar başarılı olduklarına bakmak gerekecektir. Bu bakış açısı hem mezhepler arası ihtilafların hem de hukuk farklılıklarının ceza hukuku alanında yarattığı çelişkilerin makul bir yoruma kavuşturulmasına katkı sağlayacaktır. Nitekim ceza araçlarının tercihinde de toplumsal şartların etkili olduğu aşıkardır.

2.3. Aklın Korunması İlkesinin Rivayetlerin Yorumuna Etkisi

Aklın korunması ilkesi hadis usulünde daha çok rivayetin sıhhatinin tespitinde akla muhalefetin bir karine olarak kullanılması şeklinde tezahür etmiştir. Bu karineye dayalı olarak da ulema bazı rivayetlerin uydurma olduklarına hükmetmişlerdir.¹¹⁴ Sikaların rivayetlerinin de reddinde kullanılan kriterlere bakıldığında bunların akli kriterler olduğu görülür.¹¹⁵ Aklın dini metinlerin tenkidinde kullanılmasına yönelik bazı itirazların olduğu, buna bağlı olarak da İslam akılcılığının Kuran ile vahyin bir arada bulunduğu selim akla dayalı bir akılcılık olduğunun belirtilmesi ihtiyacı hissedilmiştir.¹¹⁶ Esas itibari ile usulün gerektirdiği yöntem ve tutarlılık ilkelerini dikkate aldığımızda Hadis Usul'ünün de akla dayandığını söyleyebiliriz. Nitekim akla veya dinin genel prensiplerine aykırı düşen rivayetin uydurma olarak değerlendirileceği açık olarak ifade edilmiştir.¹¹⁷

Kuran-i Kerim'de aklın muhafazası bu zikredilen hususlarla sınırlanmış değildir.¹¹⁸ Aklın korunması tümeli altında birinci sırada zikredilmesi gereken düşünce ve fikir hürriyeti olmalıydı. Çünkü aklın temel vasfı düşünme yeteneğidir ve düşüncenin de meyvesi fikirdir. Düşünce ve fikir hürriyetinin sınırlanması ancak yine düşünce ve fikrin korunması ilkesine bağlı olarak düşünülmelidir. Nitekim akıl ile ilgili

¹¹¹ Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısri Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âşâr* (Âlemü'l-Kutub, 1414), 3/195.

¹¹² Şâfi'î Ebü 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *Tefsîru'l-İmâm es-Şâfi'î* (Su'ûdi 'Arabistân: Dâru't-Tedmuriyye, 1427), 2/638.

¹¹³ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî İbn Ruşd, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîş, 1425), 4/181; Ebu'l-Hasan 'Alâ'ed-Dîn 'Alî b. 'Osmân b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Mârdîni İbnu't-Turkmânî (Dâru'l-Fikr, ts.), el-Cevheru'n-Nakî 'alâ Süneni'l-Beyhâkî/8/34.

¹¹⁴ Zerkeşi Ebü 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir, *en-Nuket 'alâ Muqaddimeti İbni's-Şalâh*, thk. Zeynul'âbidîn b. Muhammed (Riyad: Eđvâ'u's-Selef, 1419), 2/267; Ebü 'Abdullâh Muhammed b. İbrâhîm b. 'Alî el-Yemenî Yemenî, *el-'Avâşım ve'l-Kavâşım fi'z-Zebb 'an Sunneti Ebi'l-Kâsım* (Beyrüt: Muessesetu'r-Risâle li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1415), 5/290; Ebü'l-Fağl Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed el-'Askalânî İbn Hacer, *en-Nuket 'alâ Kitâb-i İbni's-Şalâh*, thk. Rabî' b. Hâdî 'Umeyr (Su'ûdi 'Arabistân: İmâdetü'l-Bahşi'l-İlmî, 1404), 845.

¹¹⁵ Enbiya Yıldırım, *Hadiste metin tenkidi: tarihi süreç, yeni yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet, 2009), 466.

¹¹⁶ Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2013), 277, 278.

¹¹⁷ Cemâlü'dîn 'Abdurrahmân İbnu'l-Cevzi, *el-Mevzû'ât*, thk. 'Abdurrahmân (Medine: Mektebetu's-selefiyye, 1388), 1/106; Yıldırım, *Hadiste metin tenkidi*, 482.

¹¹⁸ Yıldırım, *Hadiste metin tenkidi*, 460.

tanımların ortak noktasının insana ait bir meleke ve tefrik etme yeteneği olduğu belirtilmiştir.¹¹⁹ Birçok İslam uleması akıl ve nakil arasındaki zorunlu uyuma vurgu yapmış; hatta Hz. Muhammed (s.a.v)'in akl-i külliye temsil ettiği dahi iddia edilmiştir.¹²⁰ Nitekim Allah'ın akla kötülükten kaçınma ve iyi şeylere uyma özelliği verdiğini, aklın Allah'ın hücceti olduğu ve akla aykırı düşen haberin makul bir tevilinin olmaması durumunda icma bulursa dahi kabul edilmeyeceği ifade edilmiştir.¹²¹

Bu kaide altında içki ve benzeri uyuşturucuların haramlığı da zikredilmiştir.¹²² Bu genel ilke doğrultusunda alkol kullanımını yasaklayan rivayetleri değerlendirdiğimizde, yasaklayıcı rivayetlerin amacının aklın ve kamusal güvenliğin korunması olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu konuyla bağlantılı olarak alkol yasağının, alkolün vasfı mı yoksa maddesi ile mi alakalı olduğu tartışmaları ortaya çıkmıştır.¹²³ Bu farklı rivayetleri birlikte değerlendirdiğimizde aklın korunması tümeline göre yasaklayıcı rivayetler tercihe şayan olmakla beraber, akla ve başkalarının malına zarar verilmediği durumlarla ilgili hükmün yine içtihat ve tartışmaya açık olduğu aşikârdır. Nitekim sarhoşluğun tüm şeriatlarda yasaklanmış olmasına rağmen, bazı şeriatlarda sarhoş etmeyen miktarın caiz kılındığı ifade edilmiştir.¹²⁴ İlgili rivayetleri mekâşıduş-şerî'a bağlamında değerlendirdiğimizde yasağın madde ile değil alkolün etkisi ile alakalı olduğu sonucu çıkmaktadır. Ancak akli korumak için terhip yönteminin tercih edilmesi durumunda yasağın maddenin yasaklanması ile bağlantılı olarak yorumlanması da mümkündür. Montesquieu sıcakta kötü etki yapan şarabın Arabistan'da ve Isparta'da yasaklanmasını iyi kanuna örnek olarak gösterir.¹²⁵ Bu açıklamadan da yasağı maslahatın korunmasına yönelik bir tedbir olarak yorumladığı anlaşılmaktadır. Çağımızda, başkalarına zarar verilmediği ölçüde kişilerin farklı inanç ve kanaatlerden doğan tercih haklarına saygı büyük ölçüde ortak bir kabule dönüştüğü için farklı inanç ve düşüncelerin konsolidasyonunu sağlayabilecek yorumlara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda tamamen yasakçı bir anlayış yerine denetimli serbestliğe dayanan bir anlayışla hareket edilmesinin hem tarihsel hem de günümüz şartlarına daha uygun olacağını söyleyebiliriz.

2.4. Neslin Korunması İlkesinin Rivayetlerin Yorumuna Etkisi

Neslin korunması daha çok zinanın engellenmesi, ailenin korunması ve evliliğin korunarak nüfusun artırılması bağlamlarında değerlendirilmiştir.¹²⁶ Bu tümele dayalı olarak yapılan yorumlara bakıldığında, Hz. Musa'nın şeriatında neslin korunması için erkeklere evlenmenin sayısı konusunda bir sınır konulmayarak erkeklerin maslahatının korunduğu, Hz. İsa'nın şeriatında ise çok evlilik yasaklanarak kadının maslahatının korunduğu, Muhammed (s.a.v)'in şeriatında ise her ikisinin maslahatının korunduğunun ifade edildiği görülmektedir.¹²⁷

Neslin korunması tümeli özellikle evlilik ilişkisi bağlamında değerlendirildiği için, evlilikle ilgili rivayetlerin yorumunda bu tümele vurgu yapılmıştır.¹²⁸ Bunlardan bir tanesi: " قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " تَتَاكَحُوا تَكَاتَرُوا، فَإِنِّي مَكَاثِرُ بِكُمْ الْأُمَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ "، وَقَالَ - صَلَّى - " خَيْرٌ نَسَائِكُمُ الْوَدُودُ الْوَالِدُ " = *Nutfeniz için seçici olun*¹²⁹ rivayetidir. Yine: " *Evlenerek çoğalınız çünkü kıyamet gününde ben sizin çokluğunuzla*

¹¹⁹ Yıldırım, *Hadiste metin tenkidi*, 460.

¹²⁰ Yıldırım, *Hadiste metin tenkidi*, 460-463.

¹²¹ Çeşşâş, *el-Fuşul fi'l-uşûl*, 3/58, 121, 122; Yusuf Suiçmez, "Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkıtâ' ve İttisâl", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (30 Aralık 2016), 83, 84.

¹²² Bedrî, *Mekâşıdu's-Şerî'a 'inde İbn Teymiyye*, 65.

¹²³ İbn Ruşd, *el-Bidâye*, 3/ 23.

¹²⁴ Karâfi, *Şerhu Tenkîhi'l-Fuşûl*, 392; Zerkeşi Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır, *el-Baḥru'l-Muḥit fi 'Usûli'l-Fıkh* (Dâru'l-Kutubî, 1414), 7/267.

¹²⁵ Gürkan Ülker, *Hukuk Sosyolojisine Giriş* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2019), 97.

¹²⁶ Bedrî, *Mekâşıdu's-Şerî'a 'inde İbn Teymiyye*, 65.

¹²⁷ Muhammed el-Emîn el-Hererî, *el-Kevkebu'l-Vahhâc Şerhu Şaḥîh-i Müslim b. el-Haccâc* (Mekke: Daru'l-Minhac, 1409), 15/196.

¹²⁸ Şemsu'd-dîn Muhammed b. Aḥmed el-Ḥaṭîb eş-Şirbînî eş-Şirbînî, *Muḡnî'l-Muḥtâc ilâ Ma'rifeti Me'âni Elfâzi'l-Minhâc* (Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1415), 4/201; Zerkeşi Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır, *Teşnîfu'l-Mesâmi' bi Cem'i'l-Cevâmi' li Tacuddîn es-Subkî*, thk. Seyyid 'Abdul'aziz ve 'Abdullâh Rabî (Mektebetu Kurtubâ li'l-Baḥşi'l-İlmiyyi ve İhyâ-i Türâş, 1418), 3/15.

¹²⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 4/25 (No. 17432); Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fu'âd (y.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubî'l-'Arabiyye, t.y), "Nikâh", 46 (No. 1968).

övüneceğim ve Rasulullah (s.a.v): En hayırlı olan eşiniz sevilen ve doğurgan olandır” gibi nikah ve evlikle alakalı rivayetlerde de bu tümele vurgu yapılmıştır.¹³⁰

Neslin korunması ilkesinin soykırımın engellenmesi, kültürel farklılığın korunması şeklinde bugünkü yaygın algıya uygun olarak da yorumlanması gerekmektedir. Nitekim Kuran-i Kerim’de kültürel farklılığın yaratılışın gayesine uygun olduğu ifade edilmektedir.¹³¹ Bu ilke dikkate alındığında etnik kökene dayalı düşmanlığı esas alan yorum ve uygulamaların da batıl olarak nitelenmesi gerekmektedir.

2.5. Malın Korunması İlkesinin Rivayetlerin Yorumuna Etkisi

Malın korunması konusunda hırsızlık ve cezası¹³², faizin haram olması¹³³, zararın tazmin edilmesi¹³⁴, tehlikeye girmesi durumunda cemaatin ve Cuma namazının terk edilmesi gibi hususlar zikredilmiştir.¹³⁵ Ayrıca malın korunmasının, değer olarak canın korunmasına yakın olduğu belirtilmiştir.¹³⁶ Tüm bu açıklamalardan, uygulamalardan daha önemli olanın uygulamanın amacı olduğu sonucu çıkmaktadır.

Bu kaidenin rivayetin yorumunda kullanıldığı örneklerden bir tanesi Hz. Peygamber’in bir sefer esnasında Hz. Ayyaş’ın kolyesinin kopması sebebiyle kabileyi bekletip teyemmüm etmesi rivayetidir. Ulema bu rivayetin yorumunda Hz. Peygamber’in abdest için su aramak yerine kolyenin bulunması için kabileyi bekletmesinin sebebi olarak malın korunması ilkesini zikretmişlerdir.¹³⁷ Ancak bu olayda bir zaruret hali değil; hacet hali söz konusudur. Yine Hz. Peygamber’in yere düşen ve zayi olacak olan hurmanın alınıp yenilmesine müsaade ettiğine dair rivayet, malın korunması ilkesi ile bağlantılı olarak yorumlanmıştır.¹³⁸ Yine kişinin tevekkül etmesi durumunda rızkının kuşların rızkı gibi geleceğini belirten rivayetin yorumunda da malın korunması ilkesine dayanılarak, rivayetin malın korunması için gayret edilmesine engel olmadığı belirtilerek rivayetin kapsamı daraltılmıştır.¹³⁹

Bu evrensel kaidenin kapsamına ulusal ve uluslararası hukuk metinlerde de kabul görmüş olan emeğe saygı ve sömürgeciliğin yasaklanması gibi konular¹⁴⁰ da dahil edilmelidir. İbn ‘Aşûr, konunun toplumsal yönüne ağırlık vererek malın korunmasından maksadın, milli servetin karşılıksız olarak başka milletlere aktılmaması ve her bir ferдин malının telef olmaktan korunması olduğunu belirtir.¹⁴¹ Bu açıklamanın da yeterli olduğu söylenemez; çünkü ekonomi ve gelişen ticaret hukuku dikkate alınarak bu tümelin de daha evrensel bir yoruma kavuşturulması gerekir. Hz. Peygamber’in alemlere rahmet olarak gönderildiği, *meşkâşiduş-şerî’anın* zaruriyat kısmının tüm ümmetlerin şeriatlarının ortak değerleri olduğunu dikkate aldığımızda tüm insanlığın ortak akıl ve vicdanına hitap eden ekonomik bir sisteme de ihtiyaç duyulduğu açıktır.

¹³⁰ Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed Râğib, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, thk. Ebu'l-Yezid Ebü Zeyd el-'Acemî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1428), 221.

¹³¹ el-Hucurât 49/13.

¹³² Bedrî, *Mekâşiduş-Şerî'a inde İbn Teymiyye*, 65, 66.

¹³³ Ebü 'Abdullâh Muhammed b. 'Omer et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrüt: Dâru İhyâi Turâşî'l-'Arabî, 1421), 7/89; Ebü Hafs Sirâcu'd-Dîn 'Omar b. 'Alî b. 'Âdil el-Hanbelî en-Nu'mânî en-Nu'mânî, *el-Lubâb fi 'Ulûmi'l-Kitâb*, thk. 'Âdil Aşmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avvið (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 4/475.

¹³⁴ Zerkeşî, *Teşni'û'l-Mesâmi'*, 3/15; Zerkeşî, *el-Baħru'l-Muħit*, 4/188.

¹³⁵ Ebü 'Abdullâh Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed İbn Emir-i Hacc, *et-Taħrîr ve't-Taħbîr 'ala Taħrîri'l-Kemâl b. Humâm* (y.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403), 3/231.

¹³⁶ Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî Şevkanî, *es-Seylu'l-Cerrârü'l-Mütedeffik 'alâ Hedâiki'l-Ezhâr* (y.y.: Dâru İbn Hâzım, t.y.), 576.

¹³⁷ Ebü'l-Fağl Aşmed b. 'Alî b. Muhammed b. Aşmed el-'Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Saħîhi'l-Buħârî* (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rifet, 1379), 5/86.

¹³⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 5/86.

¹³⁹ Muhammedu'l-Emin el-Buveytıyyu, *Şerh Sünen İbn Mâce* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439), 25/269.

¹⁴⁰ Bkz. Hüseyin Yılmaz, "Bir İş Ahlâkı Sorunu Olarak 'sömürü' ve Toplumsal Zararları: Dinî/egitsel Bir Yaklaşım", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 11-33.

¹⁴¹ İbn 'Aşûr, *Mekâşiduş-Şerî'a*, 3/238; Yılmaz, *Makasid Düşüncesi*, 31.

2.6. İrzin Korunması İlkesinin Rivayetlerin Yorumuna Etkisi

İrzin korunması daha geç dönemde zaruriyat kapsamında zikredilmiştir. Kapsamı içinde hırsızlık suçu da değerlendirilmiştir.¹⁴² İmam Şâṭibî bunun zaruriyat kısmında değerlendirilmesi durumunda Kitap ve Sünnet'te aslı olduğunu ve iftira suçunun bu kapsamda değerlendirileceğini; ancak bunun haciyat kısmına da girebileceğini belirtmiştir.¹⁴³ Bazı alimler ise ırzın çoğulu olan *e'râz* yerine edyanı, yani dinleri zikretmişlerdir.¹⁴⁴ Ancak ırzın korunması ilkesinin dinlerin korunması ilkesinden bağımsız olarak dinlerin korumayı amaçladığı bir değer olarak kabul edilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Nitekim kazf cezası bu tümelin korunması bağlamında zikredilmiştir.¹⁴⁵ Genel adalet ilkesi de insanlığın ortak onur ve şerefini ifade eden bir kavram olması sebebiyle ortak fitrat düşüncesine uygun düşmektedir. Bu kaide kapsamında insanın seçimi ve sorumluluğu kapsamına girmeyen ırk, dil ve diğer fiziki özelliklere dayalı olan, insan iradesine bağlı amel ile doğrudan bağlantısı olmayan tüm ayırımcılıklar değerlendirilebilir. Nitekim özde insanların eşit olduğu, ırzın korunması ve hürriyet dahil tüm zaruri haklardan yararlanma hakları olduğu belirtilmiştir.¹⁴⁶

İrzin korunması ilkesi bağlamında değerlendirilmiş olan rivayetlerden birisi: "عن أبي مسعود رضي الله عنه: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ، وَمَهْرِ الْبَغِيَّةِ، وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ" = *Rasulullah köpeğin, bağının ve kahinin ücretinin verilmesini yasakladı*" rivayetidir. Bu rivayetin yapılan bir yorumunda ırzın korunması ilkesine dayanılarak kişinin zina eden eşini yakalaması durumunda sorgusuz sualsiz öldürebileceğine delalet ettiği iddia edilmiştir.¹⁴⁷ Bu rivayetin zahirine bakıldığında öldürme ile ilgili bir hüküm içermediği, aksine zina karşılığı verilen ücretin haramlığına vurgu yapıldığı görülür. Ayrıca aynı yorumda ırzın korunmasının maldan önemli olduğuna vurgu yapılarak sorgusuz sualsiz öldürme fiili ırzın korunması ilkesine dayandırılmıştır. Öncelikle burada ırzın korunması ilkesi ile malın korunması ilkelerinin tearuzu değil; ırzın ve canın korunması ilkelerinin tearuzu sözkonusudur. Bu iki ilkenin tearuzu durumunda bazı istisnalar olsa da canın korunması ilkesinin daha üstün bir ilke olduğunu söyleyebiliriz. Şarih'in burada zinayı kendi namusuna karşı işlenmiş bir suç olarak yorumlamış olması muhtemel olmakla birlikte, böyle bir yaklaşımın kabulünün, kadının beşer olarak sorumluluk ve yükümlülüğünü inkâr etmek gibi bir sunuca götürebileceği için kabulü mümkün değildir. Hiçbir nefis başka bir nefsin günahını taşıyamaz ayeti dikkate alındığında¹⁴⁸, zinanın sadece zina edenin namusuna halel getirdiği anlaşılmaktadır. Bu anlayışın namus cinayetlerine yol açacağı ve böylece canın korunması ilkesini ihlal edeceği de açıktır. Dolayısıyla ne bu rivayetten ne de ırzın korunması ilkesinden böyle bir yorum çıkarılamaz. Çıkarılması durumunda belirttiğimiz gibi bu yorum canın korunması ilkesi ile suçun hukuki ispatı ve cezanın hukuk makamlarınca verilmesi prensipleri ile çelişeceği için kabulü mümkün olmayacaktır.

Bu bağlamda değerlendirebileceğimiz rivayetlerden birisi de: "*Rasulullah Kurban veya Ramazan bayramı için çıktı ve kadınların yanına giderek (s.a.v.) şöyle dedi: "Ey kadınlar, sadaka veriniz istiğfarı çok yapınız. Çünkü bana cehennemlikler gösterildi, çoğu sizleridiniz."*

-*Bunun üzerine o kadınlar: "Ya Resulallah, bizler ne yaptık da cehennemliklerin çoğu bizden olmuş."* diye sordular.

-*Resulallah (s.a.v) şöyle cevap verdi: "Çünkü sizler ötekine berikine çokça lanet eder, kocalarınıza karşı nankörlükte bulunursunuz. Ne gariptir ki, kendine hakim akıllı ve dinine bağlı bir kimsenin aklını, sizin kadar eksik dinli hiçbir kimsenin çelebildiğini görmedim."*

-*Kadınlar tekrar sordular: "Aklımızın ve dinimizin noksanlığı nedir, Ya Resulallah?"*

¹⁴² Yılmaz, *Makasid Düşüncesi*, 30.

¹⁴³ Şâṭibî, *el-Muvâfakât*, 4/349.

¹⁴⁴ Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, 392.

¹⁴⁵ Ebü Muhammed 'Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Kudâme el-Cemâ'îli Maḥdisî, *Ravḍatu'n-Nâzir ve Cennetu'l-Munâzir fî Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel* (y.y.: Muessesetu'r-Reyyân, 1423), 3/1283.

¹⁴⁶ İbn 'Âşûr, *Mekâşıdu's-Şerî'a*, 2/127, 128.

¹⁴⁷ Muḥammed b. Şalîh el-'Uşaymîn, *Fethu zî'l-Celâli ve'l-İkrâm bi-Şerhi Buluġi'l-Merâm*, thk. Şubḥî b. Muḥammed ve Ummu İsrâ (y.y.: Mektebetu'l-İslâmiyye li'n-Neşri ve Tevzî', 1427), 3/482.

¹⁴⁸ el-En'am 6/164.

- Resulullah (s.a.v.) "Kadının şahitliği erkeğin şahitliğinin yarısı değil midir?" diye sordu.
- Kadınlar "Evet" cevabını verdiler.
- Resulullah (s.a.v.): "İşte bu aklın eksikliğinden hayız gördüğü zaman namaz kılmaz, Ramazan`da bir müddet oruç tutmaz değil mi?" dedi.
- Kadınlar: "Evet dediler" rivayetidir.¹⁴⁹

Bu rivayetin aynı isnadla daha erken dönem kaynaklarında, içerisinde kadının akıl ve din noksanlığı ile ilgili bölümün zikredilmeden nakledilmiş olması¹⁵⁰, rivayetin içerisine bu bölümün sonradan eklendiğine delâlet etmektedir. Bu rivayetin yer aldığı ikinci derece kaynaklardan olan ‘Abdurrazzâk’ın el-Musannef’inde ise İbn ‘Abbâs, Câbir ile Ebû Sa’îd’den nakledilmiş¹⁵¹ ve yine hiçbirinde de kadının akıl ya da din noksanlığı bölümü zikredilmemiştir. Rivayetin yer aldığı üçüncü derece kaynak ise İbn Ebî Şeybe’nin eseridir ve orada yer alan rivayetlerinde hiçbirinde bu bölüm yer almamıştır.¹⁵² İbn Ebî Şeybe’nin bu bölümü ayrı bir rivayet olarak ‘Abdullah’ın kendi yorumu olarak nakletmiş olması¹⁵³, bu mevkufta rivayetin daha sonra merfu’ rivayetlerin içine katılarak ref’ edildiğine delâlet etmektedir.¹⁵⁴

Rivayeti *mekâşid* açısından değerlendirdiğimizde, terhip amaçlı bir rivayet olarak nitelemek mümkünse de merfu rivayet lafızlarının geç dönemde ortaya çıkması, kadınların geneline yönelik rahatsız edici bir üslup içermesi, dini emir olan kadının namaz kılmaması ya da oruç tutmamasına itaat etmenin eksiklik olarak görülmesi sebebiyle teklifin ve dinin ana gayelerinden olan insani ortak sorumluluk ve şerefin korunarak geliştirilmesi ilkesine ters düşmektedir. Bu itibarla da bu ziyadenin merfu şekillerinin tercihi uygun değildir.

Kanaatimizce bu kaidenin kapsamının içerisine insanlığın ortak onur ve şerefini ifade eden adalet ilkesi, her insanın manevi şahsiyetini koruma ve geliştirme hakkı ve hukuk yolu ile hak arama hürriyeti, ortak fitrat gereği kadının temel hak ve hürriyetlerde cinsiyet ayırımına tabii tutulmaması da katılarak rivayetlerin yorumunda ve tenkidinde bunlar da dikkate alınmalıdır.

2.7. Çevre ve Tabiatın Korunması İlkesinin Rivayetlerin Yorumuna Etkisi

Çevre ve tabiat insanlığın ortak yaşam alanı olması ve tüm bu haklarla bağlantılı olması sebebiyle genel koruyucu kaidelerin içinde yer almaları gerekir. Bugün insanlığı tehdit eden en büyük sorunlardan birisi de çevre kirliliği ve buna bağlı olarak doğal dengenin bozulmasıdır. Kuran ve sünnetin taranması durumunda bu konu ile bağlantılı birçok ayet ve hadise rastlamak mümkündür.¹⁵⁵ İnsanın gelişim süreci ve sorumlulukları sadece kendi cinsi ile olan ilişkide değil aynı zamanda çevresi ve doğayla olan ilişkisinde de ortaya çıkmaktadır. Bugün şüphesiz evrensel iddialarda bulunan her inanç ve medeniyetin çevre ve tabiatı karşı da koruyucu değerlere sahip olması gerekir. İslam inanç ve kültürü içinde de bu değerlerin inşasına katkı sağlayabilecek güçlü bir potansiyel bulunmaktadır. Hz. Muhammed (s.a.v)’in İbrahim (a.s)’ın Mekke’yi koruma altına alması gibi Medine’yi de koruma altına alıp, ağaçlarını kesilmesi ve avının öldürülmesini yasaklamasının¹⁵⁶ çevre ve tabiatın korunmasına yönelik tedbirler olduğu açıktır. Kutsal mekanlar için düşünülmüş olan bu tarihi uygulamaların, günümüzde ise “Milli Park”, “Yeşil Kuşak”, “Yeşil Saha”, “Sit Alanı” gibi farklı düşüncelerle yaygın bir şekilde uygulandığı ifade edilmiştir.¹⁵⁷

İslam ibadetleri içerisinde de bu hassasiyet yer almıştır. Nitekim hac ibadeti icra edilirken bu hassasiyetin bir sonucu olarak hayvanların öldürülmesi ve ağaçlara zarar verilmesi yasaklanmıştır. Yine

¹⁴⁹ Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 240; Hidayet Ş. Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Kitabiyat, 2000), 191, 192.

¹⁵⁰ ‘Abdurrazzâk, *el-Musannef*, 3/280 (No. 5634); Ahmed, *el-Musned*, 9/245, 246 (No. 5343).

¹⁵¹ ‘Abdurrazzâk, *el-Musannef*, 3/278-280 (No. 5631-5634).

¹⁵² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/350, 351 (No. 9804, 9808, 9809).

¹⁵³ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe ‘Abdullah b. el-‘Absî İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-İmân* (y.y.: Mektebetu'l-İslâmî, 1983), 29 (No. 59).

¹⁵⁴ Bkz. Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, 83-192.

¹⁵⁵ Bkz. Hüseyin Akyüz, “Çevre Dostu Bir Peygamber: Hz. Muhammed”, *Electronic Turkish Studies* 9/2 (Ocak 2014), 107-107.

¹⁵⁶ Ebû ‘Abdullah Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Mehdi Hasen (Beyrüt: ‘Alemlü'l-Kutub, 1403), 2/406; ‘Abdurrazzâk, *el-Musannef*, 5/139; Buḥārî, *el-Câmi‘u'l-Musnedu’s-Sahîhu'l-Muḥtasar*, “Cenaiz”, 79 (No. 1349).

¹⁵⁷ Abdullah Oğuz Seki, *Hz. Peygamber’in hadislerinde çevre bilinci* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 60.

suların kirletilmesi genel yaşam içerisinde de hayvanların ihtiyaç ve zaruret dışında öldürülmelerinin yasaklanması da bu hassasiyetin bir yansımasıdır.¹⁵⁸

Bazı rivayetlerde Hz. Muhammed (s.a.v)'in savaş durumunda bazı ağaçların kesilmesi ve yakılmasına izin verdiği nakledilse de¹⁵⁹, bunların çevre ve tabiata zarar vermenin meşruluğu ile değil zaruret durumu ile bağlantılı yorumlanması gerekmektedir. Buna bağlı olarak da düşman topraklarında zaruri bir durum olmadığı halde doğaya zarar verilebileceği şeklindeki yorumların¹⁶⁰ bu ilke ve de ağaçların kesilmesi ve de çevreye zarar vermeyi yasaklayıcı rivayetler ile bağdaşmayacağı, bu itibarla da geçerli olmayacağı açıktır. Doğal olarak bu tür rivayetler yorumlanırken çevre ve tabiatın korunması ilkesinin göz önünde bulundurulması zorunludur. Nitekim Hz. Ebu Bekir de ordusunu Şam'a yollarken meyve ağaçlarının kesilmemesi, hayvanların öldürülmemesi ve ibadethanelerin yıkılmaması talimatı verdiği¹⁶¹ nakledilmiştir. Kuran-i Kerim'de de savaş durumu olsa dahi düşmanlık hissi ile aşırıya gidilmemesi gerektiği ifade edilmiştir.¹⁶²

Her ne kadar bazı alimler Haşr Suresi'nin altıncı ayetini, düşman bölgelerindeki ağaçlara ve tabiata zarar verilmesinin cevazına delil olarak kullanılmışsa da¹⁶³, bu yorumların zaruret dışındaki durumlar için de geçerli kabul edilmesi durumunda bunların dinin genel amacına aykırı düşecekleri için vicdanen ve ahlaken de savunulamayacakları açıktır. Hz. Peygamberin Küsuf ve Husuf namazlarını kıldırması, yağmur duasına çıkması, doğal afet alameti olarak gördüğü bulut ve yağmur gibi durumlarda Allah'a sığınması, doğa unsurları ile özel bir iletişim kurması, israfla ve tüketim çılgınlığı ile ilgili uyarıları, çevre ile ilgili müşterek sorunlara karşı ortak duyarlılığa teşviki de çevre tabiatın korunmasına yönelik bir inancı ve hassasiyeti ifade etmektedir.¹⁶⁴

Çağımızda çevre ve tabiatla ilgili sorunların tüm canlıların yaşam hakkı ile alakalı sorunlara dönüştüğünü dikkate aldığımızda Müslümanların bu tür global sorunlara karşı çok daha duyarlı olmaları gerektiği aşikârdır.¹⁶⁵ Nitekim İslam inancının ekolojik düzene ilişkin hikmetini, önemini ve insanın dünyadaki hayatının her safhasıyla olan yakın ilişkisini formüle ederek, bu düzenin iyice tanınmasını ve doğal çevrenin etik olarak ele alınmasını sağladığı, bu nedenle de çevre bilincini ve bu bilincin uygulama alanlarını din ilkesine dayatarak genişletmek gerektiği belirtilmiştir.¹⁶⁶

Sonuç

Dünya ve ahiret dengesini bozmadan yaşamın düzeni ve kalitesini korumayı amaçlayan Müslüman ilim insanları dini metinlerin doğru anlaşılması ve yorumlanabilmesi için gai felsefe düşünce içerisinde gelişmiş olan mekâşid ve fitrat düşüncelerinden yararlanarak evrensel bazı kaidelere dayanan ilkeler belirlediler. Çalışmamızda hadis ulemasının hem gai yorumu hem de bu yorum içerisinde gelişen evrensel ortak değerleri ifade eden zaruriyât olarak nitelenen evrensel ilkeleri rivayetlerin anlaşılması, yorumlanması ve sıhhatlerine hükmedilmesinde etkin olarak kullandıkları ortaya çıkmıştır. Metin tenkidinde dikkate alınmış olan belli kaidelere dayanan bu evrensel ilkelere, geçmiş dönemlerde kültürel etkileşim ve paylaşımların çok fazla olmaması sebebiyle dini metinlerin yorumunda günümüzdeki gibi fazla ihtiyaç duyulmamıştır. Bu yüzden bu kaideler Hadis Usulü çalışmalarında müstakil bir konu olarak ele

¹⁵⁸ Bkz. Elif Ekinci, "İSLAM DİNİ'NİN ÇEVREYE VE ÇEVRE SORUNLARINA BAKIŞ AÇISI", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (15 Haziran 2018), 134-136.

¹⁵⁹ Ebü 'Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*, thk. İhsan 'Abbâs (Beyrüt: Dâru Sâdir, 1388), 2/58; en-Nisâbüri Ebü'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, thk. Kemâl Besyûni Zağlûl (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411), 437; Buḥârî, *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar*, "Muzâra'a", 6 (No. 2326).

¹⁶⁰ Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Ḥabîb el-Enşârî, *el-Ḥarâc*, thk. Tâhâ 'Abdurra'ûf Sa'd, Sa'd Ḥasen Muhammed (y.y.: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, t.y.), 212.

¹⁶¹ Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Misrî et-Taḥâvî et-Taḥâvî, *Muhtasaru İhtilâfi'l-Ulemâ*, thk. İhtisar: Ebu Bekr Ahmed b. Ali el-Cessas (Beyrüt: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1417), 3/433.

¹⁶² el-Baḳara 2/190; el-Mâide: 5/2, 87.

¹⁶³ Ebü Yûsuf, *el-Ḥarâc*, 212; Şâfi'î Ebü 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *el-Ummu* (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, 1410), 4/273.

¹⁶⁴ Seki, *Hz. Peygamber'in hadislerinde çevre bilinci*, 59-72.

¹⁶⁵ Seki, *Hz. Peygamber'in hadislerinde çevre bilinci*, 71, 72.

¹⁶⁶ Ekinci, "İSLAM DİNİ'NİN ÇEVREYE VE ÇEVRE SORUNLARINA BAKIŞ AÇISI", 138, 139.

alınmamış, daha çok fıkhı'l-hadis ve ilelül'l-hadis kapsamında bazı rivayetlerin yorumlanması ve tenkidinde kullanılmıştır. Bazı alimlerin bu ilkelere aykırı rivayetleri batıl olarak nitelemiş olmalarına rağmen, zayıf rivayet türleri içerisinde batıl rivayete özel bir yer verilmemiş¹⁶⁷ ve tanımında da bu ilkelere aykırılığa değinilmemiştir. Doğal olarak zayıf rivayet türleri içerisinde batıl rivayet türü de eklenerek tanımında bu ilkelere aykırılığa vurgu yapılmalıdır.

Çağımızda giderek artan kültürler arası etkileşimin sonucu olarak dini esaslara dayalı ihtilafların çok daha fazla etkili hale gelmiş olması sebebiyle hadislerin tashih ve yorumunda bu evrensel kaidelere duyulan ihtiyaç daha da fazla artmıştır. Bu kaidelerin dini metinlerin yorumunda dikkate alınması durumunda hadis kaynaklarının daha doğru anlaşılması ve yorumlanmasına katkı sağlayarak ulusal ve uluslararası metinlerle koruma altına alınmış olan temel insan hak ve hürriyetleri ile dinin korumayı hedeflediği ana değerler arasında uyum sağlanmış olacaktır.

Bazı İslam ulemasına ait olan bu özgün düşüncelerden daha fazla yararlanabilmek için yeni hadis usulü çalışmalarında özellikle mekâşidu's-şerî'a'nın zaruriyât olarak nitelenen kaideleri dikkate alınarak metin tenkidinin temel kriterleri içerisinde değerlendirilmelidir. Nitekim klasik hadis usulü kaynaklarında ortak akıl ve düşüncenin önemine vurgu yapılmış; ancak buna bir sistematik kazandırılmamıştır. Bu çalışmamızın sonuçlarına bağlı olarak mekâşidu's-şerî'a'nın hadis çalışmalarında uygulanması prensiplerini şöylece sıralayabiliriz:

1. Farklı rivayetlerin sıhhati konusunda ihtilafa düşüldüğünde, mekâşidu's-şerî'a'ya uygun düşen rivayet tercih edilir.
2. Rivayetin yorumunda ihtilafa düşüldüğünde, mekâşidu's-şerî'a'ya uygun olan yorum tercih edilir.
3. Rivayetin farklı versiyonları varsa mekâşidu's-şerî'a'ya uygun olan versiyon tercih edilir.
4. Rivayetin metni mekâşidu's-şerî'a'ya aykırı ise, mekâşida uygun tevil yolu aranır, tevil yolu bulunamaz ancak muhalefet açık değilse tevekkuf edilir; muhalefet açık ise rivayet batıl olarak nitelenerek reddedilir.
5. Mekâşidın tespitine bağlı ihtilaflar durumunda, mekâşidu's-şerî'a'nın zaruri tümellerine uygun düşen, rivayet, yorum veya tevil tercih edilir.

Yukarıda belirttiğimiz prensipler doğrultusunda hadis çalışmalarında mekâşidu's-şerî'a'nın dikkate alınması durumunda rivayetlerin genel ahlaki ve hukuki değerlere aykırı yorumlanmasının engelleneceği, bunun da genelde dinin özelde sünnetin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına önemli bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
3. **Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, 'Abdurrezzâk, Ebû Bekr 'Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Muşannef*. Kahire: Dâru't-Ta'sîl, 1416.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Sadeleştirilmiş Mecelle*. sad. İbrahim Ural - Salih Özcan. İstanbul: Fey Vakfı, 1995.
- Ahmed, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Musned*. thk. Şu'ayb el-'Arnavût ile 'Âdil Murşid vd. 50 Cilt. Muessesetu'r-Risâle, 1421.
- Ahmidân, Ziyâd Muhammed. *Makâşidu's-şerî'atil-islâmiyye: dirâse uşûliyye ve't-ta'rbîkât fihhiyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle Nâşirün, 1. baskı, 2004.
- Akyüz, Hüseyin. "Çevre Dostu Bir Peygamber: Hz. Muhammed". *Electronic Turkish Studies* 9/2 (Ocak 2014), 107-107.
- Alîyyu'l-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûruddîn 'Alî el-Mollâ. *Mirkātu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1422.

¹⁶⁷ Yücel, *Hadis Usûlü*, 173-190.

- Aynî, Ebû Muhammed Bedru'd-dîn. *'Umdetu'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Daru'l-ihyâi't-turâşî'l-'arabiyyi, t.y.
- Bedrî, Yûsuf Aḥmed Muḥammed. *Mekâşıdu's-Şerî'a 'inde İbn Teymiyye*. Ürdün: Dâru'n-nefâis, 2000.
- Boynukalın, Ertuğrul. *İslam Hukuku'nda Gaye Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Makâşıdu's-Şerî'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/423-427. Ankara: TDV Yayınları, 2013 1988.
- Buhârî, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muḥtasar*. Beyrût: Dâru Tûku'n-Necât, 1422.
- Bullġnî, Sirâcu'd-dîn Ebû Ḥafs 'Omer b. Ruslân. *el-Fevâidu'l-Cisâm 'ala Kavâ'idü İbni 'Abdisselâm*. thk. Muḥammed Yahyâ. Kaṭar: Vezâretu'l-evkâf ve Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1434.
- Buveytiyyu, Muḥammedu'l-Emin el-. *Şerḥ Sünen İbn Mâce*. 26 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1439.
- Çeşşâş, Aḥmed b. 'Alî Ebû Bekr er-Râzî. *el-Fuşul fi'l-uşûl*. Kuveyt: Vezâretu'l-Evkaf ve's-Suunil-İslâmiyye, 1414.
- Chittick, William C - Demirkaya, Mehmet. *Hayal Alemleri: Ibn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*. İstanbul: Kaknüs yayınları, 2003.
- Coşkun, Selçuk. "Sünnet ve Geleneğin Döngüsel Yapısı Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2010), 7-24.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh. *el-Burhân fi 'Usûli'l-Fıkh*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1418.
- Cuveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdumelik b. 'Abdullâh. *Nihâyetu'l-Maṭlab fi Dirâyeti'l-meḏheb*. 20 Cilt. Tunus: Dâru'l-Minhâc, 1428.
- Çağrı, Mustafa. "Zarûriyyât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/146-148. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Çınar, Fatih. "Makâsıd İctihad İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme". *Hitit İlahiyat Dergisi* 1 (22 Mayıs 2021).
- Çınar, Mahmut. "Zarûrât-i Dîniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/138. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Demâmîni, Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. 'Omer el-Mahzûmî el-İskenderî. *el-Meşâbih 'ale'l-Câmi'i's-şahîh*. thk. Nûru'd-dîn. 10 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1430.
- Demir, Mahmut - Özafşar, Mehmet Emin. "Zayıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/157-160. Ankara: TDV Yayınları, ts.
- Dimeşķi, Ebû'l-Faql. *el-Furûku'l-Fıkhîyye*. thk. Muḥammed Ebû'l-Efcân ve Ḥamza Ebû'l-Fâris. 4 Cilt. Trâblus: Dâru'l-Ḥikme, 2007.
- Diyübendî, Muḥammed Onurşâh ed-. *Feyzu'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1426.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "İlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/117-120. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Durusoy, Ali. "Zaruri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/144-146. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Ḥabîb el-Enşârî. *el-Ḥarâc*. thk. Ṭâḥâ 'Abdurra'ûf Sa'd, Sa'd Ḥasen Muḥammed. y.y.: el-Mektebetu'l-Ezheriyye, t.y.
- Ekinci, Elif. "İSLAM DİNİNİN ÇEVREYE VE ÇEVRE SORUNLARINA BAKIŞ AÇISI". *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1 (15 Haziran 2018), 129-140.
- Erdoğan, Mehmet. "Şâtıb'ın Muvâfakât'ını Yeniden Okuma ve Anlama". *Dini ve Felsefi Metinler: Yirmibirinci Yüzyılda Yeniden Okuma, Anlama ve Algılama*. 8. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi, Kültür Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Fâsî, 'Allâl. *Mekâşıdu's-şerî'a ve Mekârimuhâ*. Tûnus: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Ġazzâlî, Ebû Ḥâmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Mustesfâ fi 'ilmi'l-uşûl*. thk. Muḥammed 'Abdu's-selâm. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1. Basım, 1413.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisi Anlama Kılavuzu*. Ankara: OTTO, 2020.
- Güriz, Adnan. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2017.
- Ḥaṭîb, Ebû Bekr Aḥmed b. 'Alî. *el-Kifâye fi 'İlmi'r-Rivâye*. thk. Aḥmed 'Omer. Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1406.
- Ḥaṭṭâbî, Ebû Süleymân Ḥamed b. Muḥammed. *A'lâmu'l-ḥadîş*. thk. Muḥammed b. Sa'd. 4 Cilt. Mekke: Câmî'atu Ummi'l-kurâ, 1409.
- Hererî, Muḥammed el-Emin el-. *el-Kevkebu'l-Vahhâc Şerhu Şahîh-i Müslim b. el-Haccâc*. 26 Cilt. Mekke: Daru'l-Minhac, 1. Basım, 1409.
- İbn Abdisselâm, İzzeddin İbn Abdisselâm. *Kavâ'idü'l-Aḥkâm*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyât el-Ezheriyye, 1991.
- İbn Cevde, Yûsuf b. Cevde. *Menhecu'l-İmâm ed-Dârekuṭni fi Naḫdi'l-Hadîş fi Kitâbi'l-'İlel*. Dâru'l-Muḥaddîşin, 1343.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbu'l-Musanef fi'l-Eḥâdîş ve'l-'Âşâr*. 7 Cilt. Riyad: Mektebu'l-r-Ruşd, 1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *Kitâbu'l-İmân*. y.y.: Mektebetu'l-İslâmî, 1983.

- İbn Emîr-i Hacc, Ebû ‘Abdullâh Şemsuddîn Muḥammed b. Muḥammed. *et-Taqrîr ve't-Taḥbîr ‘ala Tahrîri'l-Kemâl b. Humâm*. 3 Cilt. y.y.: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2. Basım, 1403.
- İbn Hacer, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. ‘Alî b. Muḥammed b. Aḥmed el-‘Asḳalânî. *en-Nuket ‘alâ Kitâb-i İbni’s-Şalâh*. thk. Rabî b. Hâdî ‘Umeyr. Su‘ûdî ‘Arabistân: Imâdetu'l-Baḥşî'l-‘İlmî, 1404.
- İbn Hacer, Ebû'l-Faḍl Aḥmed b. ‘Alî b. Muḥammed b. Aḥmed el-‘Asḳalânî. *Fethu'l-Bârî Şerḥu Şaḥîhi'l-Buḥârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma‘rife, 1379.
- İbn Hubeyre, İbn Hubeyre, Yahyâ b. Hubeyre b. Muḥammed. *el-İfşâḥ ‘an me‘âni’s-şihâh*. thk. Fu‘âd Abdu'l-mu‘nim, 8 Cilt. Dâru'l-vaṭan, 1417.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muḥammed b. Yezid. *es-Sunen*. thk. Muḥammed Fu‘âd. 2 Cilt. y.y.: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-‘Arabiyye, t.y.
- İbn Munebbih, Hemmâm b. Munebbih Ebû Uḳbe es-San‘ânî. *Şaḥîfetu Hemmâm b. Munebbih*. thk. ‘Alî Ḥasen ‘Alî ‘Abdulḥamîd. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1407.
- İbn Neccâr, Takiyu'd-din Ebu'l-Bekâ Muḥammed b. Aḥmed. *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*. thk. Muḥammed ez-Zuheyli. 4 Cilt. Mektebetu'l-‘ubeykân, 1418.
- İbn Ruşd, Ebu'l-Velîd Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurṭubî. *Bidâyetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muḳteşid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ḥadiş, 1425.
- İbn Sa‘d, Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Sa‘d b. Menîf. *eṭ-Ṭabaḳātu'l-Kubrâ*. thk. İḥsan ‘Abbâs. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdir, 1388.
- İbn Vehb, Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. Vehb b. Muslim el-Mısri el-Ḳureşî. *el-Muvaṭṭâ‘*. thk. Hişâm İsmâ‘il es-Sînî. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1420.
- İbn ‘Âşûr, Muḥammed b. Muḥammed et-Ṭâhir. *Keşfu'l-Muḡaṭṭa mine'l-Me‘âni ve'l-Elfâzi'l-vaki‘a fi'l-Muvaṭṭa*. Dâru's-seḥnûn ve Dâru's-selâm, 1428.
- İbn ‘Âşûr, Muḥammed b. Muḥammed et-Ṭâhir. *Meḳâşidu's-Şerî‘a el-İslâmiyye*. 3 Cilt. Kaṭar: Vezâretu'l-Evkâf ve's-Şu‘ûnil-İslâmiyye, 1425.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâlu'd-dîn ‘Abdurrahmân. *el-Mevzû‘ât*. thk. ‘Abdurrahmân. 3 Cilt. Medîne: Mektebetu's-selefiyye, 1388.
- İbnu't-Turkmânî, Ebu'l-Ḥasan ‘Alâ‘ed-Dîn ‘Alî b. ‘Osmân b. İbrâhîm b. Mustafâ el-Mârdîni. *el-Cevheru'n-Naḳî ‘alâ Süneni'l-Beyḥakî*. 10 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Kal‘aci, Muḥammed Kal‘aci-Hâmid Sâdık. *Mu‘cemu Luḡati'l-fuḳahâ*. Dâru'n-Nefâis, 1408.
- Kandemir, M. Yaşar. “Mevzû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 493-496. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ḳarâfi, Ebu'l-‘Abbâs Şihâbu'd-din. *Şerḥu Tenḳihi'l-Fusûl*. thk. Ṭahâ ‘Abdu'r-Râuf. y.y.: Şirketu't-Tıbbâ‘atı'l-Fenniyyeti'l-Mutteḥide, 1393.
- Kasım el- Ümri, Muhammed Ali. “Hadisçiler Nezdinde Tenkid Yöntemin Özellikleri”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2017), 33-69.
- Kaşṭalânî, Aḥmed b. Muḥammed. *İrşâdu's-sâri li şerhi Şaḥîhi'l-Buḥârî*. 10 Cilt. Mısır: Maṭba‘atu'l-kubrâ el-emiriyye, 7. Basım, 1323.
- Keleş, Ahmet. *SÜNNET Yeni Bir Usul Denemesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Kenanoğlu, Macit. *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*. Aksaray, İstanbul: Klasik, 2007.
- Kırbaşoğlu, Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2013.
- Koşum, Adnan. “İslam Hukukunda Hayvanların Yaşama Hakları Bağlamında Köpeklerin Öldürülmeleri Sorunu”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 26/1 (2015), 299-309.
- Kutluer, İlhan. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/503-519. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Mağribî, el-Ḥuseyn b. Muḥammed. *el-Bedru't-Temâm Şerḥu Buluġi'l-Merâm*. thk. ‘Alî b. ‘Abdillâh. 10 Cilt. y.y.: Dâru'l-hicr, 1428.
- Maḳdisî, Ebû Muḥammed ‘Abdullâh b. Aḥmed b. Muḥammed b. Ḳudâme el-Cemâ‘îlî. *Ravḍatu'n-Nâzır ve Cennetu'l-Munâzır fi Usûli'l-Fikh ‘alâ Mezhebi'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel*. 2 Cilt. y.y.: Muessesetu'r-Reyyân, 1423.
- Ma‘mer, Ma‘mer b. Râşid, Ebû ‘Urve Ma‘mer b. Râşid el-Ezdi. *el-Câmi‘*. thk. Ḥabîbu'r-Raḥmân el-‘A‘zamî. 2 Cilt. Pakistan: el-Meclisu'l-‘İlmî, 1403.
- Mubârekfûri, el-Mubârekfûri el-, Ebû'l-Ḥasan ‘Ubeydullâh b. Muḥammed el-Mubârekfûri. *Mirâtu'l-mefâtiḥ Şerḥu Mişḳâti'l-meşâbih*. 9 Cilt. Hindistân: İdâretu'l-buḥûşî’s-‘ilmiyye, 1404.
- Mueyyid, Mueyyid Ḥamdân Mûsâ. “Eşeru Meḳâşidu’s-Şerî‘a fi Tercîhi beyne Nuşûşî'l-Mute‘âriza: Dirâse Uşûliyye Tatbîkiyye”. *Mecelletu Câmî‘atiş-Şâriḳa* 1/17 (2020).
- Muḥammed el-Fâsî, Muḥammed b. Ḥassân. *el-Fikru's-Sâmî fi Târîhi'l-Fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-‘ilmiyye, 1416.

- Munâvî, Zeynuddîn 'Abdurra'ûf b. Tâci'l-'ârifin. *Feyzu'l-kâdir şerh el-Câmi' eş-Şağîr*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetu't-ticâriyye el-kubrâ, 1356.
- Nazlıgöl, Habil. "Sünnetin/Hadilerin Günümüze Taşınmasında Buluşulacak Ortak Nokta Ne Olmalı?" *1. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu: "Hadislerin Güncel Değeri"*. ed. Yusuf Suiçmez. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Nisâbüri, en-, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Aḥmed b. Muḥammed b. 'Alî. *Esbâbu'n-Nuzûl*. thk. Kemâl Besyûni Zağlûl. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411.
- Nûru'd-dîn b. Muḥtâr el-Ḥadimî. *İlmu Mekâsidi's-şerî'a*. Riyad: Mektebetu'l-'ubeykân, ts.
- Nu'mânî, Ebû Ḥafis Sirâcu'd-Dîn 'Omar b. 'Alî b. 'Âdil el-Ḥanbelî en-Nu'mânî en-. *el-Lubâb fi 'Ulûmi'l-Kitâb*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd - 'Alî Muḥammed Mu'avviḍ. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1419.
- Öktem, Ülker. "Evrensel Bir Etik Mümkün müdür?" *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi* 11 (24 Temmuz 2019), 44-51.
- Peterková, E. "Thomas Reid and Notion of Common Sense". *Ostium* 4 (Ekim 2015), 9-9.
- Râğib, Ebû'l-Kâsım el-Ḥuseyn b. Muḥammed. *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*. thk. Ebu'l-Yezîd Ebû Zeyd el-'Acemî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428.
- Râzî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Omer et-Teymî er-. *Mefâtîhu'l-Ġayb*. Beyrût: Dâru İhyâi Turâşî'l-'Arabî, 1421.
- Sehârenpûri, Ḥalîl b. Aḥmed b. Mecîd. *Bezli'l-mechûd fi Ḥalli Sünen Ebî Dâvud*. thk. Taḳiyuddîn en-Nedvî. 14 Cilt. Hindistân: Merkez Şeyḫ Ebîl-Ḥasan en-Nedvî, 1427.
- Seki, Abdullah Oğuz. *Hiz. Peygamber'in hadislerinde çevre bilinci*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Suiçmez, Yusuf. "Abrogation in Hadith". *Journal of Hadith Studies* 10/1 (2012), 35-58.
- Suiçmez, Yusuf. "Hadisin Güncelleştirilmesi ve Yorumun Hadislesmesi". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 7/2 (Aralık 2009), 63-84.
- Suiçmez, Yusuf. "Hanefî Fıkıh Usûlü ve Hadis Usûlüne Göre Manevî İnkıtâ' ve İttisâl". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (30 Aralık 2016), 77-94.
- Suiçmez, Yusuf. "Maqâsidi's-Shari'a Thought And Its Potential Contribution To The Development Of Basic Human Rights And Freedoms". *International Symposium on Common Values*. ed. Yunus İbrahimoglu vd. Ankara: TÖYEV, 2017.
- Suiçmez, Yusuf. *Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hiz. Peygamber'e Nispeti*. Ankara: OTTO Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Suiçmez, Yusuf. "State of Nature Theories and Their Reflections on Education Policies". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 1/1 (2009), 1936-1938.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs. *el-Ummu*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1410.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. İdrîs. *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfi'î*. 3 Cilt. Su'ûdî 'Arabistân: Dâru't-Tedmuriyye, 1427.
- Şâh Veliyullâh, İbn 'Abdi'r-râḥim ed-Dihlevî. *Ḥucce'tu'l-lahi'l-bâliġa*. thk. es-Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ceyl, 1426.
- Şâṭibî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-İ'tisâm*. thk. Selîm b. 'İd. 2 Cilt. Su'ûdî 'Arabistân: Dâr İbn 'Affân, 1432.
- Şâṭibî, İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. 7 Cilt. y.y.: Dâru İbn 'Affân, 1417.
- Şentürk, Recep. "Farklı Dünya Medeniyetlerinde İnsan Hakları: İnsan Hakları Bildirgelerine Dayalı Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Kuran ve Tefsir Araştırmalı 15, Kuran ve Sünnet'e Göre Temel İnsan Hakları Tartışmalı İlmî Toplantı, 21-22 Aralık 2013*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Şevkanî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî. *es-Seylu'l-Cerrârü'l-Mütedeffik 'alâ Ḥedâiki'l-Ezhâr*. y.y.: Dâru İbn Ḥazm, t.y.
- Şevkânî, Muḥammed b. 'Alî b. Muḥammed el-Yemenî. *Neylu'l-Evtâr*. thk. 'İşâmu'd-Dîn. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ḥadîş, 1413.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. el-Ḥasen. *el-Ḥucce 'alâ Ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Ḥasen. 4 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1403.
- Şeyhulislam, Şeyhulislam Musa Kazım Efendi. *Külliyat-ı Şeyhülislam Musa Kazım: Dini, ictimai makaleler*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1918.
- Şirbînî, Şemsu'd-dîn Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥaṭîb eş-Şirbînî eş-. *Muġnî'l-Muḥtâc ilâ Ma'rifeti Me'ânî Elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mısırî. *Şerḫu Me'âni'l-Âşâr*. 5 Cilt. Âlemu'l-Kutub, 1414.
- Ṭahâvî, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muḥammed el-Mısırî eş-Ṭahâvî eş-. *Muḥtasaru İḥtilâfi'l-Ulemâ*. thk. İhtisar: Ebu Bekr Aḥmed b. Ali el-Cessas. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, 1417.
- Ṭîbî, Şerefu'd-dîn el-Ḥüseyn b. 'Abdillâh. *Şerḫu't-Ṭîbî 'alâ Mişkâti'l-Meşâbih*. thk. 'Abdu'l-Ḥamîd. 13 Cilt. Riyad: Mektebetu Nezâr Mustṭafâ el-Bâz, 1417.

- Ṭūfī, Süleymān b. ‘Abdu’l-Ḳavī et-. *Şerḥu Muḥtaşarı’r-Ravḏā*. thk. ‘Abdullah et-Turkī. Muessesetu’r-risāle, 1407.
- Tuksal, Hidayet Ş. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Uşaymīn, Muḥammed b. Şalīḥ el-. *Fethu zī’l-Celāli ve’l-İkrām bi-Şerḥi Buluġi’l-Merām*. thk. Şubḥī b. Muḥammed ve Ummu İsrā. 6 Cilt. y.y.: Mektebetu’l-İslāmiyye li’n-Neşri ve Tevzī’, 1427. Ülker, Gürkan. *Hukuk Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 10. Basım, 2019.
- Ünal, Yavuz. “Hadis Tesbit Sisteminin Doğuş ve Gelişim Seyri Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/2 (30 Aralık 2003), 7-42.
- Yavuz, Adil. “Barış ve Huzurun Sağlanması Nebevi Sünnetin Evrensel Boyutu”. *I. Uluslararası Hadis İhtisas Sempozyumu: “Hadislerin Güncel Değeri” 27-28 Nisan 2012*. ed. Yusuf Suiçmez. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Yemenī, Ebū ‘Abdullāh Muḥammed b. İbrāhīm b. ‘Alī el-Yemenī. *el-‘Avāşım ve’l-Ḳavāşım fi’z-Zebb ‘an Sunneti Ebī’l-Ḳāsim*. Beyrūt: Muessesetu’r-Risāle li’t-Ṭıbbā’a ve’n-Neşri ve’t-Tevzī’, 1415.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste metin tenkidi: tarihi süreç, yeni yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet, 2009.
- Yılmaz, Hüseyin. “Bir İş Ahlakı Sorunu Olarak ‘sömürü’ ve Toplumsal Zararları: Dinî/eğitsel Bir Yaklaşım”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 11-33.
- Yılmaz, Ömer. *Makāsıd Düşüncesinin Ortaya Çıkışı ve İlk Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. baskı., 2011.
- Yücel, Ahmet. “Hz. Peygamber’in Cihad Anlayışı ve Kültüre Yansımaları (Cihad Hadisleri ve Değerlendirmesi)”. *İslam Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*. ed. Ahmet Ertürk. İstanbul: KURAMER, 2016.
- Zerkeşī, Ebū ‘Abdullāh Muḥammed b. ‘Abdullāh b. Bahādır. *el-Baḥru’l-Muḥiṭ fi’l-Usûli’l-Fıkh*. 8 Cilt. Dāru’l-Kutubī, 1. Basım, 1414.
- Zerkeşī, Ebū ‘Abdullāh Muḥammed b. ‘Abdullāh b. Bahādır. *en-Nuket ‘alā Muḳaddimeti İbni’ş-Şalāḥ*. thk. Zeynul‘ābidīn b. Muḥammed. 3 Cilt. Riyad: Eḳvāu’s-Selef, 1. Basım, 1419.
- Zerkeşī, Ebū ‘Abdullāh Muḥammed b. ‘Abdullāh b. Bahādır. *Teşnifu’l-Mesāmi‘ bi Cem‘i’l-Cevāmi‘ li Tacuddīn es-Subkī*. thk. Seyyid ‘Abdul‘aziz ve ‘Abdullāh Rabī. 4 Cilt. Mektebetu Ḳurṭubā li’l-Baḥşī’l-‘İlmiyyi ve İḥyā-i Türāş, 1418.
- Ziyād Muḥammed. *Mekāşidu’ş-şerī’a el-İslāmiyye*. Beyrūt: Muessesetu’r-risāle, 2004.

WISSENSCHAFTSLEHRE'NİN DİYALEKTİK MOMENTLERİ

The Dialectic Moments Of Wissenschaftslehre

ABDULLAH DENİZHAN

Araştırma Görevlisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Tarihi Ana Bilim
Dalı, İstanbul, Türkiye

Research Assistant, İstanbul University, Faculty of Theology, Department of History of
Philosophy, İstanbul, Türkiye
denizhanabdullah34@gmail.com
ORCID ID: 0000-0001-6219-8831

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 15.05.2022
Kabul Tarihi | Accepted: 23.11.2022
Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

Atıf | Cite as

Denizhan, Abdullah. "Wissenschaftslehre'nin Diyalektik Momentleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 133-148. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.02>
Denizhan, Abdullah. "The Dialectic Moments of Wissenschaftslehre". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 8/2 (December 2022), 133-148. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.02>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.
Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Wissenschaftslehre'nin Diyalektik Momentleri

Öz

Fichte'nin Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre) eseri, kendi felsefi dizgesinin temellerini oluşturur. Bu eserde 'Fichte Felsefesi' terkininin literatürde bir nevi karşılığı haline gelmiş 'eylem felsefesinin' ana hatlarını görmek mümkündür. Felsefesini yaşamıyla özdeş kılan Fichte için tüm felsefi serüven, Ben'in eyleme/vazetme ile oluşturacağı momentleri tamamlamaktır. Nitekim Fichte'nin yaşamında sürekli olarak bir eylem halinde olduğunu görebiliriz. İşte böylesi bir yaşam serüveni içerisinde varlığa gelen Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre), bizlere insan(lığ)ın tüm yapıp etmelerinin nihai bir telosu olduğunu imleyecektir. Bilim Öğretisi, müstakil olan bilimlerin ilkelerini vazetmekle görevlidir. Fichte'ye göre her bilimin ilkelerini alacağı başka bir bilimin varlığı zorunlu bir gereksinimdir. Çünkü bilimler kendi ilkelerini kendileri üretemezler. Böylesi bir uğraş tikel alanı incelemesine dahil etmeyen başka bir bilimin konusu olmalıdır. Bu ilkeleri diğer bilimlere vazetmekle görevli olan bilim, 'Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre)'dir. Ayrıca Wissenschaftslehre'nin kendisi de müstakil bir bilimdir. Buna göre nasıl ki Bilim Öğretisinin (Wissenschaftslehre) vazettiği ilkelerle kendi bilim anlayışını inşa eden diğer bilimlerin müstakil olmağı söz konusuysa ve her birisinin kendi içerisinde mevzu ve mes'eleleri bulunuyorsa, Bilim Öğretisi'nin de diğer bilimlerden ayrı ve bağımsız bir yapısı söz konusudur. Nitekim diğer bilimler gibi bu bilim alanının da incelediği bir nesnesi vardır ki bu nesnenin kendisi insandır. Bilim Öğretisi, insanın kendi refleksiyon yetisinin farkına varma sürecinden önce yanlış sanılarla (duyusal pekin) oluşturduğu diyalektik sürecin hazırlığını takip edip ardından yine öznenin refleksiyon yetisinin farkına varmasını diyalektik momentlerin başlangıcı olarak kabul eder. Özne bu aşamada henüz gerçek olmayan bir memnuniyet hali içindedir. Bu aşamalardan sonra farkındalığın (refleksiyon yetisini) elde edildiği yepyeni bir Ego'nun ve daha sonraki momentlerin takibi yapılır. Bilim Öğretisinin temel sorusuydu Ben'in bir şeyi nasıl bilebildiği, hangi süreçlerden geçerek bu bilme ediminin gerçekleşeceğini analizini yapmaktır. Bu anlamıyla Bilim Öğretisi, insanın bilgiye muhakemesini ve süreçlerinin takibini yapmayı konu edinmiştir. Böylece Fichte bir nevi insanlığın felsefi antropolojisini gözler önüne sermektedir. Fichte'ye göre geçmişteki yapıp etme(ler) öznenin bireysel varoluşundan soyutlanamaz. Çünkü her bir özne adeta Mutlak Ben'in yeryüzündeki yürüyüşünü temsil eder. Özellikle Bilim Öğretisinin 1810 yılındaki revizyonu ve Çağımızın Temel Karakteristikleri başlıklı metinler, tarihsel yapıp-etmelere ayrı bir anlam yüklemektedir. Ancak unutulmaması gerekir ki Fichte'nin yaşadığı dönemde insanlığın felsefi mirası büyük düşünce krizlerin eşliğinde bulunmaktaydı. Böylesi sancılı bir sürecin ürünü olan Bilim Öğretisi, kendisinden önceki felsefi mirasları bazı yönleriyle tevarüs etmiştir. Özellikle insanın yapıp etmelerini nihai bir telos bağlamında değerlendirmek, Bilim Öğretisinin başlıca gayeleri arasındadır. Böylesi bir görevi edinen Bilim Öğretisinin üzerine yükseldiği felsefi mirası ve yine Wissenschaftslehre'nin kurulumunu takip etmek, Bilim Öğretisinin üzerine aldığı tüm ödevleri anlamayı kuvvetlendirecektir. Bu araştırmanın gözetileceği hedeflerden bir tanesi de Fichte'nin kendisinden sonra gelen ve birbirlerinden farklı şekillerde -Tarih Felsefesi ve sistematığı açısından- ayrıntılı dizge oluşturan, aynı zamanda Felsefe Tarihinin adeta yeni bir eşiği kabul edilen Schelling ve Hegel'in Fichte'den hangi yönlerden etkilendiğini anlamaktır. Kısaca bu çalışmada Bilim Öğretisinin üzerine yükseldiği felsefe gelenekleri, başlangıç ilkeleri, diyalektik momentler ve nihayetinde görülecek olan özgürlüğün betimsel takibi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Fichte, Wissenschaftslehre, Ben, Ben Olmayan, Mutlak Ben, Özgürlük.

The Dialectic Moments Of Wissenschaftslehre

Abstract

Fichte's Science of Knowledge (Wissenschaftslehre) creates the basis of his own philosophical system. In this work, it is possible to see the main lines of the "philosophy of action", which has become a kind of equivalent of the "Fichte Philosophy" in the literature. For Fichte, who identifies his philosophy with his own life, a whole philosophical adventure is to complete the moments which the Ego will create with action/posit. As a matter of fact, we can easily see that Fichte was constantly in action in his life. The Science of Knowledge (Wissenschaftslehre), which came into existence in such an adventure of life, will show that all the actions of humanity have a final telos. Science of Knowledge is tasked with positing the principles of the independent sciences. Because, according to Fichte, another science from which each science will take its principles is almost compulsory. Since sciences cannot produce their own principles, such an occupation is the subject of another science that has not made the particular field an occupation. The science tasked with positing these principles to other sciences is the 'Science of Knowledge (Wissenschaftslehre)'. Also, the Wissenschaftslehre itself is an independent science. Just as the other sciences that construct their own understanding of science with the principles laid down by the Science of Knowledge (Wissenschaftslehre) are independent and have issues and issues within themselves. As a matter of fact, this field of science, like other sciences, has an object that it

examines, which is human. Science of Knowledge shows that as a starting point, following the preparation process that a person creates with false assumptions (sense certainty) before becoming aware of his own reflection ability, and then becoming aware of his own reflection ability. At this stage, the subject is in a state of contentment that is not yet real. After these stages, a follow-up of the Ego process, in which this awareness (reflection ability) is achieved, and afterwards, is carried out in the Science of Knowledge. The basic question of the Science of Knowledge is to describe how the ego can know something, and through which processes this act of knowing takes place. In this sense, Science of Knowledge is concerned with following human reasoning and processes regarding knowledge. In this way, what is done is to reveal a philosophical anthropology of humanity. No action in the past can be snatch off the individual existence of the subject. Because each subject is the Absolute Ego who walking around the world. Especially the revision of the Science of Knowledge in 1810 and the text titled Basic Characteristics of Our Age give a different meaning to historical actions. However, it should not be forgotten that the philosophical heritage of humanity is on the verge of great crisis of thought, especially in the period when Fichte lived. Science of Knowledge, which is the product of such a painful process, inherited some philosophical legacies before it in some aspects. It is among the main aims of Science of Knowledge, especially to evaluate the actions of human beings in the context of a final telos. Following the philosophical legacy and establishment upon which the Science of Knowledge, which has acquired such a task, is built, will strengthen the understanding of all the assignments that the Science of Knowledge has undertaken. However, one of the objectives of this research is to understand how Schelling and Hegel, who came after Fichte and created a new threshold in the literature in different ways with their History and Systematic Philosophies, were influenced by Fichte. Shortly in this study, the philosophical traditions, the initial principles, the dialectical moments and the freedom that will be seen at the end will be followed depictly.

Keywords: Philosophy, Fichte, Wissenschaftslehre, Ego, Non-Ego, Absolute Ego, Freedom.

Giriş

Fichte'nin "Bilim Öğretisi" (wissenschaftslehre) eseri günümüzde anlaşıldığı haliyle Doğa Bilimlerine veya deneye dayalı bilim tasavvuruna sahip değildir. Bunun en açık örneği gerek Fichte'nin gerekse de Hegel'in doğa felsefesini, Öznenin değillemesi (negation) olarak kabul etmeleridir. Özne, bu alan (doğa) içerisinde 'Ben' olmaktan uzaklaşır. Yine Fichte için -doğa bilimlerindeki karşılığıyla- gerçek bilgi, deneyim ve gözlem yoluyla elde edilen bir bilgi değildir. Bilginin varlığı sorunu Fichte için daha ziyade Ben'in doğrudan ilerleyen (progressive) süreç dahilinde gelişen edimlerdir.¹ O halde diyebiliriz ki bu bilimin konusu (wissenschaftslehre) Ben'dir. Yani nesneyi karşısında temsil (vorstellung) kabiliyetiyle oluşturmaya güç yetirebilen ve aynı zamanda tüm bu süreci anlayıp, anlamlandıran *Ben'dir*. Fichte Bilim Öğretisi'nin temel ilkelerini soyutlayarak en son varacağı noktaya kadar genel mantık yasalarına başvurur. Bu mantık yasaları "özdeşlik ve çelişmezlik"tir.²

Bilim Öğretisi son halini oldukça uzun yıllar içerisinde almıştır. Fichte eserini üç defa yenilemiş, eksik kalan kısımları sürekli olarak güncellemiştir. Başta Fichte'nin daha sonra diğer Alman İdealistlerin³ tasarladıkları bilimsel dizgeleri (Mutlak Ben, Doğa Karşısındaki Ben ve Geist) verstand/akıl temeliyle ortaya koymaları, kendi yaşadıkları dönemin de ötesinde büyük bir mirasın temelleri üzerine inşa olmuştur. Bu gerçeğe mutabık olarak Bilim Öğretisini anlamak, başta Aristoteles daha sonra da Aydınlanma öncesinde var olan ve tümevarım yöntemini esas alan bilim tasavvurunu tefekkür etmekle mümkündür. Bu sebeple çalışmamızda öncelik olarak Fichte'nin Bilim Öğretisinin üzerine yükseldiği Aristoteles ve Yakın Çağ Felsefesinin bilim-felsefe ilişkisine kısaca değinilip, ardından diyalektiğin momentlerinin takibi yapılacaktır.

¹ Arslan Topakkaya-E. Erman Rutli, *Kant'tan Hegel'e Alman İdealizmi* (İstanbul, Fol Yay., 2022), 266.

² Paul Redding, *Kıta İdealizmi -Leibniz'den Nietzsche'ye-*, çev. Kenan Mutluer (İstanbul: Say Yay., 2022), 207.

³ Alman İdealizmi başlangıcı itibarıyla Kant sonrasında Fichte-Schelling-Hegel sıralaması dahilinde sıralanır. Ancak Alman İdealizmini yukarıda bahsedilen felsefi gelenek mirası üzerinden (Aristoteles, Plotinos, Spinoza, Hume, Aydınlanma vd. filozoflar) değerlendirdiğimizde bu tasnife kesin anlamıyla Kant'ı da dahil etmemiz gerekmektedir. Kant özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "kavramlarla düşünen SAF AKLIN" Platon'a atıfla temellendiğini söylemiştir. (Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay., 2015), 43); Bununla beraber kategoriler dahilinde Aristoteles'in yüceliğini vurgulamış, haricinde kategorilerin üzerine inşa edildiği ontolojik temeli, epistemolojiye taşımıştır (Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 489-490).

1. Wissenschaftslehre'nin Üzerine Yükseldiği Felsefi Miras

Aristoteles, *Metafizik* kitabında bilimlerin ilkelerinin deneyimle kazanılamayacağını, aksine bir ilke varsa bunun "akıl" merkezli olması gerektiğini yüzyıllar öncesinde göstermişti. Bu ilkeler her bilimin temelinde olması gereken mantık ilkeleridir (1004b27; 1005a19, 1005b34).⁴ Mantık ilkelerine/doğru düşünmeye dair tartışmalar Aristoteles öncesinde de -özellikle Herakleitos ve Parmenides'te- mevcuttur. Ancak bunları sistematik hale getiren ve pratiğe dönüştüren ilk isim Aristoteles'tir.⁵

Aristoteles'in mantık öğretisi kendisinden sonra Orta Çağ'a ve Yakın Çağ'a kadar etkisini sürdürmüştür. Bu öğretinin dönemler ve filozoflarda etkisi ve işlevi farklılaşsa da bilimlerin temeli olma iddiasını sürdürmüş, yapılan bilimsel incelemelerin başlangıç aşamaları bu temeller üzerine inşa edilmiştir.⁶

Aristoteles'in bilimler tasnifinde ortaya koyduğu teorik ve pratik bilimler ilkelerini Akıl'dan alarak tümdengelim esasıyla hareket eden bir metodoloji takip etmiştir. Çünkü ilkeler Aristoteles'in ifade ettiği üzere kanıtlanamazdır: "*Biz ise şimdi aynı anda hem olmayı hem de olmamayı imkânsız olarak ele almış, bunun bütün ilkeler arasında en kesin ilke olduğunu ortaya koymuştuk. Bazıları da bunun bile kanıtını talep ederler -eğitimsizliklerinden olsa gerek-, ne de olsa aksiyomların hangilerinin kanıtının aranması, hangilerinin aranmaması gerektiğini bilmemek eğitimsizliktir. Sonuçta her şeyin kanıtının olması bütünüyle imkânsız; çünkü mümkün olsaydı sonsuza yürürdü bu, dolayısıyla da hiçbir şey kanıtlanamazdı.*"⁷ Bu ilkelerin kaynağını sorguladığımız zaman yine Aristoteles bize ikili bir yöntem sunar: Tümevarım ve Sezgi.⁸

Bilgiyi elde etme koşulumuz ilk olarak duyularımıza aittir. Duyular tarafından elde edilen bilgi yine duyular yoluyla kavranan/fark edilen ilkelerin ve kategorilerin süzgecinden geçirilir. Her bilim bu süreci esas almak zorundadır.⁹ Tümevarım yöntemiyle elde edilen bilgiler arasında insan anlağı çeşitli ilişkiler kurar ve bilgiye ulaşılır. Bu süreçlerden sonra anlak içerisinde var olan¹⁰ ilkelere ve kategorilere ulaşılır.¹¹ Denk, zihnin bu şekilde çalışma mekanizmasına "*Deneyisel Sezgi*" ismini verir.¹² Bu aşamadan sonra insanın ulaştığı ilkeler, bilgi edinme sürecinde tekrar deneyime konu olmaz. Bilgi bu yeni aşamada eşya ile doğrudan bir uyum (correspondence) sonucunda kazanılır.¹³ Aristoteles'in bu önermesi İslam Filozofları tarafından büyük oranda benimsenmiştir. İslam filozofları bilen özne ve süje arasındaki ilişkiyi "el eşya bi-hakaikiha", "hakaikü'l eşya sabitetün"¹⁴ Skolastik Felsefedeyse "veritas est adequatio rei et intellectus" tümceleriyile ifade edilir.¹⁵ Zihnin içerisinde a priori halde bulunan ilkeler ve bu ilkelerden hareketle oluşturulan bilimler Yakın Çağ'a geldiğimizde çok güçlü tepkiler almıştır. Gottingham'ın ifadesiyle bu dönemde "deneyciliğin karşı devrimi" başlamıştır.¹⁶

Felsefe Tarihinde bir dönemi kayıtsız olarak başlatmak veya tasnif etmek oldukça zordur. Bir dönemi kendi içerisinde homojen olarak değerlendirmek de aynı şekilde zorluk barındırır. Ancak insanın olduğu yerde bilgi bir bütün olarak değil parçalardan hareketle ilmek ilmek dokunmuştur. Bu anlamda insan günlük hayatında dahi kategorize etmeye ve sınıflandırmaya ihtiyaç duyar.¹⁷ Felsefe Tarihi içerisinde

⁴ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 107-111; İsmail Köz, *Mantık Felsefesi* (Ankara: Elis Yay., 2003), 42.

⁵ Mustafa Yeşil, *Kategori ve Metafor* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2019), 33-94.

⁶ Necip Taylan, *Mantık* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 52.

⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 111.

⁸ Arda Denk, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doğu Batı Yay., 2010), 128.

⁹ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: MEB Basım, 1951), 7.

¹⁰ Sokrates ve Aristoteles arasında ilkelerin varlığı tartışma konusu değildir. İlkeler zihinde öylece vardılar ancak Sokrates bu ilkeleri "hatırlama" yoluyla kavranılacağını söylerken, Aristoteles deneyim yoluyla farkına varacağımızı belirtmiştir.

¹¹ Nietzsche ve Wittgenstein için Metafiziğin kaynaklığı böylesi bir akıl yürütmede yatar. Her iki filozofta yaprak örneğinden hareketle bu iddialarını temellendirir. Bir yaprak görüledikten sonra başka bir yaprak görülediğimizde önceki ve sonraki yaprağı bir bütün olarak ele alırız ve buradan da bir "yapraklık" idesine ulaşmış oluruz. Bireysel olan göz ardı edilerek bir bütün olarak kavrama ulaşılır. (Çetin Türkyılmaz, *Filozoflarla Düşünmek* (Ankara: BilgeSu, 2022), 62-63.)

¹² Denk, *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, 128

¹³ Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya Da Hakikat* (Ankara: BilgeSu, 2016), 41-43.

¹⁴ Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 50-55.

¹⁵ Doğruluk, şey ve düşünce arasında tam uygunluktur. (Aquinas)

¹⁶ John Cottingham, *Akılçılık*, çev. Bülent Gözkan (İstanbul: Dergah Yay., 2015), 85.

¹⁷ Yeşil, *Kategori ve Metafor*, 19-24.

filozofları anlamak için öncelikle yaşadıkları dönemin ana hatlarını, gelişmelerini ve geçmişle olan ilişkilerini takip eder, filozofların fikriyatını o minvalde değerlendiririz. Bunun için yazımızda deneyciliğin karşı devrimi olarak adlandırdığımız empirik filozofların bilim tasavvurlarını ana hatlarıyla açıklayacağız.

Orta Çağ Felsefesinde metafizik, Aquinas'tan önce Yeni-Platoncu bir izlek üzerindeydi. Varlıklar, çoğunlukla bir silsile dahilinde ele alınır ve varlıklara dair Aristotelesçi anlamıyla hylomorfik bir yorum görmek söz konusu değildi. Bu genel kabul İslam filozofları üzerinden Aristoteles'in metinlerine doğrudan yaklaşma fırsatı yakalayan Aquinas tarafından aşılmıştır.¹⁸ Aquinas için varlık madde ve formdan müteşekkildir. Kendisi de İbn Sina temelli bir yorumla, madde ve form bileşkesinden dolayı, varlığın tanınmasının mümkün olduğunu savunur.¹⁹

Aslında Aristotelesçi hylomorfik görüş, madde ve form dahil zihinden ayrı bir varlık alanı bulunan yapılara (tümellere) varlık atfetmektedir. Bu görüşe itirazlar tümeller tartışmasında karşımıza çıkar. Kavramların zihinden ayrı ontolojik yapılarının varlığını kabul etmeyen Nominalistler, Platon ve Aristoteles geleneğindeki realizme karşı çıkar.²⁰ Nominalistlerin başlattığı zihinden ve deneyimden ayrı varlık alanlarına insan anlayışının erişemeyeceği görüşü, modern bilim paradigmasının doğuşuna sebep olmuştur.²¹

17. yüzyıla geldiğimizde dünyanın matematik ile yaratıldığını kabul eden empirik bilim tasavvuru, ilkelerin logos itibarıyla var olduğundan kesin anlamıyla şüphe duymuştur.²² Deneyimin koşulları içerisinde varlığı ispatlanmayan herhangi bir varsayım, yakın çağın filozoflarına göre kabul edilemezdir.²³ Bu anlamıyla bilimlerin ilkelerini Akıl'dan (logos) almaları da kesinlikle mümkün olamaz. Öyle ki John Locke, deneyim alanına muhatap olmayan dini ve metafizik yargıları akıl terazisinin karşısına çıkarılması gerektiğini söylemiştir.²⁴ Bu anlamıyla Empirik Felsefenin, Yunan kültüründen gelen otoritelere meydan okuması görülür. Oysa Empirik Felsefenin yine Yunan mirasına dönüşü Atomcular ve Epikürcüler çizgisinde olmuştur.²⁵

17. yüzyılda empirik felsefeyi bilim metodolojisine katı bir şekilde uygulayan filozofların belki de başında Bacon gelmektedir. Kendisi geçmişte var olan klasik mantık (organon) metodu yerine Novum Organum'u yerleştirmiştir. Eserinin henüz başında klasik mantıkta yer alan "*tasımların önermelerden, önermelerinse sözcükler sayesinde meydana geldiğini, bu sözcüklerin de kavramları oluşturduğunu söylemiştir. Ancak kavramlar karıştırılır ve şeylerden özen göstermeden soyutlanırsa, onlar üzerine inşa edilenler sağlam olamaz. Tek umut hakiki tümevarımdır*"²⁶ ifadesi, geçmiş dönemde var olan kıyas mantığı kavramlarının gerçeklikten yoksun olduğunu belirtmektedir. İlkelerin varlığının da aynı zamanda deneyimin ve gözlemin sonucunda elde edilmesi gereklidir.²⁷ Aristotelesçi bilim tasavvurunda söz konusu olan ilkelerden hareketle bilimleri inşa etmek yanlış bir yoldur. Bacon'ın bu yöntemi bilimlerin temeli olarak kabul etmesi kendisinden önce başlayan Kopernik'in değişen dünya tasarımı ve evrenin matematiksel inşası üzerine temellenmiştir. Ayrıca kendisinden sonra gelen Locke, Berkeley, Gassendi gibi filozoflar, bilimlerin ilkelerini deneyim sonucunda elde edileceği konusunda hemfikirdir.

Empirik bilimlerin bilim kadar felsefeye de egemen olduğu bir dönemde Immanuel Kant, David Hume tarafından dogmatik uykusundan uyandırıldığını söylemiştir. Kant, Saf Aklın Eleştirisini yazmadan önce gerek felsefeye gerekse doğa bilimlerine dair geniş kapsama sahip eserler üretmiştir. Saf Aklın Eleştirisini yazdığı dönemde hem felsefi Realizme hem de Deneyciliğe karşı tavır almıştır.²⁸ Kant eleştirel felsefesini -

¹⁸ Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Metinlerle Orta Çağda Felsefe* (İstanbul: BilgeSu, 2015), 24-25.

¹⁹ Ahmet Cevizci, *Orta Çağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yay., 2016), 508.

²⁰ Ahmet Bayındır, *Ockhamlı William'ın Din Felsefesi* (Bursa: Emin Yay., 2019), 78-79.

²¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018), 154-157.

²² Jennifer Trusted, *Fizik ve Metafizik*, çev. Seval Yılmaz (İstanbul: İnsan Yay., 2021), 140-141.

²³ Nihal Fırat Özdemir, *Yeni Gerçeklik Işığında Bertrand Russell'da Bilgi Problemi* (İstanbul: Muhayyel Yay., 2022), 145-147.

²⁴ Ahmet Erhan Şekerci, *Aydınlanma ve Din* (İstanbul: İnsan Yay., 2018), 175-177.

²⁵ R., Woolhouse, *Ampirist Filozoflar*, çev. Gökhan Murteza (İstanbul: Pinhan Yay., 2019), 16.

²⁶ Bacon, *Novum Organum*, çev. Talip Kabadayı (Ankara: BilgeSu, 2019), 51.

²⁷ Bacon, *Novum Organum*, 50.

²⁸ Garret Thomson, *Anahatlarıyla Kant'ın Felsefesi*, çev. Ayhan Derekö (İstanbul: Litera Yay., 2021), 16.

Realizme ve Deneyciliğe karşı- sentetik a priori yargıyla ortaya koymuştur.²⁹ Sentetik a priori bir yargıya ulaşmak aslında Rasyonalizm ve Deneyciliğin bir terkididir.

Kant için anlama yetisi kategoriler dahilinde hareket eder. Doğa Bilimleri de ancak bir anlama yetisi tarafından yasalarını elde eder. Çünkü doğadaki görüngüler içerisinde var olan bağıntıları birleştirebilen bir tam algı (apperzeption) anlama yetisinin (verstand) varlığına bağlıdır. Öyle ki doğadaki görüngüler tikel olan yasalarla hareket eder. Bunların yasallığa gelişi a priori olandan hareketle türetil(e)mezdır (B-164-165). Yani doğa biliminin ilkeleri doğrudan deneyimden çıkarılamazdır. Ancak ve ancak başlangıç ilkelerini yine anlama yetisinden alırlar.³⁰ O halde diyebiliriz ki anlama yetisi doğaya/deneyime aşkın yasaları emrederken algıların içeriğini gerektiren yasaların -görüngüde olan yasallık- belirlenme sürecini tamamlayamaz. Ampirik doğa yasalarının geçerliliği a priori/zorunlu olarak doğrulanamaz.³¹ Unutulmaması gereken, doğa yasalarının geçerliliği yine deneyim sonucunda elde ediyor olmamızdır (B-165).³² Anlama yetisi ise doğa bilimlerinin başlangıç ilkelerini vermektedir. Bu ilkelere varmak ise deneyimin bir konusu değildir. Kısaca ifade edecek olursak anlama yetisi deneyime muhatap olmadan doğadaki ilkeleri kavrayandır. Deneyim ise anlama yetisinden gelen ilkelerin geçerliliğini sağlayan ölçüttür.

Fichte, tıpkı Aristoteles gibi kurulacak olan bir bilimin kendisinden şüphe edilmeyen bir ilkeye yaslanmak zorunda olduğunu belirtir. Çünkü bilimler parçalı olan önermeler (tekel ve tikel yargılar) şeklinde ilerlemektedir. Bir bilim dalı nedenlere ve sonuçlara vardıkça deneyim alanı genişleyecektir. Bu sürecin başlangıcında ise *ilk ilke* olmak zorundadır.³³ Başlangıç alanında ilke olmazsa parçaların nihai sonucunu değerlendirme imkânı söz konusu olamaz. Çünkü her bir parça kendi içerisinde ölçütü olacağı ilkeye dayanmak zorundadır. İşte tüm bu karmaşanın önüne geçmek için Fichte, bilimlerin temelinde tüm parçaları birleştiren ve kendisinden *asla şüphe duyulmayan ilk ilkeyi gerekli görmektedir*.³⁴ Böylece kendisi yukarıda değinilen empirik bilim metodolojisindeki deneyimle kazanılan ilke(ler) tasarımına katılmaz. Çünkü ilkeyi başlangıçta kabul etmemiz gerekir.

Fichte, Empirik Bilim tasarımının kendi içerisinde tutarsızlığını şu örnekle açıklamaktadır: *“Evimizi dünyanın üzerinde kuruyoruz. Dünya, bir filin üzerinde duruyor. Bu fil de bir kaplumbağa üzerinde duruyor. Kaplumbağa mı? Peki, onun ne üzerinde durduğunu kim bilebilir? Ve böyle, ad infinitum sürer.”*³⁵ Buradan hareketle diyebiliriz ki Bilim Öğretisi, ilkelerini vazetmesi cihetiyle Empirik Bilim anlayışından ziyade Aristotelesçi Bilim Tasavvuruna yakındır.

Fichte tıpkı Kant gibi ilk ilkeye önermelerin sonucunda ulaşamayacağını düşünmektedir. Çünkü her bir önerme bilimsel yargı değerini tikel alan içerisinde oluşturur. Oysa ilk ilkenin tikel içerisinde bulunması mümkün değildir. Tikel önermeler, *bireysel anlamıyla* bilimsel konumda değildir. Tikel önermeler ancak kendi içerisinde oluşturacakları bir bütünlük sayesinde bilimsel olurlar.³⁶ Bu bütünlüğün ilk şartı da akıl tarafından vazedilen ilk ilkedir.

İlk ilke öylesine güçlü bir şekilde kurulmalıdır ki diğer tüm ilkeler onun tikel bir önermesi haline gelmelidir. Çünkü bu ilkenin de başlangıcı sayılacak başka bir ilkenin varlığı mümkün değildir. ³⁷ Eğer ilk ilkeye alternatif başka bir ilke ortaya atılırsa bu ilke (varsayım) ancak ilk ilkenin çelişği olması gerekir.

²⁹ Sentetik a priori yargı, a priori yargıların aksine saf aklın kavramları dahilinde kuruludur. A priori yargılar kendilerini deneyimden kopararak, yalnızca ratio içerisinde bilgimizi genişletir. Örneğin Leibniz'in Monadoloj eserine baktığımız zaman yapılan tüm tartışmanın doğrudan bir metafizik üzerine temellendiği görülebilir. Sentetik a priori yargılar ise bilgimizi öncelikle saf akıl itibarıyla kurar. Örneğin matematiğe dair kurduğumuz $7+5=12$ sonucunu deneyim haricinde oluşturabiliriz. Problemin tanıtılmasını yapmak istediğimizde ise deneyimi yardıma çağırılmaz gerekecektir (B-15). $7+5=13$ gibi bir sonuca varamayacağımızı deneyim sonucunda elde ederiz (Lale Levin Basut, *Kant: Duyumsamanın Temel Kavramları* (Ankara: BilgeSu Yay., 2022), 40-41).

³⁰ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 135

³¹ Frederico Rampinni, “Kant on the Necessity of the Empirical Laws of Nature”, *International Journal of Philosophy* 12 (Aralık, 2020), 599.

³² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, 135

³³ Fichte, “Wissenschaftslehre Kavramı ya da ‘Felsefe’ Olarak Anılan Kavram Üzerine”, çev. Meryem Uçar, *Fichte – Alman İdealizmi- I*, ed. E. Ali Kılıçaslan – Güçlü Ateşoğlu (Ankara: Doğu Batı Yay., 2021), 69

³⁴ Fichte, “Wissenschaftslehre Kavramı ya da ‘Felsefe’ Olarak Anılan Kavram Üzerine”, 72.

³⁵ Fichte, “Wissenschaftslehre Kavramı ya da ‘Felsefe’ Olarak Anılan Kavram Üzerine”, 82.

³⁶ Fichte, “Wissenschaftslehre Kavramı ya da ‘Felsefe’ Olarak Anılan Kavram Üzerine”, 71.

³⁷ Fichte, “Wissenschaftslehre Kavramı ya da ‘Felsefe’ Olarak Anılan Kavram Üzerine”, 74-78.

Örneğin Ben=Ben önermesini başlangıç olarak kabul etmemek, Ben=Ben Olmayan önermesini ortaya atmayı gerektirecektir. Böylece yapılan karşı tez, ilk ilkenin aslında tikel bir önermesi olarak kalacaktır.³⁸

Fichte için Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre) kendi başına müstakil bir bilimdir. Bu nedenle diğer bilimler gibi Bilim Öğretisinin kendisinin de bir ilk ilkesi olmak zorundadır. Bilim Öğretisinin kurulacak olan bu ilk ilkesinin kanıtlanması mümkün değildir.³⁹ Fichte bu ilkeyi 'BEN' olarak belirtir. Bu ilke, diğer tüm bilimlerin temelidir. Bir bilimin kesinliği/güvenilirliği ancak Wissenschaftslehre'le ilişkisi oranında mümkün hale gelir.

Fichte Bilim Öğretisinin iki görevinin olduğunu açıklar:

1. (Diğer Bilimlerin) ilk ilkelerin olanaklılığını belirlemek, ilkenin nasıl, ne düzeye dek, hangi koşullar altında ve ne derece kesin olduğu,
2. Olanaklı tüm bilimlerin ilk ilkelerini kanıtlama gibi özel bir görevi -ki bu, bilimlerin kendilerinin yapamayacağı bir görevdir- vardır.⁴⁰

Görüldüğü üzere Bilim Öğretisi diğer tüm bilimlerin ilk ilkelerinin doğrulanabilirliği üzerine temellenmiştir. O halde diyebiliriz ki tüm bilimler, başlangıçlarına akıl tarafından vazedilen bir ilkeyi almak zorundadır. Bu ilkenin doğrulanması mümkün değildir. Bununla beraber diğer tüm bilimlerin de başlangıcına kendi ilkelerini doğrulayan başka bir "ilke bilimini/felsefeyi/ Wissenschaftslehre"i de alması gereklidir.

1.2. Wissenschaftslehre'nin Kurulumu

Wissenschaftslehre, Almandaki üç kelimenin terkiinden oluşturulmuş bir kavramdır. Bu kelimeler sırasıyla: Wissen (knowing, bilmek), schaffen (creating, oluşturmak) ve lehren (teaching, öğretmek) dir.⁴¹

Fichte, *Wissen* (bilme) ile epistemolojideki doğrulanabilirlik ilkesini tartışmaktadır. Doğrulanabilirliğin mütakabiliyet (correspondence) olarak kabulü Fichte için mümkün değildir. Nitekim bir şeyi bilmenin sorusu "*bu nedir?*" değildir. Sorulması gereken "*ben bu yol ile bu şeyi nasıl görülebiliyorum*" olmalıdır. Bilgi, belirli bilişsel aktivitelerin izdüşümü sayılmalıdır.⁴²

Fichte burada Kant'a yönelik bir itiraz dile getirir. Kant, Saf Aklın Eleştirisinde uzay ve zamanın tüm bilme süreçlerimizin başlangıcı olduğunu belirtmiştir.⁴³ Ayrıca uzay ve zaman içerisinde görülediğimiz bir nesne-şey, öncelikli olarak mantık yasalarıyla çelişmemelidir ve nesneyle mutabık olmalıdır.⁴⁴ Kant bilginin doğruluk ölçütünde aslında Aristotelesçi uzlaşım teorisini esas almıştır. Nitekim Kant'ın Saf Aklın Eleştiri projesinde kategorilerin ve mantık yasaların varlığı sorgulanmaz. Her insanın zihninde bir nevi ortak olarak mevcuttur (common-sense). Oysa Fichte için Ben; uzay, zaman ve anlama yetisinin kategorilerini de bilmek ister.⁴⁵ Dahası, Kant'ın saf aklın bozuk yargıları olarak gördüğü metafiziğe dair çıkarımlarının limiti olarak kabul edilen ilkeler, *Fichte tarafından saf olmamakla suçlanmıştır*. Fichte'ye göre Kant'ın metafiziğe yönelttiği tüm eleştiriler (fenomen – numen, kendinde şeyler vd.) metafiziğe dayanmaktadır.⁴⁶ Böylece Fichte için bilginin harici olarak dışarıdan gelen belirleyiciliğinin olmaması gerekir. Wissen kavramının kullanımı Ben'in bilme yollarının genetik bir analizini yapmakla doğrudan ilişkilidir.⁴⁷

Schaffen (oluşturma) ise Fichte tarafından dillerin yerleşik olan manalarına karşı çıkmak için kullanılmıştır. Fichte Bilim Öğretisini oluştururken Almandaki yerleşik olan birçok kelimenin birinci

³⁸ Fichte, "Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", 89.

³⁹ Fichte, "Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", 81.

⁴⁰ Fichte, "Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", 77.

⁴¹ Luis Felipe, "Knowing, Creating and Teaching Fichte's Conception of Philosophy as Wissenschaftslehre", *Fichte-Studien* 46 (Kasım, 2018), 253.

⁴² Luis Felipe, "Knowing, Creating and Teaching Fichte's Conception of Philosophy as Wissenschaftslehre", 255-267.

⁴³ Kant, *Akı Usun Eleştirisi*, 59-60.

⁴⁴ Harun Tepe, *Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya Da Hakikat*, 62.

⁴⁵ Felipe, "Knowing, Creating and Teaching Fichte's Conception of Philosophy as Wissenschaftslehre", 266.

⁴⁶ Fichte J.G., "Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", 64.

⁴⁷ Felipe, "Knowing, Creating and Teaching Fichte's Conception of Philosophy as Wissenschaftslehre", 268

manasını değiştirmiştir. Örneğin Das Ich ya da Das Nicht Ich kelimeleri, Ben ve Ben Olmayan manalarından çıkmıştır. Bilim Öğretisindeki karşılıkları bir bilimin başlıca ilkesi ve değilmesidir.⁴⁸

Lehren (öğretme) kavramı Fichte için bir dönemin eğitimde yer alan sorunlarının aynı dil çerçevesinde yeni kuşaklara aktarılması değildir. Fichte Descartes'tan başlayarak, bazı Yakın Çağ filozoflarını kendi dillerini kullanarak geçmiş dönemdeki sorunlara ve kabullere getirdikleri yeni yanıtlar ve eleştiriler dolayısıyla takdir etmektedir. Buna göre bir eğitimcinin başlıca vazifesi özel bir zaman ve mekânda tartışılan kavramları, sorunları kendi döneminin diline ve anlayışına uygun olarak çevirmektir.⁴⁹

Wissenschaftslehre, içeriği yönünden parçalara ayrılarak kurulmuştur. Her bir moment doğrudan kendisinden önceki ve sonrakiyle bağlantıdadır. Tüm bu süreci anlamak için öncelikle Wissenschaftslehre'nin kuruluş aşamasına gitmemiz gerekmektedir.

Bilim Öğretisi, bir şeyin bilimidir. Diğer tüm bilimler gibi kendisinin de bir nesnesi söz konusudur. Fichte, Wissenschaftslehre'nin diğer bilimlerden ayrılan bir inceleme konusu olduğunu çeşitli ifadelerinde belirtmiştir. Kendisi bu soruya yanıtı incelemesinin henüz başında verir: "*Bilim Öğretisinin nesnesi, her şeyden önce 'insan bilgisinin sistemi'dir.*"⁵⁰ Ancak insan, Bilim Öğretisinin farkına hemen varamaz. Çünkü zihninde bu ilkeyi fark etmesinden önce de belirli yapılar bulunmaktadır. Fichte bu yapıları "*zihnin edimleri*" ismini verir.⁵¹ Bu edimler zihinde tasarılanmış olan bilgilerin mahiyetini oluştururlar. Zihnin edimlerinin pratik alandaki karşılığı da henüz Wissenschaftslehre ilkelerinin farkında olmayan bir Ben'in edimlerini (yargılarını) bir diğerinden ayırmaktır. Zihnin her bir edimi kendi içerisinde de kurallı bir yapıya boyun eğmek zorundadır. Yani zihin Wissenschaftslehre'in farkında olmasından önce de zihnin içerisinde bir kurallı yapı söz konusudur. Aynı zamanda zihnin Wissenschaftslehre öncesi bu yapısı, gözlemci için sistematik işleyen bir zihin tasavvuru da sunar. *Oysa aynı zihnin Wissenschaftslehre'in öncesindeki bu kurallı yapısı Fichte için geçicidir.*⁵² İlk olarak gözlemci zihnin edimleri arasında oluşan bir ilişkiyi fark etmese dahi bu ilişki kendiliğinden -doğal haliyle- akmaya devam eder. Zihnin bu hali için zihin işleyişinin/mekanizmasının nasıl ilerlediği bir bilgi konusu değildir. Zihin öylece akmaktadır, kişi bu işleyişten bihaberdir.⁵³ *O halde zihin zaten Wissenschaftslehre'nin yükseleceği temellere sahiptir. Sistem yerli yerine oturmuştur, ancak ortada Wissenschaftslehre yoktur.* Ben'in Wissenschaftslehre'nin farkına varması için zihnin içerisinde önceden mevcut olan edimlere ilave bir edim gerekir ki bu da "*zihnin genel olarak eyleme tarzının bilincinde olma edimidir.*"⁵⁴ Fichte için zihnin çalışma tarzının farkına varmak güçlü bir cehd kabilini gerektirmez. Aksine zihnimizin içerisinde bir Ben kavramı kurmanın imkanını ve bunun nasıl gerçekleşeceğini düşünmemiz yeterlidir.⁵⁵

Zihnin elde ettiği bu yeni edim, Wissenschaftslehre öncesindeki sözde kurallı yapılardan farklıdır. Diğer edimler arasında zorunlu olmayan/özgür olan tek edimdir. Çünkü bu edim, zihnin özgürce farkına vardığı, bizatihi pratik anlamıyla kullanılan vazetmenin doğrudan karşılığıdır. Yani kişi Wissenschaftslehre'nin farkına varacağı bu edimi özgür bilinciyle edinmiştir. Kişi zihnin çalışma işleyişinin bilincine yüksel(t)miştir. Tüm bu süreçlerden sonra kişi Wissenschaftslehre'nin sayesinde soyutlama yoluyla kazanacağı *refleksiyona* da ulaşır. Öyle ki bu süreçlerin izleği de bir refleksiyona dayanır.⁵⁶

⁴⁸ Felipe, "Knowing, Creating and Teaching Fichte's Conception of Philosophy as Wissenschaftslehre", 263.

⁴⁹ Felipe, "Knowing, Creating and Teaching Fichte's Conception of Philosophy as Wissenschaftslehre", 266-268

⁵⁰ Fichte, "Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", 98.

⁵¹ Zihnin edimleri Fichte'nin Bilim Öğretisinde oldukça önemli bir yer tutan edim-setzen kavramından oldukça farklıdır. Edimle kastedilen insanın zihninin işleyiş mekanizmasının (Wissenschaftslehre'nin) farkında olarak yapıp ettikleridir (act). Oysa zihnin edimleri henüz Wissenschaftslehre'in farkında olmayan bir zihnin tekil-tikel veya genel ilkelere bağlı kalarak zihni muhakemesidir.

⁵² Fichte, "Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", 99.

⁵³ Ego'nun Wissenschaftslehre ilkelerini fark etmesinden önceki hali Tinin Fenomenolojisinde Bilinç ve Özbilinç aşamalarını bizlere hatırlatır. Hegel'de burada insanın Akıl aşamasına giden momentlerden önceki halinin bir seyrini göstermiştir.

⁵⁴ Fichte, "Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", 99.

⁵⁵ Fichte, "Transendental Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre) Nova Methoda", çev. Yasemin Çına, ed. E. Ali Kılıçaslan – Güçlü Ateşoğlu, *Fichte – Alman İdealizmi- I* (Ankara: Doğu Batı Yay., 2021), 212.

⁵⁶ Fichte, "Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", 100.

2. Diyalektik Sürecin İlk Momenti: Tez Olarak Ben

Bilim Öğretisinin temeli bir ilkeye dayanır. Fichte için bu ilke kanıtlanamaz ve belirlenemezdir. Aynı zamanda ilke tüm insani bilginin temeli olmalıdır ve insanlar bu ilke vasıtasıyla bilgiyi elde etmelidir.⁵⁷ Bahsedilen bu ilke "Ben'dir" (das Ich). Ben kendisini eylem/edim vasıtasıyla ortaya koyar. Edimin/eylem hareket noktası da her insanın zihninde hareket noktası olan ve bu iki ilke olmadan çıkarım yapamayacağı özdeşlik ve çelişmezlik ilkesidir. *Mutlak Özne yani Ben edimdir, ancak duyusal görüşle kendisini vazetmez.* Aksine Ben olmaklığı akıl sayesinde, akli görüş vasıtasıyla olur. Akli görüş ile ulaşılmak Ben'in doğası gereğidir. Tıpkı bir matematik önermesinin sentetik kanıtlanmasından önce akli görüşümüzde zorunlu olarak kavranması gibidir. O halde Ben'in edimselliği ancak zihni faaliyetler itibarıyla geçerli olacaktır. Bu akli edim(ler) Ben'in ilkesidir. Bu ilke diğer Ben'in gerçekleştireceği duyusal edimlerden bütünüyle farklıdır. Çünkü burada Ben kendisini kendi olmaklığı açısından vazeder. Tüm bu açıklamalarda Ben, kendisinin de ötesinde var olan *Mutlak Ben arayışına kendi akli görüşünü kullanarak ulaşacaktır.* Aslında Fichte'nin temel olarak kabul ettiği Ben, Hegel diyalektiğinde Öznel Tin alanına denk düşmektedir. Schelling de "doğa" kavramını ilke olarak kabul ettiği için Hegel sisteminde Nesnel Tin alanında kalmıştır. Bu nedenle Fichte ve Schelling, Hegel sisteminin ön varsayımları olarak kabul edilir.⁵⁸

İkinci önemli husus tinde ve düşüncede meydana gelen her şeyin onlardan hareketle açıklanabilir olmasıdır. Empirik Ben'in varlık boyutunun arka planını oluşturan "Mutlak Ben" in tek özelliği kendisini duyum ile vazetmemesi değildir. Aynı zamanda Mutlak Ben'in neliği dışarıdan bir müdahale dahilinde de anlaşılır. Olan biten zihnin içerisindedir. Fichte'den aktarılan şu ifade bu yargının altını çizmektedir: *"Herhangi bir düşünme yetisinden bağımsız bir şeyin varolduğu düşüncesi ve bu şeyin belirli bir varoluşa ve özelliklere sahip olduğu iddiası komik bir düşünce, bir hayal ve gerçekte düşünce olmayan şeydir."*⁵⁹ Bilim Felsefesi o halde üç temele dayanır:

1. Empirik Ben'in arka planında deneyime konu olmayan bir Mutlak Ben vardır.
2. Bu ben ancak akli görüş sayesinde bilinebilir.
3. Düşünce ve tinde ortaya çıkan her şey Ben'in kendi sınırları dahilinde açıklanır. Dışarıdan müdahale gerekmez.⁶⁰

Bilim Öğretisinin en önemli kabulü felsefenin/bilimlerin en üstün bir ilkeye dayanması gerektiğidir. *"Bir bilimde diğer ilkelerle bağlantıyı sağlayan kesin ve değişmez tek bir ilke olur."*⁶¹ Bu ilke Ben'in var olduğu ve kendisini eylemle gerçekleştirdiğidir.

İlke olarak Ben'i ortaya koyduktan sonra diyalektiğin bir diğer momenti Ben'in edimine (deed-act) geçilir. Ben'in edimleri için de kendisinden şüphe edilmeyen bir ilkeye gereksinim vardır. Yani Ben'in kendisini (Das Ich) ortaya koyma mahiyetinin keyfiyeti sorgulanır. Fichte'ye göre edim olarak kendisini gerçekleştiren Ben hareketinin arka planına "Ben varım" ilkesini yerleştirmek zorundadır. Çünkü bu ilke Fichte için Ben'in hareket/eylem imkanındır. Bu a priori önerme formel mantıktaki "özdeşlik" ilkesini anımsatır. Fichte'ye göre mantığın ilkelerini Wissenschaftslehre için kullanmanın bir sakıncası yoktur. Çünkü mantık bilimlere salt form sağlar. İçeriğe/doğrulanabilirliğe dair desteği söz konusu değildir.⁶² Oysa Wissenschaftslehre hem formel hem de içerik yönünden bilginin temelini oluşturur. O, mantığın yapamadığını yapar ve mantıkta kurulan önermeye aynı zamanda içerik sunar. Örneğin A=A önermesi mantıksal bir önermedir. Mantık bu önermede A'nın olduğu her yere A'nın vazedileceğini belirtir. Oysa Wissenschaftslehre A yerine 'Ben'i koyarak mantığın başta özdeşlik daha sonra diğer ilkelerini bir dize haline getirir. A'nın olduğu her yere özel bir Ben koyarak, Ben=Ben önermesini üretir. Fichte'nin kendi ifadeleriyle: "... mantık *"Eğer A ise, A'dır"*. Buna karşın Wissenschaftslehre, *"A (bu özel A=Ben) olduğu için*

⁵⁷ Fichte, "Transendental Felsefenin Temelleri", 200.

⁵⁸ Adnan Esenyel, "Johan Gottlieb Fichte", *"Metafizik"*, ed. A. Kadir Çüçen (Bursa: Sentez Yay., 2019), 423.

⁵⁹ Arslan Topakkaya, *Fichte* (İstanbul: Say Yay., 2011), 49

⁶⁰ Arslan Topakkaya, *Fichte*, 48-49.

⁶¹ Fichte'den aktaran Topakkaya, *Fichte*, 54.

⁶² Cemal Yıldırım, *Mantık* (İstanbul: Fol Yay., 2019), 17-21.

*A'dır" der."*⁶³ O halde mantık ve Wissenschaftslehre arasındaki ilişki, mantık yasalarının Bilim Öğretisi tarafından içerik yönüyle kapsanmasıdır

Özdeşlik ilkesinin sembol üzerinde gösterimi $A=A$ ifadesidir. *Fichte için bu ilkenin kanıtlamamasına dahi gerek yoktur.* Çünkü ilke kendiliğinden açıktır.⁶⁴ Özdeşlik yasası her varlığın değişmeyen bir özünün mevcudiyetini ifade eder. Bu değişmeyen yasa herhangi bir değişim ve gelişime karşı içerisinde sabit olan bir cevheri⁶⁵ barındırır. Klasik Mantıkta değişmeyen bu öze *ousia-töz-cevher* gibi isimler verilir.⁶⁶ Mantıktaki bu yasadaki çıkan sabit değişmeyen *töz* gibi Ego da kendisinde değişmeyen bir Ben'e ulaşır. Ben'e ulaşmak beraberinde "Ben varım" önermesini getirir. Ben varım önermesini tefekkür etmek Wissenschaftslehre için başlangıç noktalarından bir diğeridir. Çünkü Ego edineceği tüm empirik olguları/edimleri bu alana yaslamak zorundadır. Ego'nun 'Ben varım' ilkesine ulaşma süreci zihnin kendisi tarafından inşa edilmiştir. Fichte bu aşamada Ben ve Ben varım ilişkisine X bağıntısı adını vermemizi, bu bağıntının mutlak anlamıyla yine Ego'nun zihninden neşet ettiğine dikkat etmemizi ister.⁶⁷ Netice itibarıyla Ego 'Ben varım' ilkesini inşa ettiği kadar adeta ona maruz kalmaktadır ki bilme faaliyetinin tamamı bu ilke ile varlık kazanacaktır. Fichte için özdeşlik ilkesine dayalı olarak kendi varlığını Ben=Ben önermesinde bulan Ben, edimlerini yine bu nokta-i nazardan hareketle gerçekleştirecektir.⁶⁸

Ego'nun ulaştığı "Ben varım" önermesi henüz bilinç içerisindeki bir olgudur. Yalnızca Ego'nun Ben=Ben önermesi sonucunda ulaştığı empirik bilinç olgusu olarak kayıtlanır. Unutulmaması gerekir ki Ben'in en temel özelliği eylemesidir. Ben kendisini eylem yoluyla açığa vurur.⁶⁹ Ancak önerme (Ben=Ben) diyalektiğinin bu aşamasında henüz zihin içerisinde olgusalığa sahiptir. Zihnin içerisinde adeta sıkışmış olan bu önerme, Ben'in eylemselliği ile çelişmektedir. Nihayetinde Ben=Ben özdeşliği totolojik bir önermedir. Ben'in eyleyebileceği bir alan henüz söz konusu değildir. Gerçek anlamıyla Ego'nun bu ilkeye (Ben=Ben) vukufiyeti, Ben Olmayan ile karşılaşmasından sonra kazanılabilir.⁷⁰ Elbette ki zihnin içerisinde olgusal olan Ben varım önermesi, Ben Olmayan ile karşılaşacak ve böylece Ego'nun da geçmesi gereken bir diğer diyalektik momentte ulaşılacaktır.

Diyalektiğin bu ilk aşamasında Ego, kendi temel ilkesi olan "Ben varım"ı harici bir nedene/varlığa başvurmadan kazanmıştır. Yani kendi varlığını mutlak olarak ortaya koymuştur.⁷¹ Çünkü Ben varım önermesinde hem yüklem hem de özne Ego tarafından ortaya konulur. Refleksiyona dayalı olan tüm çıkarımlar nesnel olandan (doğa, başka bir bilinç, tarih, toplum) bağımsız olarak husule gelir. Ben varım önermesine ulaşan insan zihni bir anlamıyla olgusal olarak işleyen zihninin kemalatını tamamlamıştır. Ego kendi varlığının farkına yine kendisinden hareketle ulaşmıştır. Ego kendisini bu anlamda vazetmiştir ve kendisinin özdeşliğinden hareketle elde etmiş olduğu Wissenschaftslehre'nin temel ilkesini (Ben varım) elde etmiştir.⁷² Ego "*aynı anda hem fail hem de eylemin ürünüdür; etkindir ve etkinliğin sonucu olan şeydir; eylem ve eylem sonucu olan şey bir ve aynıdır*"⁷³. Diyalektiğin bu momenti bir bakıma zorunludur.⁷⁴ Çünkü Ego ilke olan bu prensibin farkına varmasaydı diğer iki aşamaya geçişi sağlayamazdı. Zorunlu olmasının

⁶³ Fichte, "Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine", 97.

⁶⁴ Özdeşlik ilkesinin bilinen $A=A$ önermesi burada Ben'in a priori ilkesiyle eş değer kabul edilemez. Çünkü Ben=Ben gibi bir önerme zorunlu bir önermedir. Oysa $A=A$ gibi bir önerme yine Ben tarafından konulmuş ve her an değişebilecek bir yapıya sahiptir. Ayrıca diyalektik süreç boyunca Ben'in ortaya koyacağı tüm mantık ilkeleri (özdeşlik, çelişmezlik/karşıtlık) bilince dışarıdan verilmez. Bilinç bunları bilinci dahilinde ortaya koyar.

⁶⁵ Fichte cevher yerine "her zaman bir ve aynı kalan bir şey" ifadesini kullanır (Fichte, "Transendental Felsefenin Temelleri", 203).

⁶⁶ İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, 45.

⁶⁷ Fichte, "Transendental Felsefenin Temelleri", 202.

⁶⁸ Fichte, "Transendental Felsefenin Temelleri", 203-204.

⁶⁹ Fichte, "Transendental Felsefenin Temelleri", 201.

⁷⁰ Fichte, "Transendental Felsefenin Temelleri", 213-214.

⁷¹ Fichte, "Transendental Felsefenin Temelleri", 204.

⁷² Fichte, "Transendental Felsefenin Temelleri", 204-205.

⁷³ Fichte, "Transendental Felsefenin Temelleri", 205

⁷⁴ Esenyel, "J.G. Fichte", 431.

diğer yönü de Ego'nun aslında *var olmasıdır*. *Ego varsa kendisini varetmek*⁷⁵ zorundadır. Özetle söyleyecek olursak bu aşamadaki her şey Ego'nun eylemleriyle varlık kazanır ve Ego'dan soyutlan(a)maz.

Özdeşlik ilkesine vakıf olmadan önce Ben bir Ego değildi. Ben ancak "Ben varım" özdeşliği temeliyle "Ben varım" önermesine ulaştığında *Ego* olacaktır. Ego kendisinin yargılayan ve yargılanan bir varlık olarak tüm bilme süreçlerinin temelinde olduğunu fark etmeden önce Hegel'in ifadesiyle yalnızca bir "*duyusal pekinlik*" içerisinde yer alır. Bu anlamda Ego, hem etkileyen hem etkilenen olarak aslında bir başlangıç ilkesidir. Bilincin Ego'nun farkına varması için refleksiyona dayalı bir düşüncenin içerisine girmesi yeterlidir.⁷⁶ Örneğin ben y isimli bir nesneyi düşünüyorum. Bir zaman sonra y nesnesi hakkında bazı sorular sorarım. O (düşünülen) y nesnesini düşünürken nasıl hareket ediyordum veya dayanağım neydi? Zihin etkinlik içerisindeyken farkında olmadan Ego'nun ayırdına varır. Refleksiyona dayalı bir düşünmeyi gerçekleştiren kişi bir süre sonra Ben=Ben önermesinin farkına varacaktır.

3. Diyalektik Sürecin İkinci Momenti: Ben Olmayanla Çatışkı ve Sınırlama (Limit)

Özdeşlik ilkesinden sonra Karşıtlık/Çelişmezlik ilkesi gelir. Çelişmezlik ilkesi de özdeşlik ilkesi gibi kanıtlanmazdır. Özdeşlik ilkesiyle Ben=Ben prensibine ulaşan Ego, bu hal üzere kalamaz. Çünkü kendisi yukarıda vurgulandığı üzere öz-bilinci itibarıyla edimseldir. Ben'in karşıtı olmadan edimi devam edemez. Ben-Olmayana karşıt olarak koyduğu bu edim sayesinde Ben, içerik kazanır. Buradan hareketle başka bir Ben ile karşılaşması gerekir.⁷⁷ *Her başka bir Ben, Ben olmaklığının Ben-Olmayı anlamına gelir*. Burada Ben'in çelişmezlik ilkesine dayalı olarak vazedilen Ben-Olmayan, Kant'ın kendinde şeyler olarak bahsettiği a priori duyusal görüş formlarının konusu olmayan varlıklar değildir. Ben'in Ben olmayanı karşısına çıkarması empirik bir bilinç alanı dahilindedir.⁷⁸ Ben, bunu kendi mutlak eylemi (absolute act of Ego) vasıtasıyla ortaya koyar. Yani Ben Olmayan'ın varlığı Ben'in kendini tanıması için aslında şarttır.⁷⁹

Fichte için Ben-Olmayanlar yine Ben'in zihnindeki yargılara bağlı olarak varlık kazanır. Ego kendisinin mutlak eylemiyle ve yine kendi içerisinde zıt olanı inşa etmesiyle "Ben olmayanı" da mutlak bir şekilde ortaya koyar. Nitekim özdeşlik prensibinin formel gösterimi A=A yeni bilgi sağlayamaz. Bu önerme totolojik bir önermedir. Bu özdeşliğin farkına varan zihin, yukarıda da belirttiğimiz üzere henüz zihnin içerisindeydir. Empirik bir kanıtlama ile bu özdeşliği ispatlamamıştır. Ancak bu ilke Wissenschaftslehre da yeterli değildir. Zihnimizde kuracağımız Ego tasarımı kendi çelişğine ihtiyaç duyar. A belirlenimini anlamak için beraberinde A olmayanı da düşünmemiz gerekir.⁸⁰ Fichte için Ben kendi bilincine ancak Ben Olmayan sayesinde vakıf olabilir.

Ben Olmayan'ın varlığı Ben'in kendi eyleminden kaynaklıdır. Buradan Ben'e otantik bir varlık verildiği anlaşılmamalıdır. Çünkü Fichte için Ben'in ve Ben Olmayan'ın bu karşılaşmasının iki yönü mevcuttur. İlk yön içerik açısından değerlendirilir. İçerik yönüyle Ben Olmayan kesinlikle Ben'e bağlıdır. Ego'nun Ben-Olmayan'a dair çıkarımlarını gösterir. Oysa Ben Olmayan form yönünden koşulsuzdur.⁸¹

Ben Olmayan bu aşamada Ben üzerinde hâkim konumdadır. Çünkü Ben Olmayan'ın içerik yönünden Ben'e bağımlı olması beraberinde Ben'in de Ben Olmayan'a bağımlılığını getirir. Görünürde tanımları itibarıyla birbirine bağlı olan bu iki yapı sonuçta başlangıçları itibarıyla Ego'nun zihni tasarımlarına aittir. Oysa Fichte, Ben'in en önemli niteliğinin kendini varetme olarak göstermişti. Diyalektiğin bu aşamasında kendini varetme Ben-Olmayanla ilişkisi sonucunda mümkün görünmediği için Ego'nun varlığını Ben-Olmayan vermiş görünmektedir. Bu hal üzere varlığına devam ederse diyalektiğin ilk aşaması özdeşlik

⁷⁵ Vazetmek, setzen (alm.) Fichte'nin Bilim Öğretisinde geçen oldukça önemli kavramlardan birisidir. Vazetmenin ne anlama geldiğini Fichte'nin metinlerinde birinci elden bulamıyoruz. Ancak Topakkaya, Fichte'nin metinlerine bağlı kalarak vazetmeyi şöyle açıklar: "Vazetmesi Ben'in kendi bilincine varması ve farkındalık sonrasında ben-olmayan ile farklılıklarını anlamasıdır" (Topakkaya, Fichte, 46).

⁷⁶ Fichte, "Transendental Felsefenin Temelleri", 206.

⁷⁷ Topakkaya, Fichte, 56.

⁷⁸ Fichte, J.G., "Science of Knowledge", çev. A.E. Kroeger (London: Trübner and CO., Ludgate Hill, 1889), 76.

⁷⁹ Esenyel, "J. G. Fichte", 435.

⁸⁰ Köz, Mantık Felsefesi, 72.

⁸¹ Fichte, Science of Knowledge, 76-77.

prensibi çığnenmiş olacaktır.⁸² Özdeşlik prensibi Ben varım ilkesi üzerine temellenirken burada Ego kendi otantikliğini kaybetmiş görünüyor.

Fichte formel olarak ortaya çıkan bu çelişkiyi fark ediyor ve yapacağı çözüme Y denilmesini istiyor. Y çözümü öncelikle insan zihninin bir ürünüdür. Bu çözüm yukarıda söz konusu olan Ben ve Ben Olmayana dair zıtlıkların bir birliğidir. Y çözümü diyalektiğin ikinci aşamasında kendi benliğinin yok olması söz konusu olan Ben'in ve içerik açısından tamamen Ben'e bağlı olan Ben Olmayanın yok olmasını gerektirmez. Tüm bu zıtlıklar bilincin kimliği dahiline alınmalıdır.⁸³ Bu Y çözümü Fichte için Ben'in ve Ben Olmayan'ın karşılıklı olarak birbirlerini sınırla(ndır)malarıdır (*They must mutually limit each other*).

Birbirlerini karşılıklı olarak sınırlayan Ben ve Ben Olmayan bu aşamadan sonra artık bölünebilir bir yapıyı haizdir. Çünkü diyalektiğin momentleri (özdeşlik, çelişmezlik) arasında söz konusu olan çelişkilerin ortadan kalkması için hem Ben'in hem de Ben Olmayan'ın kendilerini bölünebilir olarak ortaya koymaları gerekmektedir (*the Ego as well as Non-Ego is posited divisible*).⁸⁴

Formel Mantıkta çelişmezlik ilkesinin geçerli olduğu bir önerme mutlaka sonuca ulaşır. Örneğin kapı açıktır önermesinin çelişği "kapı kapalıdır" olacaktır. Ben'in kendi edimi ile varlığını oluşturduğu Ben-Olmayan dolaylı olsa da Ben'in varlığını ellerinde tutar. Bunun yanında Ben'in varlığı da Ben-Olmayan'ın varlığına bağlı hale gelmiştir. Bu durumda tüm ilişki A=A olmayan gibi bir kıyasa ulaşır ki bu mantığın ilkelerince çelişki olarak kabul edilir. Fichte bu çelişkiyi gidermek için Sınırlama kavramını kullanır.

Ben, bölünebilen Ben'in karşısına bölünebilen Ben-Olmayayı koyar. Buradan hareketle Ben kendi içerisinde kısmen Ben Olmayanı; Ben Olmayan kendi içerisinde kısmen Ben olanı barındırır. Tüm kısımlık niceliksel hesaba göredir. O halde burada artık Ben'ler kendi varlıklarını sınırlayarak ortaya koymaktadır.

4. Diyalektik Sürecin Üçüncü Momenti: Mutlak Ben ve Tarihsel Olarak Kendini Vazetmesi

Ben'in gerek özdeşlik yasasını fark etmesi gerekse de çelişmezlik esasıyla karşısına Ben Olmayanı koyması kayıtsız olarak kendi zihni içerisinde gerçekleşir. Ben Olmayanın karşısında kendi Ben oluşunu sınırlayan Ego, sentez aşamasında tüm bu süreçlerde kendini vazeden bir Mutlak Ben'in⁸⁵ (das Absolute Ich) olduğunu fark eder. Ben ve Ben Olmayan'ın yukarıdaki diyalektik momentleri aslında Mutlak Ben'in kendisini tarihsel olarak vazetmesini sağlar. Aslında Mutlak Ben, görüngüde kendisini Ben ve Ben Olmayan olarak bizatihi vazededir.⁸⁶ Unutulmaması gerekir ki Ben⁸⁷, hiçbir koşulda kendi varlığını Mutlak Ben'in içerisinde kaybetmez. Öyle ki Ego, önce kendisinin özdeşliğini (Ben=Ben) daha sonra da çelişmezlik ilkesini fark etmeseydi, Mutlak Ben'i anlaması da mümkün olmazdı.

Mutlak Ben'in temel özelliği ise tüm Ben'leri aşan "insani üretken edimselliğin"⁸⁸ bizatihi kendisi olmaktır. Tarih boyunca insanın tüm yapıp ettikleri (edimleri), Mutlak Ben eliyle/vazetmesiyle şekillenir.⁸⁹ O halde insanın kendi elleriyle ürettiği ve fikri anlamda ortaya koyduğu Mutlak Ben'in bir edimidir. Bu anlamıyla Mutlak Ben sonsuz ve sınırsızdır.⁹⁰ Teorik Alan, diyalektiğin üç momentini sonucunda yeni bir bilgiyle sentezlenerek sonuçlanır.⁹¹

Mutlak Ben'in Ben ve Ben Olmayan diyalektiği vasıtasıyla ortaya konulması aslında tarih sahnesi içinde görülür. Fichte, Mutlak Ben'in – Aklın bu serüvenini *Çağımızın Temel Karakteristikleri* adlı eserinde

⁸² Fichte, *Science of Knowledge*, 79-80.

⁸³ Fichte, *Science of Knowledge*, 81.

⁸⁴ Fichte, *Science of Knowledge*, 82-84.

⁸⁵ Mutlak Ben, Fichte'nin Bilim Öğretisi içerisinde netlik kazanmıyor. Çünkü Bilim Öğretisi adlı eser bir anda yazılıp tamamlanmış bir metin değildir. Fichte 1794, 1795-96 ve 1810 yılları arasında Bilim Öğretisi metnini yeniliyor. 1810 yılındaki metinde Mutlak Ben'in Tanrısal bir ben olduğunu kabul etmiştir. (Arslan Topakkaya, "Fichte'nin "Bilim Öğretisi" Adlı Eserinde Varlık Açılımının Yöntemi Olarak Diyalektik", *Kaygı* 9 (Güz 2007), 51.

⁸⁶ Fehmi Ünsalan, "Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (Güz 2019), 258.

⁸⁷ Fichte buradaki Ben'e Empirik Ben ismini de vermektedir. (Çetin Türkyılmaz, *Filozoflarla Düşünmek*, 82)

⁸⁸ Ünsalan, "Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme", 259-261.

⁸⁹ Mutlak Ben aynı zamanda bu süreç içerisinde şekillenendir.

⁹⁰ Ünsalan, "Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme", 259.

⁹¹ Will Dudley, *Alman İdealizmini Anlamak*, çev. Abdurrahman Nur (İstanbul: Küre Yay., 2021), 121-123.

serimler. Bu eserde insanın tarihsel yürüyüşünün nihai hedefinin özgürlük olduğunu söylemektedir. Bu nihai özgürlük ise tarihin Akıl esaslarına göre yaşamasıdır. İnsan özgürlüğe Mutlak Ben'in tam anlamıyla bilincine vardığında kavuşur. Mutlak Ben'e vakıf olan insanın artık Ben Olmayanla (doğa, gerçeklik vd.) ilişkisi kesilmiştir. Ben, artık Ben Olmaktan kurtulduğunda tam anlamıyla özgürlüğüne kavuşacaktır.⁹²

Akla göre yaşama idesi Fichte için özgürlüğün olmazsa olmaz koşuludur. Yine bu ideye göre insanlığın özgürlüğe ulaşma serüvenini ikiye ayırmak gerekmektedir:

1. Bir tür olarak insanlığın Akıl'a uygun bir şekilde özgürlüğünün henüz kurulmadığı devir;
2. Akla uygun bir özgürlüğün bir tür olarak insanlık tarafından gönüllülük esasıyla kurulduğu devir.⁹³

İlk devirde insanlık henüz özgürlüğünü⁹⁴ Akıl esasıyla kuramadığı için bu döneme dair özgürlük teorilerinin doğrulanabilirliği de herhangi sabit bir ilke itibarıyla oluşmaz. Buradan hareketle de teorilerin genel geçerliliği söz konusu değildir. Ancak Fichte gecikmeden araya girer ve Akıl'ın insan özgürlüğü ile doğrudan ilişkisinin olmadığını, bir tür olarak insanlığın ilerlemesinin haricinde bulunmadığını altını çizer. İlk devirde Akıl, insan türünün yaşamsal faaliyetlerinde-pratiğinde dirimsel (yaşamsal) olarak görülmese de dolaylı olarak onu (insanlığı) yönetendir. Özgürlüğün böylesi içgüdülere göre var olduğu alanda Akıl -pratik anlamıyla- yoktur. Akıl'ın bu aşamada var olduğu alan Ben'lerin bilinç alanıdır. Burada Akıl'ın bu durumunu Aristoteles'in *dynamis* kavramını esas alarak açıklayabiliriz. Akıl henüz rüştünü insan edimiyle ispatlamamıştır. Yani "akıl, özgür irade yoluyla henüz edimde bulunmadığı yerde kör içgüdü olarak edimde bulunmaktadır. O, dünya üzerindeki insanlığın yaşamının ilk devrinde bu şekilde eyler; ve bu ilk devir, bu nedenle daha sıkı karakterize edilir ve daha belirleyici olarak tarif edilir".⁹⁵

Bu devirde insanlık içgüdülerine göre hareket eder. İçgüdülerine göre hareket etmek de özgürlük alanının dahilinde olamaz. Yöneten bu anlamıyla Akıl'dır. İnsan ise ideal anlamıyla özgür değildir, kör olan bir içgüdüye adeta saplanmıştır.⁹⁶ Dolayısıyla içgüdünün bir değillemesi olarak özgürlüğün de ideal tanımına ulaşabiliriz: "Özgürlük, içgüdünün bilincinde olmadığı aklın bilincindedir."⁹⁷ Böylece diyebiliriz ki özgürlük, kendi etkinliğinin-edimlerinin temellerini (Bilim Öğretisi) bilmekte ve görmektedir.

Akla göre yaşamın ön-sürecinde Fichte içgüdü ve özgürlük arasında ara bir safhaya işaret etmektedir. Bu safhada *DOĞRUDAN AKIL'ın* hakimiyetiyle ilişkilidir. İçgüdünün bir tür olarak insanlığın yaşam pratiği haline geldiği ilk dönemde Akıl, kör bilinç (içgüdü) sayesinde -pratiğe yansımamış bir-yönetici konumdaydı. Bu sürecin negatifi olarak Akıl, Akla göre yaşamı esas alan insanlıkta bilgi olarak hakimiyetini kurmayı istemektedir. Bu iki zıt süreç arasında "içgüdü olarak aklın özgürlüğü" aşamasıyla karşılaşırız.⁹⁸

İçgüdü olarak akıl kavramsallaştırması kendi içerisinde çelişkili görünmektedir. Çünkü tarihsel momentlerin ilk ayağı olan içgüdünün hakimiyetinde kör bilinç ile karşılaşmaktayız. Bu bilinç içerisinde özgürlüğün kazanılmasının imkânı yoktur. İnsanlık nasıl olur da bu içgüdü sayesinde Akıl'ın varlığını kavrayabilir?

⁹² Ünsalan, "Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme", 260.

⁹³ Fichte, J. G., "Çağımızın Temel Karakteristikleri (1806)", çev. Güçlü Ateşoğlu, ed. E. A. Kılıçaslan - G. Ateşoğlu, Fichte, *Alman İdealizmi - I* (Ankara: Doğu Batı Yayınları), 315.

⁹⁴ Bu özgürlük tanımı, ikinci devirde Ben'lerin kazanacağı özgürlükten oldukça farklıdır. Bu özgürlük, Hegel'in Tinin Fenomenolojisinde Duyusal Pekinliğin en gerçek bilgi olarak görülmesinde ironik bir şekilde vurgulanır. Öyle ki Hegel için duyusal pekin nesneden henüz hiçbir şey koparamamış ve nesneyi önüne aldığı düşünmektedir. Oysaki bu pekinlik kendini en yoksul gerçeklik olarak gösterir. Çünkü nesneye dair saltık olarak sadece şunları söyler: "O vardır; ve gerçekliği yalnızca şeyin varlığını kapsar; bilinç kendi yanından bu pekinlikte salt arı Ben olarak vardır; ya da Ben salt arı Bu olarak ondayımdır ve nesne de salt arı Bu olarak" ((Hegel, Tinin Görüngübilimi, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul İdea Yay., 2013), 67.)) Bilinç henüz nesnenin içindedir ve kendisine elinin altındakilerden bağımsız olarak bakmamaktadır. Bununla beraber bilincin kendisini en çok pekin hissettiği momentlerden birisi de burasıdır. Fichte'de benzer şekilde içgüdülerle hareket edecek olan bir Ben'in özgürlük içerisinde olduğunu söyler. Oysa bu özgürlük içgüdülerle hareket eden, özgürlüğün idealinden pay almamış bir özgürlüktür.

⁹⁵ Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri", 316.

⁹⁶ Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri", 316.

⁹⁷ Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri", 316.

⁹⁸ Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri", 316.

Fichte bu soruların yanıtını yeniden diyalektiğini kurarak verir. Bu diyalektik aklın içgüdü olarak kendini hissettirmesiyle, içgüdünün körlüğünde mutlu olan itki arasında meydana gelir. İçgüdü olarak aklın ürünleri öncelikli olarak insanlığın daha güçlü bireyleri tarafından kavranır. Fichte bu kişilerin özelliklerine veya tarihteki kimliklerine dair herhangi bir atıfta bulunmaz. Anca yine Mutlak/Akıl/Geist olanın etkisini kendi yaşadıkları dönem ve toplumdaki mufarik bir halde keşfedenleri Hegel'in Tarihte Akıl (Tarih Felsefesine Giriş) eserinde buluruz. Hegel bu kişilere dair şunları söylemektedir: *"İlerlemiş olan Tin (Geist) tüm bireylerin en iç ruhlarıdır; ama bilinçsiz içselliktir ki, bunu onlarda bilince en büyük insanlar getirmiştir. Bu nedenle başkaları bu Ruh-Önderlerini izlerler, çünkü kendi iç Tinlerinin onlar için ortaya çıkan direnilemez gücünü duyumsarlar."*⁹⁹ Fichte için içgüdü olarak Akıl, doğal ama hızlıca ilerlemek zorunda olduğundan bu kişilerde en yüksek ve en tok sesiyle konuşur. Akıl yine bu kişiler yoluyla dışsal zorlama dahilinde değil, ilke koyucu olarak varlığını gösterir. Türün diğer kişileri de 'kişisel özgürlüğe doğru bir itki (karşı konulamaz içtepi) olarak ortaya konulur.¹⁰⁰ Ancak Fichte bu süreçlerin nasıllığına dair sorulabilecek herhangi bir soruya ne yazık ki metin içerisinde cevap vermemektedir.

Aklın kendisini bir itki olarak insanlığa bildirmesi, bireysel Ben'lerin kendisine yıllarca sahte bir mutluluk hali bahsetmiş olan içgüdünün farkına varmasına ve bu içgüdü krallığı ile mücadele etmesine de neden olur. Ancak burada göz önünde bulundurulması gereken kritik bir nokta vardır. Ben'lerin ayaklandığı Akıl'ın otoritesi değildir. Nihayetinde Akıl, içgüdü sayesinde varlık kazanmaktaydı. Karşı çıkılan asıl nesne, Akıl'ın otoritesini adeta sahte bir pelerin ile örtmüş olan içgüdüdür. Akıl ise içgüdünün elenmesi sonucunda hem teorik hem de pratik otorite olacaktır.¹⁰¹

İnsanlık aklın bilgileri sayesinde tüm ilişkilerini bir tür olarak insanlığın özgür edimleri tarafından yönlendirmelidir. Ancak Akıldan gelen özgürlükten -Akıl'a göre yaşama ilkesinden- edindiği bu bilgiler saltık olarak teoriktir. Bunların uygulanmasına -pratik/kılgısal felsefeye- Fichte, SANAT adını verir.¹⁰² Bu sanat, tıpkı teorik bilgideki diyalektik olan süreç gibi, elde edilmesi gelişimsel (progressive) olan bilgi türüdür. İnsanlık bu sanat bilgisini -idea- olarak kuracağı zamana dek sanatı aramalı ve uygulamalıdır.¹⁰³ Fichte burada Sanat olarak gördüğü Akıl ilkelerinin uygulanışını, göklerin üzerine çekmektedir. Metnin içerisinde Akıl'dan gelen bilgilerin herhangi bir takyide veya tanıma uğramamış olması uygulama alanının bir işaret edilenle gösterilmesini de aynı şekilde zorlaştırmaktadır.

Öyleyse bu çağlar içerisinde yaşadığımız çağın mutlak özgürlükle ilişkisine dair ne yapmalıyız? Fichte, ustaca dokumuş olduğu tarihsel dizge içerisinde her bir bireyin belirli bir yaratıcılığa sahip olduğunu belirtir. Yaşanılan çağ ne kadar kötü olursa olsun, ağlamanın, sızlamanın hiçbir yararı yoktur. Çünkü felsefi olan bir bilincin felsefeden elde edeceği önermelerden birisi de *"tüm şeylere (yaşanılanlara), onların karşılıklı bağımlılıkları açısından bakmak ve hiçbir şeyi yalıtılmış olarak ve tek başına görmemek, felsefenin en tatlı ödülüdür... (Felsefi bilinç) tüm şeylerin zorunlu ve bu nedenle de iyi olacağına hükmeder. (O) olmuş olduğu gibi olan bu şeyi kabul eder; çünkü o daha yüksek bir amaca boyun"*¹⁰⁴ egecektir.

Var olanın kötülüğü üzerine ağlayıp sızlama iyi ve güzeli kurma gayesi peşinde koşmayı ideal edinen filozof için bir vakit kaybıdır. Filozof bu yönüyle tek tek var olanlara dair olan sevinçten kendini azade kılmıştır. Fichte için filozof, bireye bakmak yerine ulusu temaşa eder. Fichte diğer filozoflar içinse ideal olanın peşinde koşmak için bir başlangıç ışığı olmayı teklif eder. Fichte'nin kendisi de bu ideali hayatının en büyük mükafatı olarak saymaktadır.¹⁰⁵

⁹⁹ Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yay., 2011), 1, 38-39. Ayrıca Hegel, tarihin kahramanları olarak gördüğü bu kişileri metin içerisinde sık sık Sezar, İskender ve Napolyon olarak göstermektedir.

¹⁰⁰ Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri", 316.

¹⁰¹ Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri", 316-317.

¹⁰² Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri", 317.

¹⁰³ Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri", 316-317.

¹⁰⁴ Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri", 320.

¹⁰⁵ Fichte, "Çağımızın Temel Karakteristikleri", 321.

Sonuç

Bilim Öğretisi yazılmasından önce mevcut olan büyük bir felsefe geleneğinin üzerine inşa edilmiştir. Fichte Bilim Öğretisi (1794) adlı eserinin satır aralarında felsefi akımların bilimin ilkelerine dair kurdukları başlangıçları tartışmış ve kendisi için uygun olanları belirlemiştir. Bu anlamıyla Bilim Öğretisi, Fichte'nin yaşadığı dönemde zirvesini yaşayan Empirik Bilim Felsefesi tasavvurundan uzaklaşarak daha çok Aristoteles ve Kant çizgisinde kalmıştır.

Fichte, Bilim Öğretisini her şeyden önce diğer bilimler gibi müstakil bir bilim olarak göstermiştir. Bu bilime çeşitli görevler vererek onun nesnesini, insan zihni -insanın bilme süreçleri- olarak açıklamıştır. Wissenschaftslehre'nin farkına varan insan zihni bu aşamadan sonra özgür bir edim olarak kendisini asli özelliği olan eylem sayesinde vazedecektir. Bu süreç kişinin bazı diyalektik momentlerden geçmesini de beraberinde getirir.

Ben öncelikle kendisinin özdeşliğini fark ederek, tüm bilim öğretisinin başlangıç ilkesi olacaktır. Çünkü Bilim Öğretisinin diğer bilimler gibi bir ilkesi olmalıdır. İşte bu ilke *Ben*'dir. *Ben*, kendi ilke olmağını $Ben=Ben$ ($A=A$) formelliği itibarıyla vazedir. Bu özdeşliği farkına varmak *Ben*'in zihinsel faaliyetlerinin bir sonucudur. Bu farkına varmadan sonra da artık *Ben* için bir EGO olmaktan bahsedilir. *Ben* ayrıca kendi bilgi yetisini genişletmek ister. Bu istek özdeşlik ilkesinde var olan totolojik önermelerle giderilemez. Bu aşama itibarıyla da *Ben*, karşısına *Ben Olmayan*'ı yerleştirir. Tüm bu süreç *Ben*'in asli özelliği olan edimsellik sayesinde gerçekleşir. Ancak *Ben-Olmayan*, *Ben* için bir sınır tayin edici durumdadır. Oysa Fichte tam anlamıyla Kant'a bu yönde eleştiri getirmişti. *Ben*'in bilme yetisi bir sınır dahilinde işlemez. Diyalektik momentin bu aşamasında *Ben*, kendi asli özelliği olan edimsellik sayesinde değil bir *Ben Olmayan*'la varlık kazanır. Bu çelişkinin farkında olarak Fichte sınırlamanın varlığını zorunlu olarak göstermektedir. Sınırlama aşamasında gerek *Ben*, gerekse de *Ben Olmayan* kendilerini bölünebilir olarak vazetmelidir. Yani *Ben* artık nispi anlamda *Ben Olmayan*, *Ben Olmayan* ise nispi anlamda *Ben*'dir. Bu aşamayla beraber Bilim Öğretisinin diyalektik momentlerinin son aşamasına yani Mutlak *Ben*'i tanıma aşamasına geçilir.

Ben, diyalektik süreçlerin arkasında olan ve kendi benliğini aşan Mutlak *Ben*'in farkına varmıştır. Mutlak *Ben* kendisini *Ben*'in edimleriyle vazetmektedir. Mutlak *Ben* aynı zamanda bir tür olarak insanlığın özgürlüğünün adeta bir telosudur. Bu telosa, yani hem teorik hem de pratik düzeydeki yaşamını Akıl'a uygun bir şekilde yürütme esası, Fichte tarafından tarihin ikili aşamasında kurulacak tasnifte gösterilir. Bu tasnifte bir tür olarak insanlık ide olarak özgürlüğünü Akıl'a uygun bir şekilde kazanma serüvenindedir. Kendisini tarihin ilk aşamasında yöneten kör içgüdünün sahte özgürlüğünden soyutlayarak, sahil olan özgürlüğe ulaşmada Akıl'ın rehberliğine tutunur. Böylece Akıl, dünyaya insanın yapıp etmeleri sayesinde inmiş olacaktır. Bilim Öğretisinin diyalektiğindeki görülen tüm momentleri Fichte şu şiirinde özetlemiştir:

*"Budur. Urania'nın gözünde, derin
Kendi kendi berrak, mavi, durgun, arı
Işık alevine baktığımdan beri Ben;
O zamandan beri bu göz derinliklerimdedir
Ve varlığımdadır, -ki sonsuzluğa dek birdir
Yaşamımda yaşamakta, Benim görmemde görmektedir."*¹⁰⁶

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar, bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

¹⁰⁶ Fichte'den aktaran Heinrich Dieter "Fichte'nin Asıl Görüşü", çev. Emre Büyüknisan, *Fichte*. ed. Arslan Topakkaya (İstanbul: Say Yayınları, 2011) 253.

Kaynakça

- Altunya, Hülya. *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *İkinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: MEB Basım, 1951.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2018.
- Bacon. *Novum Organum*. çev. Talip Kabadayı. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019.
- Basut, Lale Levin. *Kant: Duyumsamanın Temel Kavramları*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2022.
- Bayındır, Ahmet. *Ockhamlı William'ın Din Felsefesi*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Cevzici, Ahmet. *Orta Çağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Cottingham, John. *Akıcılık*. çev. Bülent Gözkan. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Çotuksöken, Betül- Babür, Saffet. *Metinlerle Orta Çağda Felsefe*. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık, 2015.
- Denkel, Arda. *İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- Dieter, Heinrich. "Fichte'nin Asıl Görüşü". çev. Emre Büyüknisan. *Fichte*. ed. Arslan Topakkaya. 221-270. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Dudley, Will. *Alman İdealizmini Anlamak*. çev. Abdurrahman Nur. İstanbul: Küre Yayınları, 2021.
- Esenyel, Adnan. "Johan Gottlieb Fichte". *Metafizik*. ed. A. Kadir Çüçen. 423-438. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2019.
- Fırat Özdemir, Nihal. *Yeni Gerçeklik Işığında Bertrand Russell'da Bilgi Problemi*. İstanbul: Muhayyel Yayıncılık, 2022.
- Fichte, J.G. *Science of Knowledge*. çev. A.E. Kroeger. London: Trübner and CO., Ludgate Hill, 1889.
- Fichte, J. G. "Bilim Öğretisi (Wissenschaftslehre)". Çev. Özlem Barın. *Alman İdealizmi I: Fichte* ed. E. A. Kılıçaslan – G. Ateşoğlu. 200-211. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Fichte, J. G. "Bilim Öğretisinin Anahatları". çev. Ayet Aram Tekin. *Alman İdealizmi – I: Fichte*. ed. E. A. Kılıçaslan – G. Ateşoğlu. 262-275. Ankara: Doğu Batı Yayınları. 2. Basım, 2021.
- Fichte, J. G. "Çağımızın Temel Karakteristikleri". çev. Güçlü Ateşoğlu. *Alman İdealizmi – I: Fichte*, ed. E. A. Kılıçaslan – G. Ateşoğlu. 311-322. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Fichte, J. G. "Transensendental Felsefenin Temelleri (Wissenschaftslehre) Nova Methoda". çev. Yasemin Çına. *Alman İdealizmi - I: Fichte*. ed. E. A. Kılıçaslan – G. Ateşoğlu. 211-262. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Fichte, J. G. "Wissenschaftslehre Kavramı ya da 'Felsefe' Olarak Anılan Kavram Üzerine". çev. Meryem Uçar. *Alman İdealizmi – I: Fichte*. ed. E. A. Kılıçaslan – G. Ateşoğlu. 60-112. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2021.
- Frederico, Rampinni. "Kant on the Necessity of the Empirical Laws of Nature". *International Journal of Philosophy* (Aralık 2020), 598-602.
- Garret, Thomson. *Anahatlarıyla Kant'ın Felsefesi*. çev. Ayhan Dereko. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018.
- Hegel. *Tarihte Akl*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2011.
- Hegel. *Tinin Görüngübilimi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2013.
- Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. çev. Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları, 2015.
- Köz, İsmail. *Mantık Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Luis, Felipe. "Knowing, Creating and Teaching Fichte's Conception of Philosophy as Wissenschaftslehre". *Fichte-Studien*, 46 (Kasım 2018), 249-267.
- Redding, Paul. *Kita İdealizmi -Leibniz'den Nietzsche'ye-*. çev. Kenan Mutluer. İstanbul: Say Yayınları, 2022.
- Şekerci, Ahmet Erhan. *Aydınlanma ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Taylan, Necip. *Mantık*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2019.
- Tepe, Harun. *Platon'dan Habermas'a Doğruluk Ya Da Hakikat*. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2016.
- Topakkaya, Arslan. *Fichte*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Topakkaya, Arslan. "Fichte'nin 'Bilim Öğretisi' Adlı Eserinde Varlık Açılımlının Yöntemi Olarak Diyalektik". *Kaygı* 9 (Güz 2007), 49-59.
- Trusted, Jennifer. *Fizik ve Metafizik*. çev. Seval Yılmaz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2021.
- Türkyılmaz, Çetin. *Filozoflarla Düşünmek*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2022.
- Ünsalan, Fehmi. "Öz-Bilinç Tartışması Bağlamında Fichte Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 28 (Güz 2019), 243-273.
- Woolhouse, R.S. *Ampirist Filozoflar*. çev. Gökhan Murteza. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019.
- Yeşil, Mustafa. *Kategori ve Metafor*. İstanbul: Litera Yayınları, 2019.
- Yıldırım, Cemal. *Mantık*. İstanbul: Fol Yayıncılık, 2019.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Aralık / December | 2022/8/2

MUHTÂR es-SEKAFÎ HAREKETİNDE KABİLE ÖRGÜSÜ ve MEVÂLİNİN ROLÜ

Tribe Pattern in the Mukhtar as-Sekafi Movement and the Role of Mawali

VEYSİ TURUN

Dr. Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslâm Tarihi ve Sanatları
Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.

PhD student, İstanbul University, Social Sciences Institute, Department of Islamic
History and Arts, İstanbul, Türkiye

veysiturun@hakkari.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-0873-6771

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 20.09.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 26.11.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

Bu makale, Prof. Dr. İrfan Aycan'ın danışmanlığında yapılmış olan "Birinci Asırda Güney Arap Kabilelerinin İlk siyasî Oluşumlardaki Rolü" isimli yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2019).

This article is extracted from master's thesis entitled "The role of the South Arab tribes in the first political formations in the first century" (Ankara University, Institute of Social Science, Ankara, 2019).

Atıf | Cite as

Turun, Veysi. "Muhtâr es-Sakafî Hareketinde Kabile Örgüsü ve Mevâlînin Rolü". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 149-166.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.03>

Turun, Veysi. "Tribe Pattern in the Mukhtar as-Sakafi Movement and the Role of Mawali". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 8/2 (December 2022), 149-166.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.03>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Muhtâr es-Sekâfî Hareketinde Kabile Örgüsü ve Mevâlînin Rolü

Öz

Muhtâr b. Ebû Ubeyd es-Sekâfî, 66-67/ 686-687 yıllarında Muhammed b. Hanefiyye tarafından “Hz. Hüseyin’in intikamını almak ve mazlumları korumak” üzere görevlendirildiğini ileri sürerek Zübeyrî ve Emevîlere karşı Kûfe merkezli bir hareket başlatmıştır. Kısa sürede başarıya ulaşarak Irak’ı ele geçiren Muhtâr’ın hareketi aynı hızla inişe geçerek bir buçuk yıl gibi kısa bir sürede ortadan kalkmıştır. Makalemizde Kûfe’deki kabilelerin ve İranlı mevâlînin bu harekete karşı geliştirdiği ilişkinin mahiyeti irdelenmektedir. Emevîlerin Hz. Ali çocuklarını iktidardan uzaklaştırması ve İranlı mevâlîye ayrımcılık yapması bu iki grubun memnuniyetsizliğini artırmıştır. Muhtâr bütün stratejisini, Ali taraftarları ve mevâlî üzerinden düşmanlarıyla mücadele edecek şekilde kurgulamıştır. Onun programındaki “Hüseyin’in intikamını almak ve güçsüzleri korumak” söylemi her iki gruba cazip geliyordu. Hareketin başlarında Muhtâr, en büyük desteği çoğunluğu Yemenli olan Arap kabilelerden görmüştür. İlk Muhtâr’a karşı mesafeli bir tutum izleyen İranlı mevâlîler, bu hareket sayesinde sosyo-ekonomik statülerinde iyileşmenin olabileceği ve Arap kabilelerin boyunduruğundan kurtulabileceklerine ikna olunca aktif bir şekilde Muhtâr’ı desteklemişlerdir. Hz. Hüseyin’in şehit edilmesi olayını, ince bir siyâsetle kendi lehine çeviren Muhtâr, Yemenli kabileler ve mevâlînin desteği ile kısa sürede Basra hariç Irak, Irak-ı Acem ve el-Cezîre bölgesinin tamamını ele geçirmeyi başarmıştır. Muhtâr, ilk başarısını Kûfe’deki Yemen orijinli Arap kabileleri üzerinden elde etmiştir. Hareketin bel kemiğini oluşturan Yemenliler, isyanın başarı ve başarısızlığında ana rolü üstlenmişlerdir. Süreç içinde İranlı mevâlînin hareket içindeki görünürlüğü artmıştır. Ama bu durum, Kûfe kabile eşrafının onunla kendi aralarına mesafe koymalarına sebep olmuştur. Mevâlî tehlikesi daha fazla büyümeden müdahale etmek isteyen Kuzeyli Adnânî ve Güneyli Kahtânî kabile reisleri, Muhtâr’a karşı bir darbe girişiminde bulunarak Kûfe’deki sosyo-ekonomik düzenin bozulmasının önüne geçmek istediler. Ancak bu darbe girişimi, yine İbrahim b. el-Eşter en-Nehâfî liderliğindeki Kahtânîlerden Mezhic kabile grubunun çabalarıyla boşa çıkarılmıştır. Başarısız darbe girişiminden sonra Basra’ya sığınan Kûfeli kabile reislerinin Zübeyrîleri kızdırtması üzerine Zübeyrîler ile Muhtâr karşı karşıya gelmiştir. Bu şekilde Muhtâr’ın hareketi kurumsallaşma aşamasına geçmeden ortadan kaldırılmıştır. Muhtâr Hareketinin gelişip yükselmesinde en büyük pay Yemenli kabileler ile mevâlîye ait olduğu gibi, hareketin gerilemesinde de en büyük pay Yemenli kabilelere aittir. İranlı unsurların birinci aşırıdaki Arap milliyetçiliğinden duyduğu rahatsızlık, onları Emevî karşıtı muhalif hareketlerin içine girmeye sevk etmiştir. Mevâlînin, Emevîlerin ve Arap kabile reislerinin Arapçı tutumlarından rahatsız olduğunu bilen Muhtâr, onların kulağına hoş gelen “eşitlik”, “adalet” ve “mazlumları koruma” gibi söylemler fısıldayarak fırsattan istifade etmiştir. Muhtâr, mevâlîye olan şiddetli ihtiyacı nedeniyle, iki yıllık iktidarı döneminde söylemlerini fiiliyata dökerek mevâlîyi Araplarla eşit tutmuştur. Mevâlînin Muhtâr hareketine yaklaşımı onlara “Araplarla eşit statüde yaşama fırsatı sunan bir araç” şeklindedir. Muhtâr, mevâlîyi kendi siyasi amaçlarına ulaşmak için kullandığı gibi; mevâlî de Muhtâr’ın hareketini esaret prangalarını kırmak için kullanmıştır. “Kazan- kazan” anlayışının hâkim olduğu bu dayanışma, Muhtâr’ı mevâlî haklarının yılmaz savunucusu yapmadığı gibi mevâlîyi de Hz. Ali’nin şiddetli taraftarı yapmamıştır. Geliştirilen ilişkide tarafların farklı beklenti ve çıkarları vardır. Tevâbûn hareketi içinde mevâlînin yer almaması, o tarihlerde mevâlînin Hz. Ali taraftarlığıyla öne çıkmadığını ve geliştirilen ilişkinin taktiksel olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle, mevâlî Hz. Ali sempatisini olduğundan değil, Muhtâr hareketini bir basamak olarak kullanıp statüsünü yükseltmek için Muhtâr’ın etrafında kenetlenmiştir. Emevîlerin Hz. Ali çocuklarına yaptıkları haksızlıklar Ali taraftarlarını; Araplarca mevâlîye reva görülen haksızlıklar da mevâlîyi Muhtâr’a yaklaştırmıştır.

Anahtar kelimeler: İslâm Tarihi, Muhtâr, Kabile, Mevâlî, Ali Taraftarlığı

Tribe Pattern in the Mukhtar as-Sekafi Movement and the Role of Mawali

Abstract

Mukhtar b. Abu Ubayd as-Sekafi started a Kufa-centered movement against the Zubayris and Umayyads in 685-686 by claiming that he was commissioned by Muhammad B. Hanafiyah to “avenge the Prophet Husayn and protect the oppressed”. Mukhtar’s movement, which succeeded in a short time and took over Iraq, declined at the same pace and disappeared in a short period of one and a half years. In this article, the nature of the relationship developed by the tribes in Kufa and the Iranian people against this movement is examined. Umayyads’s removal of Prophet Ali’s children from power and discrimination against Iranian mawali increased the dissatisfaction of these two groups. Mukhtar designed his entire strategy to fight against his enemies through the supporters of Ali and the *mawali*. The rhetoric in his agenda, “to avenge Hussein and to protect the powerless,” appealed to both groups. At the beginning of the movement, Mukhtar received the greatest support from Arab tribes, the majority of whom were Yemenis. At first, the Iranian followers, initially who had taken a distant attitude towards Mukhtar, actively supported Mukhtar, convinced

that thanks to this movement there could be an improvement in their socio-economic status and that they could be freed from the yoke of the Arab tribes. Mukhtar, who turned the martyrdom of Prophet Hussein in his favor with a subtle policy, managed to capture Iraq, Iraq-ı Ajam (Cibal) and the entire region of al-Jazira except Basra in a short time with the support of the Yemeni tribes and the *mawali*. This movement owes its first success to the Yemeni tribes in Kufa. The Yemenis, who saw the movement's motor power throughout Mukhtar's rebellion, played a major role in the success and failure of this movement. In the process, the presence and influence of the Iranian *mawali* in the movement has increased. Mukhtar's high value for the *mawali* caused the Arab tribal leaders to distance themselves from him. Adnânî and Yemeni chieftains, who wanted to intervene before the threat of Mawali grew, organized a coup attempt against Mukhtar. With the coup, they wanted to take them to the old socio-economic order in Kufa. However, this coup attempt was abandoned by the opposition of the Yemeni Mezhic tribe, also led by Ibrahim b. al-Ashtar an-Nahaî. When the Kufa tribal chieftains, who had taken refuge in Basra after the failed coup attempt, provoked the Zubayris in Basra and the Mukhtar came face to face, Mukhtar's movement was eliminated before it could proceed to the institutionalization stage. Just as the greatest share in the development and rise of the Mukhtar Movement belongs to the Yemeni tribes and the mawali, the greatest share in the decline of the movement belongs to the Yemeni tribes. The Iranian elements' discomfort with Arab nationalism in the first century led them to enter into anti-Umayyad opposition movements. Knowing that the Mawali were disturbed by the Arabist attitudes of the Umayyads and the Arab chieftains, Mukhtar took advantage of the opportunity by developing discourses such as "equality", "justice" and "protection of the oppressed" that would be pleasing to their ears. Due to his fierce need for the mawali, Mukhtar equated the mawali with the Arabs by putting his discourses into practice during his two-year rule. Mawali's approach to the Mukhtar movement is "a tool that offers them the opportunity to live on an equal status with the Arabs." Just as the Mukhtar uses the mawali to achieve his own political aims; the Mawali also used Mukhtar's movement to break the shackles of bondage. The solidarity prevailed by the mutual "win & win" mentality does not make Mukhtar a tireless defender of his mawali rights, nor does it make the mawali a fierce supporter of Prophet Ali. In the developed relationship, the parties have different expectations and interests. In other words, not because the mawali was a Prophet Ali sympathizer, but because they used the Mukhtar movement as a stepping stone and united around the Mukhtar to raise his status. The injustices done by the Umayyads to the children of Prophet Ali made the supporters of Ali; the injustices that were seen by the Arabs brought the mawali closer to Mukhtar.

Keywords: Islamic history, Mukhtar, Tribe, Mawali, Ali Support.

Giriş

Hız. Peygamber zamanında asgari düzeye indirilen kabilecilik anlayışı O'nun vefatı ile birlikte tekrar canlanmıştır. Özellikle Hız. Osman dönemindeki (23-35 /644-656) politikaların etkisiyle közlerinden alevlenen kabile asabiyeti, Emevîler döneminde zirve yapmıştır. Bu nedenle "kabile gerçeği", hicrî ilk asırlardan itibaren İslâm toplumunu siyasî, iktisadî ve sosyal açıdan derinden etkilemiştir. Öyle ki tarihsel süreçte meydana gelen birçok siyasî gelişmenin perde arkasında "kabile izlerini" veya doğrudan kabilenin kendisini görmek mümkündür. Ensâb âlimleri Arapları Arab-ı âribe ve Arab-ı müsta'ribe olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Öz Araplar anlamına gelen "Arab-ı âribe" ile Kahtânî kabile grupları kast edilir. Bunlara Yemenli veya Güneyli kabileler de denilmektedir. "Arab-ı müsta'ribe" ifadesi ile Hız. İslmâil'in soyundan gelen Araplaşmış Araplar kast edilir.¹ Bunlar Âdnânîler, Nizârîler veya Kuzey Arapları gibi ifadelerle de anılmaktadır. Cahiliye döneminde olduğu gibi İslâmî ilk asırlarda da Arabistan, Irak ve Suriye coğrafyası Kahtânî ve Adnânî kabile gruplarının mücadelesine sahne olmuştur. Fethedilen bölgelerdeki mevâlî nüfusun fazlalığı nedeniyle kabile asabiyetine paralel olarak Arapçılık asabiyeti de uyanmıştır. Araplar galip olmalarından aldıkları güç ile kabile üstünlüğünden ırk üstünlüğüne geçiş yapmışlardır.²

Muhtâr es-Sekafî hareketinde değişik Arap kabilelerinin farklı tavırlar ortaya koyması ve mevâlinin ilk kez siyasî- askerî bir harekette büyük bir güç olarak yer alması bu çalışmanın yapılmasını gerekli kılmıştır. Watt başta olmak üzere bazı araştırmacılar, Güneyli Kâhtânî kabileler ile İranlıların Hız. Ali taraftarlığı ile temayüz etme nedeninin, onların padişahlık kültür ve geleneklerinde aranması gerektiğini

¹ Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endülüsî, *Cemheretu Ensâbi'l-Arab* (Beyrut: Daru Kutubu'l-İlmiyye, 2003), 1/8; Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davut el- Belâzûrî, *Ensâbu'l-Esrâf*, thk. Süheyli Zekkâr (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996), 1/13.

² Adnan Demircan, *İslâm Tarihi'nin İlk Dönemlerinde Arap-Mevâlî İlişkisi* (İstanbul: Beyân Yayınları, 2015), 50.

savunmuştur.³ Yaptığımız araştırmada kabile veya milletlerin siyâsî odaklara taraftar veya muhalif olmalarında antik geleneklerin fazla etkili olmadığı görülmüştür. Arap kabilelerin ve mevâlînin Hz. Ali, Emevî taraftarı veya muhalifi olmasının temelinde coğrafya faktörü ile sosyo-ekonomik nedenler etkili olmuştur. Araştırmamızın bilim dünyasına yapacağı en önemli katkı, ilk asırlardaki siyâsî olayları değerlendirirken kategorik yaklaşımlardan uzak durmanın gerekliliğini ortaya koymasındır. Siyâsî ve sosyal her bir olayın ortaya çıkışı ve gelişmesinde özel şartlar etkili olmuştur. Bu açıdan tarihi olayların analizinde konjonktürün göz önünde bulundurulması yanlış sonuçlara varmamızı engelleyeceği kanaatindeyiz.

Lügatlerde “himaye eden, dost, sahip, azat edilen köle” anlamlarına gelen “mevlâ” kelimesinin çoğulu olan “mevâlî” terim olarak, Arap olmayan Müslümanlara verilen bir isimdir.⁴ İslâm devletinde Arap olmayan her Müslüman, mevâlî ismini alarak Arap ile aynı haklara sahip olur. Fetihlerden sonra mevâlî, güven ve istikrar içinde yaşamak için sosyal hayatlarını yakın İslâm şehirlerinde oturan kuvvetli Arap kabileleri içinde tanzim etmiştir.⁵ İslâm’ın adalet, eşitlik, hürriyet, insan onurunun korunması gibi ilkelerinin etkisi ile Müslüman olan İranlıların Hz. Ömer döneminde (13-23/634-644) hiçbir ayırıma tabi tutulmadığı, ganimetlere ortak edildiği görülmektedir.⁶ Hz. Ömer’in bir valisi atâ dağıtımında mevâlîye haksızlık yapınca “İnsanın Müslüman kardeşini hakir görmesi ne kadar kötüdür” diye uyarmıştır. O, her fırsatta mevâlînin İslâm toplumunun en temel unsuru olduğunu hatırlatarak insanlar arasında adâletle davranılmasını emretmiştir.⁷

Emevîler döneminde (40-132/661-750) Araplar siyaset ve idarecilikle uğraşır; tarım, ticaret, zanaat ve ilim tahsili gibi işleri mevâlîye bırakmıştır.⁸ Zamanla galip Araplar gücü elinde bulundurmanın avantajı ile mağlup kavimlerin beklentilerini karşılamadıkları gibi kendilerini onlardan üstün görmeye başlamışlardır.⁹ Bu dönemde mevâlî her türlü ayırımcılığa tabi tutulmuştur. Araplar, satın aldığı herhangi bir yükü mevâlîye taşıtılardı. Araplardan biri öldüğünde feryat-figan ederken, mevâlîden biri öldüğünde “önemli değildir! Allah malından dilediği tasarrufta bulunur” diyerek tahkir etmiştir.¹⁰ Künyeleri ile hitap edilmeyen mevâlî komutanlıktan mahrum bırakılıyor ve ata binmelerine izin verilmiyordu. Ayrıca onlara ganimetten pay verilmeyerek sofrada kenarda oturtulurdu. Ayrıca Araplardan biri olduğu sürece mevâlîlere cenaze namazı kıldırmasına izin verilmiyor,¹¹ kadı ve diğer idari görevlerde mevâlî göz ardı ediliyordu.¹² İşte Emevîlerin bu ayrıştırıcı politikalarına çaresizce boyun eğmek zorunda kalan mevâlî, ilk kez Muhtâr es-Sekaff hareketinde siyâsî ve askerî büyük bir güç olarak ortaya çıkarak makûs talihini yenebileceğine inanmıştır. Muhtâr’dan birinci sınıf insan muamelesi gören mevâlî, ona sonsuz destek ile cevap vererek onu iktidara taşımıştır. Uygulamada İslâm’ın adalet ve eşitlik ilkelerinin göz ardı edildiğini gören İranlılar, Emevîlere muhalif grupların etrafında toplanmışlardır.¹³

1. Kûfe’nin Demografik Yapısı

Muhtâr Hareketi, Kûfe merkezli geliştiğinden şehrin demografik yapısının makalemizin içeriği ile yakın bir ilişkisi vardır. Bu nedenle Kûfe’nin kuruluş ve demografik yapısına kısaca değinmekte fayda

³ W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fiğlalı (İstanbul: Birleşik Yay, 1998), 51-52; Mary Boyce, *Zertoştîyân Bâverha ve Âdâb-ı Dînî-yi Ânhâ*, Farsçaya trc. Esgar Behrâmî (Tahran: Kefenûs, 1384), 183.

⁴ Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, el-İfrîkî, *Lisanu’l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdr, ts.), “vly”, 15/405; Demircan, *Mevâlî*, 11, 16; İsmail Yiğit, “Mevâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/424.

⁵ Necdet Hammaş, “Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zimmilerin İdarededeki Rolü”, trc. İrfan Aycan, Ankara *Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 175.

⁶ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu’r-Rûsûl ve’l-Mülûk/Târîhu’t-Taberî* (Beyrut: Daru’t-Turas, 1387), 3/512.

⁷ Demircan, *Mevâlî*, 47; Hammaş, “Mevâlî”, 176.

⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Demircan, *Mevâlî*, 88-92.

⁹ Mansûre Zarian, “Kavmiyetgerâyî Der Asr-ı Emevîyân” (“قومیتگرایی در عصر امویان”) *Pejûhîşnâme-i Tarih-i İslâm* 1/14 (1393), 84.

¹⁰ Krş. Ahmed b. Muhammed b. Abd Rabbih el-Endülüsî, *el-İkdu’l-Ferîd*, thk. Muhammed Abdulkadir Şahin (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, 2008) 3/337; Corcî Zeydân, *Târîh-i Temeddün-i İslâm*, Farsçaya trc. Kâzîmî Halhâlî (Tahran: Dünyây-ı Kitâb, 1395), 715-716; Zarian, “Kavmiyetgerâyî”, 98-99.

¹¹ İbn Abdîrabbih, *İkd*, 3/337-338; Demircan, *Mevâlî*, 62-67; Seyyid Alâu’d-Din Şahrûhî, “Nakş-ı İrânîyân-ı Kûfe Der Nehdet-i Muhtâr” (*نقش ایرانیان کوفه در نهضت مختار*), *Miškât* 27/3 (1387), 69.

¹² M. Mahfuz Söylemez, *Kûfe’nin Siyâsî Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 14-15.

¹³ Adnan Demircan, “Arap Siyâsî Geleneğinin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi”, *Marife* 4/3 (Kış 2004), 95-110.

mülâhaza edilmiştir. Hz. Ömer'in Sa'd b. Ebû Vakkâs'a yeni bir şehir kurma talimatı vermesi üzerine¹⁴ Sa'd b. Ebû Vakkâs, Kûfe şehrini Babil ve Hîre'ye yakın bir yere kurmuştur.¹⁵ Fetihleri kolaylaştırmak için ilkin garnizon olarak kurulan Kûfe, Arapların ve İranlı mevâlinin yerleşmesi ile kısa sürede büyümüştür.

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla, ilk inşa edildiği esnada 12 bini Kahtânî ve 8 bini Adnânî olmak üzere Kûfe'nin nüfusu 20 bin civarındaydı.¹⁶ Emevîlerin orta dönemlerine doğru şehirdeki Arap nüfusunun 140 bine ulaştığı tahmin edilmektedir.¹⁷ Demografik yapı itibari ile Kûfe'de Yemenlilerin baskın olduğu söylenebilir. Kûfe nüfusunun temelini oluşturan Araplara ilaveten başlangıçta İranlılardan oluşan ve kırmızı yüzlü olduklarından dolayı "el-Hamrâ" veya "Hamrâu'd-Deylem" diye isimlendirilen 4 bin kişinin¹⁸ yanı sıra az sayıda Yahûdî ve Hıristiyan nüfusun olduğu görülmektedir.¹⁹ Kâdisiye Savaşı'nda İslâm'ı seçen İranlıların önemli bir kısmı Temîm kabilesinin himayesine girmiştir.²⁰ Kûfe, ortadan kaldırılan Sâsânî İmparatorluğu'nun merkezine yakın bir yerde konumlandığından maişetleri için elverişli bir ortam arayan İranlıların akınına uğramıştır. Özellikle İslâm'ı kabul eden usta, zanaatkâr ve değişik meslek gruplarından İranlıların, Kûfe'ye yerleştiği görülmektedir. Muâviye'nin hilafeti döneminde (41-60/661-680) Mevâlî'nin Kûfe'deki nüfusu 20 bine ulaşmıştır.²¹ Irak'ta mevâlinin sosyo-ekonomik hayata aktif bir şekilde katıldığını gören Muâviye, onların Emevîler için tehdit olabileceğini düşünerek "bir kısmının öldürülmesi bir kısmının da değişik işlerde çalıştırılmak üzere sağ bırakılması gerektiği"ni ileri sürmüştü. Ancak Temîm kabilesinin lideri Ahnef b. Kays, onu bu işten alıkoymuştur.²² Bunun üzerine Muâviye, Irak valisi Ziyâd b. Ebîh'e Kûfeli mevâliden bir kısmının Basra ve Şam gibi beldelere tehçir edilmesi emrini vermiştir.²³ Emevîlerin orta dönemlerinde Kûfe'de çoğunluğu İranlılardan oluşan yaklaşık 50 bin mevâlinin olduğu dile getirilmektedir.²⁴

Kûfe şehriyle ilgili demografik ve sosyolojik verilere baktığımızda bünyesinde farklı millet, kabile, din ve kültürleri barındırdığı görülmektedir. Bu yapısı itibariyle farklı seslerin çıkması da kaçınılmaz olmuştur. Emevîler dönemindeki birçok siyasî olayda başı çektiği görülen Kûfe'nin; Suriye, Kureys ve Benî Ümeyye'ye karşı konumlandığı görülmektedir. Şehrin devamlı olarak asayiş problemi yaşamasının altında, politize olmasının yanında çok çeşitli kabilelerin ve farklı milletlerin meskûn olmasının rolü vardır.²⁵ Öyle ki otoriter yapısı ile bilinen Hz. Ömer, Kûfe'nin isyancı ruha sahip yapısından şikâyetçi olmuştur.²⁶

2. Muhtâr b. Ebu Ubeyd es-Sekafî'nin Kimliği

Hz. Ali'nin kendisine verdiği söylenen Keysân lakabı²⁷ sayesinde ileride Şia'nın Keysâniyye fırkası ile anılacak olan Muhtâr b. Ebî Ubeyd, Sakif kabilesindedir. Sakif kabilesi Kays kabilelerinin en güçlüsü olan Kuzeyli Hevâzin'dendir. Hz. Ömer döneminde İran'a yönelik vuku bulan Cisir savaşında ordu kumandanı Ebu Ubeyd b. Mes'ûd es-Sekafî'nin oğludur. Ebu Ubeyd Köprü savaşında şehit düştüğünden Muhtâr, Medâin valisi olan amcası Sa'd b. Mes'ûd'un himayesine verilmiştir.²⁸ Babil yakınlarında büyük bir çiftliği olan

¹⁴ Ahmed b. Yahya b. Cabir b. Davud el-Belâzûrî, *Futûhu'l-Buldân* (Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1988), 271; et-Taberî, *Tarih*, 4/49; Zeydân, *Tarih*, 662; M. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2001), 20.

¹⁵ Söylemez, *Kûfe*, 21.

¹⁶ Belâzûrî, *Futûh*, 272.

¹⁷ Söylemez, *Kûfe*, 95.

¹⁸ Söylemez, *Kûfe*, 159-160; Seyyid Haşim Resûlî Mehellâtî, *Tarih-i İslâm* (Tahran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, 1377), 3/132; Şahrühî, "Nakş-ı İrânîyân", 67-68; İhsân Aryâdûs - Ahmet Hîkî, "Vakuniş-i Eşrâf ve 'E'râb-ı Kûfe Be Huzûr-ı İrânîyân Der Kıyam-ı Muhtâr" ("واكتش اشراف و اعراب كوفه به حضور ايراجيان در قيام مختار"), *Miškât* 129 (Kış, 1394), 109.

¹⁹ Söylemez, *Kûfe*, 176.

²⁰ Taberî, *Tarih*, 3/512; Şahrühî, "Nakş-ı İrânîyân", 67-68; Hammaş, "Mevâlî", 175-176.

²¹ Şahrühî, "Nakş-ı İrânîyân", 68.

²² Belâzûrî, *Ensâb*, 12/323, 336; İbn Abdi Rabbih, *İkd*, 3/338; Söylemez, *Kûfe*, 160; Demircan, *Mevâlî*, 55; Şahrühî, "Nakş-ı İrânîyân", 68; Muntazar Esğar el-Kâim, *Nakş-i Kabâyil-i Yemenî Der Himayet Ez Ehl-i Beyt* (Kum: Bustan-ı Kitab, 1397), 324.

²³ Şahrühî, *Nakş-ı İrânîyân*, 68-69.

²⁴ Söylemez, *Kûfe*, 161.

²⁵ İrfan Aycan, "Emevî İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1997), 121.

²⁶ Belâzûrî, *Futûh*, 278.

²⁷ Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Meadinu'l-Cevher*, Farsçaya trc. Ebu'l-Kasım Pâyende (Tahran: 1396), 2/82; Mustafa Öz, "Keysâniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2002), 25/362.

²⁸ Taberî, *Tarih*, 4/654; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed b. İbnü'l-Esîr eş-Şeybânî, *el-Kâmil Fi't-Târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1997) 2/632; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kureşî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*,

Muhtâr, Arap kabile reislerinin sahip olduğu ayrıcalıklara sahipti. Ayrıca evlilik yolu ile geliştirdiği ilişkiler onun nüfuzunu artırmıştı. Örneğin Muhtâr, Emevîlerin Kûfe valisi Nu'man b. Beşîr el-Ensârî'nin kız kardeşi ile evlenmiş, kız kardeşini de Abdullah b. Ömer ile evlendirerek bu ilişkiler ağını pekiştirmişti.²⁹ Muhtâr'ın, amcası döneminde Medâin'de bazı idâri görevler üstlenmesi³⁰ ona idârî tecrübe kazandırmıştır. Amcasına, Muâviye ile savaş halinde olan Hz. Hasan'ı tutuklayıp düşmanlarına teslim etmek suretiyle çıkar elde etmeyi önermesi,³¹ onun mal, statü ve mevki peşinde olduğu izlenimini doğurmaktadır. Fakat Ziyâd'ın baskısına rağmen Hucr b. Adî aleyhinde şahitlik yapmaması,³² Hz. Hüseyin'e biat almak üzere Kûfe'de bulunan Müslim b. Akîl'e biat ederek³³ onu kendi evinde misafir etmesi³⁴ gibi tutumları, bu tür rivayetlere ihtiyatla yaklaşmamızı gerektirir. Müslim'in isyanı sırasında gözünden yaralanan Muhtâr yakalanarak hapse atılmıştır.³⁵ Kûfe valisinin elinden ablasının kocası olan Abdullah b. Ömer'in aracılığıyla serbest bırakılan Muhtâr,³⁶ hapisten çıktıktan sonra Mekke'deki Abdullah b. Zübeyr'in yanına gitmiştir.³⁷

3. Muhtâr es-Sekafî'nin Yeni Bir Harekete Zemin Hazırlaması

Muhtâr, Abdullah b. Zübeyr'e biat etmiş³⁸ fakat elde etmeyi umduğu idârî görevlerin kendisine tevdi edilmemesi üzerine isyan planı devreye sokmak üzere Kûfe'ye gitmiştir.³⁹ Kûfeliler, Emevî halifesi Yezîd b. Muâviye'nin ölmesi (v. 64/683) üzerine şehirde ortaya çıkan otorite boşluğunu doldurmak için İbn Zübeyr'den destek istemiş, o da Abdullah b. Yezîd el-Ensârî'yi Kûfe'ye vali olarak atamıştır.⁴⁰ Onun, "Hz. Hüseyin'in intikamını alma" bahanesiyle Mekke'den Irak'a gelişi bu zamana rastlamaktadır.⁴¹

Belâzûrî'ye göre Muhtâr, Kûfe'ye dönmeden önce Muhammed b. Hanefiyye'nin⁴² yanına giderek: "Sizin intikamınızı almak ve adınıza başkaldırmak istiyorum. Bu konuda ne düşünüyorsunuz?" diye sorduğu, İbn Hanefiyye'nin sükûtu üzerine Muhtâr'ın bu sessizliği "onay" olarak aldığı belirtilmektedir. Ayrıca İbn Hanefiyye'nin, "Allah'ın yardımcı olarak kendilerine yettiğini, intikamlarının alınması için kanın akmasını istemediği" şeklinde yanıt verdiği kaydı vardır.⁴³ Bazı kaynaklar, İbn Hanefiyye ile Muhtâr arasındaki görüşmeye hiç değinmemiştir. Onlara göre, Hicaz yönetiminden umudunu kesen Muhtâr, Kûfe'ye giderek Hz. Hüseyin'in kanını talep etmiştir.⁴⁴ İbn Sa'd'a göre ise Muhtâr, Muhammed b. Hanefiyye'ye yanaşmaya çalışmıştır. Ancak İbn Hanefiyye ona güvenmediğinden, Abdullah b. Kâmil el-Hemdânî'yi onun refakatine vererek "Muhtâr'a karşı dikkatli olması gerektiği" hususunda ikaz etmiştir. Bunun yanı sıra Muhtâr, Kûfe'ye gitmeden Abdullah b. Zübeyr'in rızasını almıştır.⁴⁵ Bu yönüyle İbn Sa'd'ın anlatımları daha

Thk. Ali Şîrî (Beyrut: Daru İhyâit-Turasi'l-Arabi, 1989), 8/290; İsmail Yiğit, "Muhtâr es-Sekafî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay, 2006), 31/54-55.

²⁹ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Siyasal Aklı*, Trc. Vecdi Akyüz (İstanbul: Mana Yay, 2018), 314.

³⁰ Taberî, *Tarih*, 5/76; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/687.

³¹ Taberî, *Tarih*, 5/159; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/5; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 8/249. (Şia'ya göre, Muhtâr'ın bu önerisi onun zekiliğinin bir göstergesidir. Muhtâr bu şekilde amcasının Hz. Hasan hakkındaki fikrini öğrenmek suretiyle amcasının muhtemel art niyeti durumunda Hz. Hasan'ı korumak istemiştir.)

³² Taberî, *Tarih*, 5/270; el-Belâzûrî, *Ensab*, 5/255.

³³ Taberî, *Tarih*, 5/570.

³⁴ Ebu Hanife Ahmed b. Davud ed-Dineverî, *el-Ahabâru't-Tivâl*, thk. Abdulmün'im Amir (Kahire: Daru İhyâi'l-Kutubu'l-Arabî, 960), 231; Ebu Muhammed Ahmed b. Ali b. A'asem el-Kufî, *el-Futûh*, Farçaya trc. Muhammed b. Ahmed el-Herevî (Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1392) 2/843; et-Taberî, *Tarih*, 5/355; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/34; İbn Kesir, *el-Bidâye*, 8/152; Julius Wellhausen, *İslâmîyetin İlk Devirlerinde Dini Siyasî Muhalefet Partileri*, trc. Fikret İşıltan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1996), 121.

³⁵ Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *el-Mearif*, Thk. Servet Ukkâse (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-Amme li'l-Kitab, 1992), 586; Ahmed b. İshâk el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, Farçaya Trc. Muhammed İbrahim Ayetî (Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1395), 2/201; et-Taberî, *Tarih*, 5/381; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/147, 267.

³⁶ Ya'kûbî, *Tarih*, 2/201; et-Taberî, *Tarih*, 5/570-571; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/257; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketi ve Günümüz Şiiligi* (İstanbul: Endülüs Yay., 2017), 91; Yiğit, "Muhtâr", 31/54-55.

³⁷ Ya'kûbî, *Tarih*, 2/201; et-Taberî, *Tarih*, 5/572; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/257; Onat, *Şii Hareketi*, 91.

³⁸ Taberî, *Tarih*, 5/572; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/258.

³⁹ Ya'kûbî, *Tarih*, 2/201; Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 122.

⁴⁰ Belâzûrî, *Ensab*, 6/367; et-Taberî, *Tarih*, 5/558, 560; Onat, *Şii Hareketi*, 79.

⁴¹ Belâzûrî, *Ensab*, 6/367; et-Taberî, *Tarih*, 5/560; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/252; Onat, *Şii Hareketi*, 79.

⁴² Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib el-Hâşimî el-Kureşî (ö. 81/700). Hz. Ali'nin Havle bint Ca'fer el-Hanefiyye isimli anımından doğan oğlu. Bkz Mustafa Öz, "Muhammed b. Hanefiyye" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/534-536.

⁴³ Belâzûrî, *Ensab*, 6/380.

⁴⁴ Bkz. Ya'kûbî, *Tarih*, 2/201; ed-Dineverî, *Ahbâr*, 288; et-Taberî, *Tarih*, 5/572-578; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/256-258.

⁴⁵ İbn Sa'd; Muhammed b. Sa'd el-Basrî, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ* (Beyrut: Daru Sadir, ts.) 5/98; İbn Abdîrabbih, *İkd*, 5/142.

gerçekçi görünmektedir. Mes'ûdî'nin kaydına göre ise; Muhtâr'ın "Kûfe'deki Hz. Ali taraftarlarının desteği ile Emevîleri hizaya getirmeyi" önermesi üzerine İbn Zübeyr Muhtâr'ı bu işle görevlendirmiştir.⁴⁶ Ancak Kûfe'yi ele geçiren Muhtâr'ın devlet gelirlerini keyfi harcaması üzerine İbn Zübeyr ile arası bozulmuştur. Muhtâr, Ali b. Hüseyin'e⁴⁷ bey'at etmek istemiş ancak o kabul etmeyince mektup ile Muhammed b. Hanefiyye'ye biat etmek istemiştir. Seccâd, Muhtâr'ın gerçek niyetinin, Hz. Ali ailesinin intikamını almak olmadığını, intikam işini siyasî güç devşirmek için kullanmak istediğini bir uyarı mektubu ile İbn Hanefiyye'ye bildirmiştir. İbn Hanefiyye durumu Abdullah b. Abbas'a açınca İbn Abbas "İbn Zübeyr'in henüz kendilerine karşı tavrının muğlak olduğundan hareketle şimdilik Muhtâr'a karşı renk vermemesini salık vermiştir.⁴⁸ Muhtâr, Yezîd b. Muâviye'nin ölümünden dört-beş ay sonra Kûfe'ye gitmiştir.⁴⁹ O, "Vasi'nin oğlu Mehdi tarafından emir tayin edildiğini, ailesinin intikamını almak, dinsizlerle savaşmak ve güçsüzleri korumak üzere görevlendirildiğini"⁵⁰ belirterek halkı kendi etrafında toplanmaya davet etmiştir.

Muhtâr, Tevvâbûn hareketi filizlenmeye başladığı esnada Kûfe'ye gelmiştir.⁵¹ Tevvâbûn hareketiyle aynı hedef kitleyi -Hz. Ali taraftarlarını- yanına çekmek isteyen Muhtâr ile Hz. Ali'nin Kûfe'deki taraftarlarının liderliğini yapan Sahabeden Süleyman b. Surad el-Huzâî (v. 65/685) arasında liderlik savaşı başlamıştır. Kûfelilere "yaşlı bir adam olan Süleyman'ın savaştan anlamadığını, onun, taraftarlarını ölüme sürükleyeceğini" söyleyen Muhtâr,⁵² söylemleriyle Tevvâbûn hareketinin elini zayıflatmıştır. Muhtâr rasyonel bir politika izleyerek Tevvâbûn'un Emevîlerce imha edilmesinin önüne geçmek istemiştir. Çünkü Tevvâbûn hareketine gönül veren insanların ortadan kaldırılması Muhtâr'ı gerekli insan kaynağından mahrum bırakacaktı. Muhtâr'ın zemin kaybetmesi, hedeflerine ulaşmasını zorlaştıracaktı. Elimizdeki veriler ışığında bu durumu analiz ettiğimizde Kûfe'deki Hz. Ali taraftarlarının ikiye bölündüğünü, aynı zamanda Sahabî olan Süleyman b. Surad'ın Muhtâr b. Ebu Ubeyd es-Sekâfî ile karşı karşıya geldiğini görmekteyiz.⁵³ Muhtâr'ın Tevvâbûn'a destek vermemesinin gerekçesi onların siyâsî-askerî stratejilerini benimsememesi olabileceği gibi, onun özel ajandaya sahip olması da bunda rol oynamış olabilir. Çünkü onun, Hz. Ali taraftarlarıyla hareket etmeyerek muhalefette kalması liderlik ve güç peşinde olduğu izlenimini vermektedir. Aksi takdirde onun Tevvâbûn liderleriyle hareket etmesi beklenirdi.

Muhtâr'ın bu girişiminde ona en büyük desteği Yemenli Hemdân kabilesi ile Kûfe'deki mevâlî vermiştir.⁵⁴ Onun politikaları, kabile eşrâfının kurduğu sosyo-ekonomik düzen için büyük bir tehdit teşkil ettiğinden, Kûfeli eşrâf, Muhtâr'ı kendileri için Tevvâbûn'dan daha büyük bir tehlike olarak görmüşlerdir.⁵⁵ Bu nedenle Kûfe valisi Abdullah b. Yezîd, eşrâfın kışkırtmasıyla Muhtâr'ı hapsedmiştir.⁵⁶ Tevvâbûn bakiyesinin Kûfe'ye dönüşü sırasında hapiste olan Muhtâr,⁵⁷ mahpus hayatını fırsata çevirerek taraftar kitlesini genişletmeye çalışmıştır. Hapiste önde gelen Hz. Ali taraftarlarıyla yazışarak Kendisini "zalimlerden intikam alan kişi ve onların kâtil" olarak gösterip onları "Allah'ın kitabı ve Peygamber'in sünnetine" çağırmıştır. Muhtâr, kendisine en büyük hedef olarak seçtiği "Ehl-i Beyt'in intikamını almak ve mazlumları himâye etme" girişiminde Hz. Ali taraftarlarının kendisine yardım etmesini talep etmiştir.⁵⁸

Muhtâr, Abdullah b. Ömer'in girişimleriyle tekrar haptisten kurtulmuştur.⁵⁹ Onun isyan etmeyeceğine dair güvence verenler genellikle Kahtânî kabilelerdendir.⁶⁰ Bu esnada, İbn Hanefiyye'nin Muhtâr'ı kendi

⁴⁶ Mes'ûdî, *Murûc*, 2/78.

⁴⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 94/712) İsnâaşeriyye'nin dördüncü ve İsmâiliyye'nin üçüncü imamı kabul edilir.

⁴⁸ Mes'ûdî, *Murûc*, 2/78-79.

⁴⁹ Taberî, *Tarih*, 5/577; Wellhausen, *Muhalefet Partilerileri*, 123.

⁵⁰ Belâzûrî, *Ensâb*, 5/380; Ya'kûbî, *Tarih*, 2/201; et-Taberî, *Tarih*, 5/580; ed-Dineverî, *Ahbâr*, 288.

⁵¹ Taberî, *Tarih*, 5/560; el-Belâzûrî, *Ensâb*, 6/366; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/252; Onat, *Şii Hareketi*, 79.

⁵² Belâzûrî, *Ensâb*, 6/366; Krş. Mes'ûdî, *Murûc*, 2/97-99; İbnul-Esîr, *el-Kâmil*, 3/259.

⁵³ İbn Kesir, *el-Bidaye*, 8/248; Onat, *Şii Hareketi*, 93.

⁵⁴ Dineverî, *Ahbâr*, 288.

⁵⁵ Taberî, *Tarih*, 5/580; İbn Kesir, *el-Bidaye*, 8/250.

⁵⁶ Taberî, *Tarih*, 5/580; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/359.

⁵⁷ Taberî, *Tarih*, 5/605; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/269.

⁵⁸ Taberî, *Tarih*, 6/7-8; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/290; M. Gomery Watt, "Emevîler Devrinde Şiilik", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 35-48.

⁵⁹ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/259.

⁶⁰ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/380.

ailisi adına yetkilendirdiği noktada şüphesi olan Hz. Ali taraftarlarının gerçeği öğrenmek üzere Hicaz'a gittiklerini görmekteyiz. Heyet listesine bakıldığında çoğunluğun Kahtânî kabilelerde olduğu görülecektir. Heyet, Muhtâr'ın başlattığı hareket hakkında İbn Hanefiyye'yi bilgilendirdikten sonra gelişmelerin onun bilgisi dâhilinde olup olmadığını sorunca O, "...Allah'ın dilediği kulları vasıtasıyla düşmanlarımızdan intikamımızı alacağını umuyorum" demiştir.⁶¹ Başka bir kaynak onun: "birinin intikamımızı almasından daha sevimli bir şey olamaz..."⁶² şeklinde cevaplandığını belirtmektedir. Heyetin, "Muhammed'in Muhtâr'a itaat etmelerini ve ona yardım etmelerini istediği" şeklinde beyanatı üzerine Kûfe'deki Ali taraftarlarının kafasındaki şüpheler dağıldığından Hz. Ali taraftarları Muhtâr'ın çevresinde kenetlenmiştir.⁶³ Emevî nefreti Muhammed b. Hanefiyye'yi böyle bir tutum izlemesine sevk etmiş olmalıdır. O, Emevîlerden intikam almada Muhtâr'ı bir araç olarak kullanmak istemiş olabilir. Ancak Kûfe eşrâfına ve Muhtâr'a tam güvenmeyen Muhammed, risk almamak adına müphem sözler kullanmıştır. Onun "bekle gör" tarzındaki tutumu davranışlarına da yansımıştır. Zira ne Kûfe'ye gitmiş ne de onlarla ilişkisini tamamen kesmiştir. İbn Hanefiyye'nin muğlak cevabını Demircan "ortada bir cevap"⁶⁴; Wellhausen ise "kaçamak bir cevap" olarak tanımlamıştır.⁶⁵

İsyanın önündeki engelleri kaldırmak ve isyan için uygun bir ortam oluşturmak isteyen Muhtâr'ın girişimleri, İbn Zübeyr'in valisini değiştirmesine sevk etmiştir. Eski valinin mücadelede yersiz kaldığını düşünen İbn Zübeyr, Abdullah b. Mutî' b. Esved'i Kûfe'nin yeni valisi olarak atadı.⁶⁶ Yeni valinin menfi tutumu neticesinde Hz. Ali taraftarları Muhtâr'a daha fazla sahip çımaya başladılar. İbrahim b. Malik el-Eşter haricindeki Ali taraftarlarının bütün simaları Muhtâr'ın tarafına geçmişti. Muhtâr'ın "ezilmişleri koruma" hedefinin mevâlîyi kendi tarafına çekmeye matuf olduğunu düşünüyoruz. Mevâlînin birinci sınıf vatandaşlar olarak Muhtâr tarafında yer alması, Arap aristokratların alışageldiği sosyo-ekonomik düzeni temelden sarsıyordu. Bu nedenle Kûfeli eşrâf, kötü sondan kurtulmak için, Valiyi Muhtâr'a karşı teyakkuzda olmaya zorlamışlardır. Kabile aristokrasisinin Vali ile iş birliği yaparak Muhtâr'a karşı koyma ihtimalinin güçlenmesi üzerine Muhtâr, en-Neha' kabilesinin reisi İbrahim b. el-Eşter'in kapısını çalmıştır.⁶⁷

İbrahim b. Malik'i yanına çekmek isteyen Muhtâr, ona, İbn Hanefiyye'den geldiğini iddia ettiği bir mektup sunarak onun güçlü nüfuzundan istifade etmek istemiştir. Muhâr'ın, İbn Hanefiyye'nin güvenilir bir adamı olduğu yazılan mektupta, İbrahim b. Malik el-Eşter'den ona kabilesiyle birlikte destek vermesi isteniyordu. Tarihi kayıtlardan İbrahim'in mektubun mevsûkiyeti hakkında şüphe ettiği ancak Hz. Ali taraftarlarının mektubun İbn Hanefiyye'den olduğuna dair tanıklık etmesi üzerine onun Muhtâr'a biat ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁸

4. Muhtâr es-Sekafi Hareketinin Silahlı Çatışmaya Dönüşmesi

İbrahim'in desteğiyle nüfuzu iyice artan Muhtâr'ın ayaklanmasından korkan Abdullah b. Mutî, her kabileden kendi mahallesini muhafaza ederek mensuplarını isyana katılmaktan men etmesini istemiştir.⁶⁹ Talimat iletilen eşrâfın çoğunlukla Kahtânîlerden olması ve güvenlik nedeniyle daha çok onlara ait mahallelerin kapatılması, Muhtârın taraftarlarının çoğunlukla Kahtânî kabilelerden oluştuğunu göstermektedir. Güvenlik birimleri isyanın önüne geçmek amacıyla İbrahim el-Eşter'i tutuklamak isteyince İbrahim, şehrin emniyet müdürü İyâs b. Mudarib'i öldürmek zorunda kalmıştı. Bu nedenle isyan, hicrî 66/686 yılının 12 Rebiu'l-Evvel ayında -planlanandan iki gün önce- başlamıştır.⁷⁰

⁶¹ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/ 99; Belâzûrî, *Ensâb*, 6/381; Taberî, *Tarih*, 6/13-12; İbnul-Esîr, *el-Kâmil*, 3/292; Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 125.

⁶² Ya'kûbî, *Tarih*, 2/201

⁶³ Ya'kûbî, *Tarih*, 2/201; İbnul-Esîr, *el-Kâmil*, 3/292.

⁶⁴ Demircan, "Ehl-i Beyt," 108.

⁶⁵ Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 125.

⁶⁶ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/380.

⁶⁷ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/381; Taberî, *Tarih*, 6/15.

⁶⁸ Krş. et-Taberî, 4/495; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 5/99; ed-Dineverî, *Ahbâr*, 290; İbnul-Esîr, *el-Kâmil*, 3/294; Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 126; Onat, *Şii Hareketi*, 91.

⁶⁹ Taberî, *Tarih*, 6/18-19; İbnul-Esîr, *el-Kâmil*, 3/294.

⁷⁰ Taberî, *Tarih*, 6/19; İbnul-Esîr, *el-Kâmil*, 3/295; Onat, *Şii Hareketi*, 97.

Sonraki gün, “Ey Hüseyin’in intikamcıları” çağrısı üzerine 10 bin kişi toplanmıştı.⁷¹ Hz. Ali taraftarının çoğu Hemdân, Mezhiç kabileleri ile İranlı Mevâlîye mensuptu. Kûfe, çoğunluğunu oluşturan Yemenli Ali taraftarları ve mevâlîden müteşekkil sosyal yapısı itibariyle bu tür sloganlara hazır idi. Üç günlük şehir çatışmaları şeklinde cereyan eden savaşta Zübeyrî taraftarlarının daha çok Adnânî kabilelere, Muhtâr taraftarlarının ise Kahtânî kabilelere mensup olduğu görülmektedir.⁷²

Bu süreçte Abdullah b. Mutî'e en büyük destek Adnânîlerden Temîm, Dabî ile Kahtânîlerden Zübeyd kabilesinden gelmiştir. Kahtânîlere mensup Hemdân ve Mezhiç kabileleri ise Muhtâr'ın en büyük destekçileriydi. Özellikle Dâru'l-İmâre, Hemdân'ın çabaları neticesinde ele geçirilebilmiştir.⁷³ el-Mes'udî de Hemdân'ın bütünüyle Emevîlerin karşısında konumlandığını belirterek onun muhalif kimliğine atıfta bulunmaktadır.⁷⁴ Güneyli ez-Zübeyd kabilesi ile Kuzeyli ed-Dabî kabilesinin İbn Zübeyr'in yanında saf tutarak Muhtâr'a karşı koymalarının temelinde Cemel ve Kerbelâ olayları yatmaktadır. Çünkü ez-Zübeyd kabilesi Hz. Hüseyin'i sudan mahrum bırakırken,⁷⁵ ed-Dabî kabilesi Cemel savaşında birçok mensubunu kaybetmenin saikiyle Kerbelâ olayında Hz. Hüseyin'e karşı en menfi tutumu takınmıştı. Her iki kabile, Muhtâr'ın zafer kazanması durumunda kendilerinin hedef tahtasına oturtulacağını bildiğinden bütün güçleriyle onunla mücadele etmişti. Nitekim kısa süre sonra Dabi kabilesinin eşrâfından Munzir b. Hassan ed-Dabî ve oğlunun öldürülmesi,⁷⁶ onların korkularında haklı olduğunu gösterir.

Kûfe mescidinde halka hitap eden Muhtâr, onlardan “Allah'ın kitabı, Peygamber'in sünneti, Ehl-i beytin kanını talep, sapıklarla savaş ve zayıfları korumak... üzere” biat aldı. Muhtâr'a göre bu biat, Hz. Ali döneminden beri alınan “en sahih biat” idi.⁷⁷ Kûfe devlet hazinesinde bulunan mal ve paraları taraftarlarına dağıtan Muhtâr, kabile liderlerine ihsan ve ikramda bulunarak onların gönlünü almaya çalıştı.⁷⁸ Hemdân kabilesinin liderini verim ve gelir düzeyi yüksek olan Musul'a vali yaparak Hemdân'ı taltif etti.⁷⁹ Irak'ta Kûfe merkezli bir yönetim teşkilatını kuran Muhtârın idârî, askerî ve adlî kadrolarının görev dağılımına bakıldığında, Yemenli kabilelerin Adnânîlerden çok daha fazla görev üstlendikleri görülmektedir.⁸⁰ Bunun nedeni Yemenlilerin Muhtâr'a daha fazla destek vermesiyle açıklanabilir. Ayrıca Muhtâr, mevâlîden Ebu Amre Keysan'ı Kûfe şurtasının başına atadı.⁸¹ Ancak onun, kendisine destek çıkan mevâlîyi ödüllendirmesi ve onları Araplarla eşit statüde tutmasının şehir eşrâfını tedirgin ettiği⁸² görülmektedir.

el-Cezîre bölgesini Muhtâr'dan geri almak isteyen Emevîler, Ubeydullah b. Ziyâd'ı kaybedilen toprakları geri almakla görevlendirdiler. Ubeydullah Tevvâb'ın ordusunu bozguna uğrattıktan sonra Musul'a yönelmesi⁸³ üzerine Suriye ordusu karşısında direnemeyen Abdurrahman b. Said el-Hemdânî Tikrit'e çekilmek zorunda kalmıştı. Şamlıları Kûfe'ye yaklaşmadan durdurmak isteyen Muhtâr, Yezîd b. Enes el-Esedî komutasında 3 bin kişilik atlı bir orduyu yardıma gönderdi.⁸⁴ Destek kuvvetlerinin atlı olması onların Araplardan müteşekkil olduğunu gösterir.⁸⁵ İki ordu arasında meydana gelen savaşta Suriyeliler yenildi.⁸⁶ Iraklıların komutanı Yezîd'in hastalanıp vefat etmesi üzerine İbrahim b. Malik el-Eşter ordu

⁷¹ Dineverî, *Ahbâr*, 292. (Taberî sadece 3.800 kişinin toplandığını belirtir ki Dineverî'nin verdiği rakam daha gerçekçidir. Bkz. Taberî, *Tarih*, 6/23; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/297.)

⁷² Taberî, *Tarih*, 6/21-32; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/297-300.

⁷³ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/395; Dineverî, *Ahbâr*, 291.

⁷⁴ Mes'udî, *Murûc*, 2/89.

⁷⁵ Dineverî, *Ahbâr*, 255; Belâzûrî, *Ensâb*, 3/181; Taberî, *Tarih*, 5/412; İbn A'sem, *Futûh*, 2/893.

⁷⁶ Taberî, *Tarih*, 6/62.

⁷⁷ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/394; Taberî, *Tarih*, 6/632.

⁷⁸ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/394; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/301.

⁷⁹ Ya'kûbî, *Tarih*, 2/202; Belâzûrî, *Ensâb*, 6/394.

⁸⁰ Dineverî, *Ahbâr*, 292; Belâzûrî, *Ensâb*, 6/394; Taberî, *Tarih*, 4/510.

⁸¹ Demircan, *Mevâlî*, 118.

⁸² Taberî, *Tarih*, 6/33; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/301.

⁸³ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/397; Ya'kûbî, *Tarih*, 2/202;

⁸⁴ Ya'kûbî, *Tarih*, 2/202; Dineverî, *Ahbâr*, 293. Taberî, *Tarih*, 6/39; Abdurrahman b. Muhammed bn Haldun, *Târîhu İbn Haldûn*, Thk. Halil Şahade (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 3/32.

⁸⁵ Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 139.

⁸⁶ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/397; Taberî, *Tarih*, 6/40, 42; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/303-304. (Küfelilerin ordusu çoğunlukla mevâlîden oluştuğu için Şamlılar birbirini cesaretlendirmek babında: “karşınızdaki köleler var, böyle bir yenilgiyi nasıl kabullenirsiniz?” demişlerdir.

komutanlığına getirildi. İbrahim'in ordusunun çoğunlukla İranlı mevâlîden oluşması,⁸⁷ mevâlînin Muhtâr hareketi içindeki gücünün arttığını gösterir. Kûfeli kabile reislerinin Muhtâr'ı bir darbeyle indirmeye kalkışması üzerine İbrahim, acil bir şekilde Kûfe'ye geri çağırılmıştır.⁸⁸

5. Muhtâr es-Sekaffî'nin, Arap Kabileleri ve İranlı Mevâlî Arasında Tercih Yapmaya Zorlanması

Muhtâr'ın kendisine en büyük desteği veren mevâlîye karşı sergilediği söz ve davranışlar ve onlara sosyo-ekonomik açıdan güzel bir gelecek vaad etmesi; Hz. Hüseyin'in katlinde açık veya zımnî rolü olan kabile reislerini ciddi derecede rahatsız etmişti. Irak/Sevâd gelirlerinin İranlılarla paylaşılması ipleri koparmış ve eşrâfın şiddetli itirazı ile sonuçlanmıştır.⁸⁹ Temîm'in reisi Şebes b. Rib'î et-Temîmî, bu durumun doğuracağı menfi sonuçları kabileler adına Muhtâr'a iletmesine rağmen Muhtâr, "mevâlînin Müslüman olduğunu, kendisinin samimi destekçisi olduğunu..." beyan ederek⁹⁰ bu itirazı geçiştirmiştir. Aslında Muhtâr'ın ilk başlarda Hz. Hüseyin'in katillerini öldürmek gibi bir niyetinin olmadığı aşikârdır. Zira Emevî ve Zübeyrîlere karşı vereceği mücadelede onların desteğine ihtiyacı vardı. Kabile liderlerinin darbe teşebbüsüne kadar "Hz. Hüseyin'in itikamı"nın sadece söylem düzeyinde kaldığı görülüyor ki Muhtâr'ın ilk başlarda Hz. Hüseyin'in katillerinden intikam almaması mevâlîyi rahatsız bile etmiştir.⁹¹

Dikkat edilirse Kûfe liderlerinin, Muhtâr'ın yönetim şekline ve hükümet programına yönelik bir eleştirisi yoktur. Muhtâr'a yöneltilen en büyük eleştiri, "köleleri olan İranlıları onlara karşı kışkırtması" olmuştur. Şebes b. Rib'î'nin mevâlînin köle olduğunu defaatle vurgulaması⁹² Arapların üstenci bakışı hakkında fikir vermektedir. Bu nedenle İranlı mevâlînin güçlü bir aktör olarak sahneye çıkması kabile reislerini rahatsız ediyordu. İranlı düşmanlığını körükleyerek mevâlînin önünü kesmek isteyen Şebes bir defasında: "Sizler Deylemlilerin saldırılarına maruz kalırken hâla namazda uzun sureyi oku diyorsunuz"⁹³ diyerek arkadaşlarını ikaz etmiştir. Kabile reisleri adına Muhtâr'ın mevâlî politikasından duyduğu rahatsızlığı ifade eden ve ileride Mus'ab'a aynı şikâyetleri ileticek olan kişi yine Şebes'tir. Kûfeli kabile reislerinin Muhtâr'a karşı durmalarının en büyük nedeni, onun İranlılara iyi davranması, onlara ve çocuklarına maaş bağlamasıdır.⁹⁴ Bu yönüyle Arap düşmanlığının Muhtâr'dan çok mevâlîye dönük olduğu söylenebilir. Çünkü mevâlînin elden çıkması kurulu sosyal düzene büyük darbe indirecekti. Kûfelilerin Muhtâr'dan nefret etmesinin nedeni, onun Kerbelâ intikamını almak istemesi değil, İranlılardan yararlanması idi. Dolayısıyla Kûfeli liderlerin Muhtâr'a savaş açmasını aslında onların siyasî, sosyal ve ekonomik kazanımlarını korumak için İranlılara savaş açmak olarak değerlendirmek gerekir.

Arapların nefretini gören Muhtâr ile mevâlî, kaderlerini birbirine bağlamıştır. Muhtâr, mevâlîye: "Araplar sırf sizleri birinci sınıf vatandaş olarak gördüğüm ve size değer verdiğim için bana karşı cephe aldılar. Sizler hür ve onurlu insanlarsınız"⁹⁵ diyerek safları sıklaştırmıştır. Mevâlî de sosyo-ekonomik açıdan eski kötü günlerine dönmek için Muhtâr'ı var gücüyle desteklemiştir. Öyle görünüyor ki Muhtâr'ın İranlılara sahip çıkması stratejik değil taktikeldir. Çünkü o, kabile reislerinin kendisinin yanına temsilci olarak gönderdiği Şebes b. Rib'î'ye: "Eğer Araplar Emevî ve Zübeyrîlere karşı beni destekleyeceklerse ben mevâlîyi terk ederim" demiştir. Ancak nüfuzlu kabilelerin bu konuda çekingen davranması bir anlamda onu mevâlîye mecbur etmiştir.⁹⁶

Muhtâr'ın, Zübeyrî ve Emevî düşmanlarına karşı mücadeleyi kazanmak için Araplarla İranlıları ortak bir noktada buluşturmak istediği anlaşılmaktadır. Kabile reislerini ikna edemeyince mecburen tavrını

⁸⁷ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/397; Dineverî, *Ahbâr*, 295; Taberî, *Tarih*, 6/43; İbnu'l-Esîr, *Kâmil*, 3/303-304. (ed-Dineverî el-Eşter ordusunun 20.000, et-Taberî ve İbnu'l-Esîr ise 7.000 kişiden oluştuğunu belirtirler.)

⁸⁸ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/397; Taberî, *Tarih*, 6/46.

⁸⁹ Dineverî, *Ahbâr*, 299; Demircan, *Mevâlî*, 104.

⁹⁰ Taberî, *Tarih*, 6/43-44; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/305.

⁹¹ Welhasusen, *Muhalefet Partileri*, 131.

⁹² Taberî, *Tarih*, 6/25.

⁹³ Taberî, *Tarih*, 6/44.

⁹⁴ Fatıma Mu'temed Lengrûdî - Muhammed Rıza Bârânî, "Tahlil-i Camia-Şinahtî-yi Muhtâr Sekaffî" (تحليل جامعه‌شناختی جنبش مختار ثقفی), *Pejuhišnâme-i Tarih-i İslâm*, 9/33 (1398), 67-68.

⁹⁵ Dineverî, *Ahbâr*, 300.

⁹⁶ İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/304-30; Demircan, *Mevâlî*, 120.

İranlılardan yana koymuştur. Araplar Muhtâr hareketini sadece Emevîler'e karşı değil Araplara karşı bir hareket olarak görüyordu.⁹⁷ İranlılar, Muhtâr'a "kendilerini zülüm ve kölelik zincirlerinden kurtaracak biri" gözüyle; Kabile reisleri ise ona, "Arapların İranlılar üzerindeki tasarruf haklarını gasp eden kişi" olarak bakıyordu.⁹⁸ Aslında Muhtâr İranlılara İslâm'ın her Müslüman'a tanıdığı eşit statü ve vatandaşlık haklarını vermekten başka bir iyilik yapmamıştı. Ancak Arapçılığın revaçta olduğu bir toplumda bunu yapmak son derece zor idi. Muhtâr hareketi aynı zamanda o günün Kûfesinde İranlıların kendilerini siyasî-sosyal arenada bir güç olarak ortaya koymalarına fırsat tanıyarak⁹⁹ bir imkânsız başarıydı.

Muhtâr'ın mevâlîyi kendi hareketinin ana aktörü haline getirmesinin nedeni ile ilgili Belâzûrî'de ilginç bir kayıt vardır: Kûfe pazarında Muhtâr ile gezen Muğire b. Şu'be "Büyük bir güç elde etmek isteyen birisinin itaatkâr İranlıları yanına alması ve Muhammed ailesinin kanını talep iddiası ile ortaya çıkması durumunda" hedefine varacağını belirtmiştir.¹⁰⁰ "Muhammed ailesinin kanını talep" kısmının sonradan oluşan hikâyeye göre rivayete eklendiği açık ise de, Muğire İranlıların itaatkâr yapısına atıfta bulunmuş olmalıdır. Sâsânî devletinin başkenti Medâin'de uzun süre ikamet eden Muhtâr'ın da İranlıların disiplinli ve itaatkâr yapısını iyi tahlil ettiği ve hareketini buna göre kurguladığı anlaşılmaktadır.

6. Kûfeli Kabile Reislerinin Muhtâr'a Darbe Teşebbüsünde Bulunması

el-Cezîre bölgesinde Suriyelilerle savaş durumunda olan İbrahim b. el-Eşter'in yokluğundan istifade eden Kûfeli kabile eşrâfî, Muhtâr'a karşı bir darbe teşebbüsünde bulunmuştur. Onlar, Muhtâr'ı idâre binasında kuşatma altına alarak öldürmek istemişti. Abdurrahman b. Said el-Hemdânî ile Muhammed b. Umeyr et-Temîmî Muhtâr yönetiminde valilik yapmalarına rağmen bu komploya destek vermişlerdi. Darbe tertibinde yer alan liderlerin listesine bakıldığında Adnânî ve Kahtânî kabilelerin neredeyse eşit derecede rol aldıkları görülecektir.¹⁰¹ Eşrâfîn girişimini boşa çıkarmak isteyen Muhtâr derhal savaş alanında bulunan İbrahim'den yardım istemiştir.

İbrahim'in, Muhtâr'ın yardım çağrısına olumlu cevap vererek Kûfe'ye dönüşüyle birlikte, muhasara altındaki Muhtâr rahatlamıştır. Yemenli kabileleri birbirine kırdırtmak istemeyen İbrahim, ordusunu ikiye ayırarak Yemenli kabileleri Mudar'a karşı konumlandırırken, Muhtâr'ı da Yemenli muhalif kabilelerin karşısına çıkartmıştır. Muhtâr'ın taraftarlarıyla Kûfeli eşrâfîn destekçileri arasında çıkan savaşta Kahtânî kabilelere mensup olan Mezhic, Hemdân, Has'am, Kinde, Becile, Ezd, ve Nizârî kabile gruplarına mensup olan Rebia, Temîm ve Kays kabilelerinin darbe teşebbüsü ortadan kaldırılmıştır.¹⁰² Çatışmalar sırasında Abdurrahman önderliğinde Muhtâr'a karşı mücadele eden Hemdân kabilesi büyük bir zayıf vermiştir.¹⁰³ İsyân boyunca dikkatimizi çeken önemli hususlardan biri kabile veya kişilerin sık sık taraf değiştirmesidir. Örneğin, başlangıçta Muhtâr'ın safında yer alan Tevvâbûn'un önderlerinden Rufâe b. Şeddâd el-Becelî, Muhtâr'ın samimiyetini sorgulayarak onun muhaliflerine katıldığı görülmektedir. Darbe teşebbüsü sırasında bazı kabile eşrâfînın Hz. Osman'ın kanını talep ettiklerine dair slogan atmaları üzerine tekrar Muhtâr'ın tarafına geçmiştir.¹⁰⁴ Yine Musul'u Emevîlere karşı savunamayan Hemdân'ın reisi Muhtâr'ı terk etmiştir. Adnânî ve Kahtânî kabile liderlerinin Muhtâr'a karşı giriştiği darbe teşebbüsü, Kahtânî kabilelere mensup Mezhic'in lideri İbrahim ve İranlı mevâlfînin karşı duruşu sayesinde bastırılmıştır.¹⁰⁵

⁹⁷ Abdu'l-Hüseyn Zerrinkûb, *Du Karn-ı sukût* (Tahran: Emir Kebir, 1336), 357-358.

⁹⁸ İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, 3/305-310.

⁹⁹ İhsan Aryâdüst, - İlâhe Hosrevî, "Berresiy-i Vaziyet-i Sukunet-i İraniyan-ı Irak Be Vije Şehr-i Kûfe Ez Sukut-ı Sâsânîyan Ta Kıyam-ı Muhtâr Sekâfî", (بررسی وضعیت سکونت ایرانیان عراق به ویژه شهر کوفه از سقوط ساسانیان تا قیام مختار ثقفی) *Evvelin Humayiş-i Milli-yi Ulum-i İnsanî-yi İslâmi* (1394), 10-11.

¹⁰⁰ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/387.

¹⁰¹ Krş. el-Belâzûrî, *Ensâb*, 6/397-398; ed-Dineverî, *Ahbâr*, 299; et-Taberî, *Tarih*, 6/44-45.

¹⁰² Dineverî, *Ahbâr*, 299-300.

¹⁰³ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/398; et-Taberî, *Tarih*, 6/51, 56; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/313.

¹⁰⁴ Taberî, *Tarih*, 4/50; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/308.

¹⁰⁵ Dineverî'de farklı bir anlatım vardır. İbnu'l-Eşter'in Muhtâr'ın imdadına geldiğine değinmeyen ed-Dineverî, Darbe teşebbüsünün mevâlî ve Hemdân kabilesinin desteği ile sonuçsuz bırakıldı. Bkz. ed-Dineverî, *Ahbâr*, 299-300.

7. Muhtâr es-Sekafî'nin Hz. Hüseyin Katillerine Yönelik Girişimi

Başarısız darbe girişiminden sonra Muhtâr, Hz. Hüseyin'in öldürülmesinde rolü olanların cezalandırılmasını emretmiştir. Bunun üzerine kabile eşrâfından Şebes b. Rib'î et-Temîmî, Sinan b. Enes en-Neha'î¹⁰⁶ ve Muhammed b. Eş'as el-Kindî Basra'da bulunan Mus'ab b. Zübeyr'e iltica ettiler.¹⁰⁷ Ancak "Irak fatihi Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın oğlu Ömer ile oğlu Hafs b. Ömer ve Amr b. Haccac ez-Zubeydî,¹⁰⁸ Malik b. Beşir el-Bediy, Abdullah b. Useyd el-Cühenî, Şimr b. Zî'l-Cevşen ed-Dabî, Ziyâd b. Malik ed-Dabî, Haml b. Malik el-Muhâribî, Abdurrahman b. Ebi Hişkare el-Becelî, İmran b. Halid el-Kuşeyrî, Havlî b. Yezîd el-Esbahî, Abullah b. Kays el-Hevlan,¹⁰⁹ Abdurrahman b. Ebzî el-Huzâî ve Kays b. el-Eş'as el-Kindî"¹¹⁰ gibi şahsiyetler ortadan kaldırılmıştır. Eşrâftan öldürülenlerin mal varlığı İranlı mevâlîye dağıtılmıştır.¹¹¹ Muhtâr'ın Hz. Hüseyin'e destek sözü verdiği halde onu yalnız bırakan eşrâfa karşı uyguladığı şiddet ve İranlı mevâlîyi önceleyen politikası ileride onu zor durumda bırakacaktır. Çünkü kabile liderleri Zübeyrîlere sığınarak ona karşı güçlü bir muhalefet hareketi başlatmayı başarmışlardır.

Kûfe'de nisbî istikrarı sağlayan Muhtâr, İbrahim b. Malik'i güçlü bir ordunun başında Irak için bir tehdit unsuru olmaya devam eden Emevîlere karşı sevk etti. İsim listesine bakıldığında Muhtâr'ın altı komutanından dördü Yemenli kabilelere, ikisinin Adnânî kabilelere mensup olduğu görülmektedir.¹¹² Bu durum Yemenlilerin hâlâ güçlü bir şekilde Muhtâr'a destek verdiğini göstermektedir. Ayrıca Irak ordusundaki İranlı mevâlînin sayısı çok fazla idi. Nitekim Muhtâr'ın ordusundan herkesin Farsça konuşması karşısında hayrete düşen Suriyeli elçi İbnu'l-Eşter'e: "Bu kölelerle şanlı Şam ordusuna karşı savaşmasının mümkün olmadığını"¹¹³ istihzâî bir şekilde dile getirerek İranlıların fazlalığına atıfta bulunmuştur. Suriye ordusunun fazla kayıp vermesi üzerine Umeyr b. Habbab es-Sülemî'nin "Nizar ve Mudar'ın intikamını alınız" sözünden Suriye ordusunda Adnânîlerin ağırlıkta olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁴ Savaşta büyük bir yenilgi alan Ubeydullah ve komutanlarının öldürülmesi üzerine¹¹⁵ Muhtâr, Cezîre bölgesindeki varlığını tekrar güvence altına alabilmiştir.

8. Zübeyrîlerin Muhtâr'a Savaş Açması ve Muhtâr Hareketinin Sonu

Bu esnada Cezîre bölgesini Muhtâr adına yöneten İbrahim ile Muhtâr arasında bir güven bunalımının yaşandığı görülmektedir.¹¹⁶ Muhtemelen İbrahim, Muhtâr'ın kişisel çıkarları için kendilerini kullandığını düşünerek ondan desteğini çekmiş olmalıdır. Bazı araştırmacılara göre; Muhtâr'ın bencil, fırsatçı, görgüsüz, ikiyüzlü bir kişiliğe sahip olması ve dinde bidatler çıkarması İbrahim ile arasının bozulmasına neden olmuştur.¹¹⁷

Bütün bu gelişmeler yaşanırken Abdullah b. Zübeyr, İbn Hanefiyye ile uğraşmaya başlamıştır. Onun, İbn Hanefiyye'yi kendisine biata zorlaması üzerine çoğunluğu mevâlîden oluşan Kûfe ordusu Şurahbil b. Vers el-Hemdânî komutanlığında Hicaz'a sevk edilerek İbn Hanefiyye kurtarılmıştır.¹¹⁸ Kûfe merkezli Muhtâr hareketinin Irak'ta hızla yükselerek siyasi-askerî açıdan güçlenmesi Zübeyrîleri endişelendirmiştir. Muhtâr'a muhalif olan kabile eşrâfının Zübeyrîleri kıskırtmasını¹¹⁹ fırsata çeviren Musab b. Zübeyr, Kûfelilerin desteğiyle Muhtâr'ı ortadan kaldırmanın planlarını yapmıştır. Bu şekilde Muhtâr'ı kısa süreli iktidara taşıyan Yemenli kabileler, onun hareketinin ortadan kaldırılmasında da büyük rol almıştır. Çünkü,

¹⁰⁶ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/410.

¹⁰⁷ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/408; İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 401; Dineverî, *Ahbâr*, 301; Taberî, *Tarih*, 6/61.

¹⁰⁸ Dineverî, *Ahbâr*, 304; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/308.

¹⁰⁹ Krş. Belâzûrî, *Ensâb*, 6/408-410; Taberî, *Tarih*, 6/57-58; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/311-312; İbn Kesir, *el-Bidaye*, 8/271.

¹¹⁰ Dineverî, *Ahbâr*, 298.

¹¹¹ Dineverî, *Ahbâr*, 337.

¹¹² Taberî, *Tarih*, 6/87, 89; Krş. Belâzûrî, *Ensâb*, 6/424; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/315, 328.

¹¹³ Dinveri, *Ahbâr*, 294.

¹¹⁴ Mes'ûdî, *Muruc*, 1/101.

¹¹⁵ Dineverî, *Ahbâr*, 295; Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*, tsh. Abdullah İsmail es-Sâvî (Kahire: Daru's-Sâvî, ts.) 270; Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 138.

¹¹⁶ Wellhausen, *Muhalefet Partileri*, 141

¹¹⁷ Lengrudî, *Camia Şinahtî*, 59-60.

¹¹⁸ Taberî, *Tarih*, 6/73 (3000 kişilik bir ordudan 2300'ü mevâlî, 700'ü Araplardan oluşuyordu.)

¹¹⁹ Krş. Dineverî, *Ahbâr*, 304; Taberî, *Tarih*, 6/94.

Mühelleb b. Ebî Sufre'yi Hârricilerle mücadeleyi bir kenara bırakıp Muhtâr ile savaşmaya ikna eden kişi Kinde kabilesinin lideridir.¹²⁰ Kûfeli kaçkınların ana gövdesini oluşturduğu Mus'ab'ın ordusuna bakıldığında Adnânî ve Kahtânî kabilelerin Muhtâr'a karşı birleştiği görülecektir. Muhtâr ise İranlı mevâlî ve Araplardan oluşan ordusunu Yemenli Ahmer b. Şumayt el-Ahmesî'nin komutasında Zübeyrîlere karşı çıkartmıştır.¹²¹

İki ordu arasında cereyan eden şiddetli savaşta Muhtâr'ın taraftarları büyük bir yenilgi aldı. Mevâlnin Keysân Ebu Amra tarafından komuta edildiği savaşta¹²² askerlerin sloganlarına bakıldığında Kûfe ordusunun Hemdân, Becîle, Has'am ve mevâlîden teşekkül ettiği görülmektedir.¹²³ Ancak mevâlî ile Araplar arasında eş-güdümün olmayışı Muhtâr'ın yenilgisini hızlandırmıştır. Aslında Muhtâr'ın safında yer alan Arapların mevâlîden çok hazzetmediği, onlarla eşit statüde olmanın zorlarına gittiği görülmektedir. Nitekim Muhtâr'ın sağ kanat komutanı Abdullah b. Vehb, Ahmer b. Şumayt'ı -atlı mevâlî birliğinin savaş meydanını terk etme tehlikesinin olduğu gerekçesiyle- süvari olan İranlıları yaya savaşmaya ikna etmiştir. Bu durum İranlıların saflarında gevşeklik meydana getirmiştir.¹²⁴ Muhtâr'ın : "Kölelerden (mevâlî) daha önce eşi ve benzeri olmadığı kadar kişi öldürüldü" sözünden savaşta mevâlnin büyük oranda Zübeyrîlerce kılıçtan geçirildiğini anlıyoruz. Zübeyrîlerle yaşanan ilk karşılaşma mevâlî ile Muhtâr'ın ilişkisinde önemli dönüm noktası olmuştur. Kavimlerinden birçok kişinin öldürüldüğünü duyan Kûfeli mevâlî: "(Muhtâr) bu defa yalan söyledi" diyerek¹²⁵ onun başarısına olan inançlarını yitirmesi hareketi zafiyet içine düşürmüştü.

Yemenli İbrahim b. el-Eşter'in Muhtâr'dan desteğini çekmesi kırılma noktası olmuştur. Ayrıca Ezd ve Kinde gibi Kahtânî kabileler, Muhtâr'ın yenilgisinde büyük bir paya sahiptirler. İkinci bir orduyla tekrar Mus'ab'ın karşısına çıkan Muhtâr'ın ordusundaki komutanların tamamı öldürüldü. Bu komutanlardan Abdullah b. Ca'd el-Mahzûmî haricindeki herkes Kahtânî kabilelere mensuptur.¹²⁶ Mağlubiyetten sonra idare binasında muhasara altına alınan Muhtâr bir takım taraftarıyla dışarı çıkıp katledilinceye kadar savaştı. İdârî binalara sığınanlara emân verilmiş ancak Hemdân ve Kinde kabile reislerinin baskıları sonucunda Arap ve İranlılardan oluşan 6 bin kişinin boynu vurulmuştur.¹²⁷ Bu katliam Hz. Ali taraftarlığı ile temayüz eden¹²⁸ Basralı Adnânîlerin liderlerinden Ahnef b. Kays el-Abdî'nin itirazına rağmen gerçekleşmişti.¹²⁹ Bu şekilde "Ali taraftarlığı" söylemi ile gelişen Muhtâr önderliğindeki hareket acıklı bir şekilde son buldu.

9. Genel Bir Değerlendirme

Başlangıçta siyâsî yönü ağır basan Hz. Ali taraftarlığının Muhtâr ile birlikte "dini-siyasî" bir yöne evirildiğini söyleyebiliriz. Muhtâr'ın esas hedefi "Hz. Ali taraftarlığı" veya onların "gasp edilmiş haklarını teslim ederek onların intikamını almak" olmayabilir. Ancak o, sözlerinde "*hilafetin Ali'nin çocuklarının hakkı olduğu, hilafeti zalimlerden alıp gerçek hak sahiplerine vermek, onun intikamını almak ve mazlumları korumak*" temasını çokça işlemiştir. Muhtâr'ın, "güç ve iktidar peşinde koşan bir fırsatçı" mı yoksa "samimi bir Ali taraftarı" mı olduğu sorusu sorulabilir. Eldeki veriler iki seçeneğin de muhtemel olduğunu göstermektedir.¹³⁰ Abdullah b. Zübeyr'in Muhtâr'ı kastederek: "Allah yalancıyı öldürdü" sözleri üzerine Abdullah b. Abbas'ın: "O, bizim aileyi seven, katillerimizi öldüren ve bizim hukukumuzu savunan bir kişi

¹²⁰ Dineverî, *Ahbar*, 305.

¹²¹ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/430; Taberî, *Tarih*, 6/95, 96.

¹²² Taberî, *Tarih*, 6/96.

¹²³ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/430; Taberî, *Tarih*, 6/97.

¹²⁴ Taberî, *Tarih*, 6/96; Aryâdüst, "İrâniyân-ı Irak", 8

¹²⁵ Taberî, *Tarih*, 6/96.

¹²⁶ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/430-431; Taberî, *Tarih*, 6/100-106.

¹²⁷ Taberî, *Tarih*, 6/109-110; Belâzûrî, *Ensâb*, 6/442.

¹²⁸ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/93.

¹²⁹ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/442.

¹³⁰ Muhtâr Saib b. Malik el-Eş'arî'ye: "Ben dünyalık için isyan ettim. İbn Zübeyr Hicaz'ı, Abdümelik Suriye'yi, Abdullah b. Hazim Horasan'ı... ele geçirdi. Benim bunlardan bir eksiğim yok. Ben ancak Ehl-i Beytin kanını talep etme bahanesi ile isteklerimi gerçekleştirebilirdim" demiştir. Bkz. ed-Dineverî, *Ahbar*, 307.)

idi”¹³¹ şeklinde cevap vermesi manidardır. Yine onun, isyanı boyunca Muhammed b. Hanefiyye ile ilişkisini kesmediğini ve nihayetinde başlattığı hareket neticesinde öldürüldüğünü not etmek gerekir. Dolayısıyla Muhtâr’ın geliştirdiği eylem ve söylemlerinin Kûfe’deki Kahtânî kabileler ve İranlılar arasında Hz. Ali taraftarlığını yaydığını söyleyebiliriz. O, devamlı suretle hilafet hakkının Ehl-i Beyt’e ait olduğu temasını işlemiştir. Bu bağlamda Şîliğin, siyasî-dinî formuyla Irak’ta kökleşmesine katkı sunmuştur. Bununla beraber onun, Tevvâbûn hareketinin lideri konumundaki Süleyman b. Surâd ile iş birliğine girmemesi farklı bir ajandası olduğu şeklinde değerlendirilebilir. Zahit kişiliği ile bilinen Basralı Şîilerden Numan b. Sahban er-Rasibî el-Ezdî’nin Muhtâr’a cephe aldığı,¹³² yine Adiy b. Hatem et-Tâî’nin de bu harekete karşı mesafeli durduğunu¹³³ hatırlatmak gerekir.

Irak’ın Şam karşısındaki geleneksel muhalif konumundan dolayı Eşrâf başlarda Muhtâr’a nisbî bir destek vermiştir.¹³⁴ Bununla beraber Yemenli olmadığı halde Emevîlere ve Zübeyrîlere karşı mücadele ederken Muhtâr es-Sekaff’ın dayandığı temel insan kaynağı Yemenli kabileler ve mevâlîdir. “Hz. Ali evlatlarının kanını talep etme ve güçsüzleri koruma” sloganını öne çıkarması ve İbn Hanefiyye’nin müphem tavrı sergilemesi, Hz. Ali taraftarlarının onun çevresinde toplanmasını sağlamıştır. Hiç şüphesiz Muhtâr, isyan girişiminin ilk başarısını Yemenli kabilelere borçludur. Kûfe ele geçirildikten sonra onun etrafındaki İranlıların çok bariz bir şekilde arttığı ve Muhtâr’ın Yemenliler kadar onlara dayandığı görülmektedir. Öyle ki başlangıçta 3 bin kişilik bir kuvvetle Muhtâr’a destek veren mevâlînin sayısı zamanla 20 bine ulaşmıştır.¹³⁵

İlk isyan girişiminde Muhtâr’ın komutanlarından üçü Adnânî; üçü Kahtânîlerdendir. “Rebia, Hasam, Mezhic, Becîle ve Hemdân kabilelerinin” ana destekçileri arasında olduğu ilk kalkışmada Benî Esed ve Mevâlînin sayısı azdır. Diğer yandan vali Abdullah b. Mutî’nin komutanlarından üçü Adnânî iken dördü Kahtânîlere mensuptur. Muhtâr’ın idârî teşkilatındaki görevli listesi incelendiğinde; Kahtânîlerden altı, Adnânîlerden dört kişinin atandığı görülecektir. Emevîlerle yaptığı ilk savaşta onun üç komutanının Adnânîlere birisinin Kahtânîlere mensup olduğu görülmektedir. Suriyelilerin ise iki komutanı Kahtânîlere, biri Adnânîlere mensuptur. Kûfelilerin İbnu’l-Eşter komutasında Suriyelilerle yaptığı ikinci savaşta beş komutanından dördü Kahtânî, birisi Adnânîlere mensuptur. Zübeyrîler ile yapılan savaşa bakıldığında Muhtâr’ın altı komutanından üçünün Kahtânîlere, ikisinin Adnânîlere ve birisinin mevâlîye mensup olduğu görülür. Zübeyrîlerin ordusu ise Bekr, Temîm, Abdulkays gibi Adnânî kabileler ile Kinde ve Ezd gibi Yemenli kabilelere dayanıyordu. Basralıların altı komutanı Adnânîlerden, üçü Kahtânîlerdendi. Mevcut veriler, Kahtânîlerle mevâlînin, Muhtâr’ın giriştiği hareketin ana gövdesini oluşturduğunu göstermektedir. Kûfe’deki Temîm kabilesi lideri Şebes b. Ribî, Muhtâr’a muhalefette lider rolü oynayarak bazı Adnânî kabileleri etrafında topladığı görülmektedir. Şebes’in bu tutumunda onların Emevîlerle arasının iyi olması ve mevâlînin en çok onların himâyesinde olması etkili olmuştur. Adnânî kabilelerin Muhtâr’a verdiği desteğin cılız kaldığı gözden kaçmamaktadır.

Bulgular Kahtânî kabilelerin Muhtâr hareketine destek ve muhalefet anlamında önemli roller üstlendiklerini göstermektedir. Kahtânîlerin Kûfe’deki nüfus yoğunluğunun fazlalığı ve kabile liderlerinin siyâsetle içli dışlı olmalarının bunda etkili olduğunu düşünüyoruz. Bütün bunlar muvâcehesinde, Muhtâr’ın yaklaşık iki yıllık yönetiminin, “Ali taraftarı olan Güneyli Arap kabileleri ile İranlı mevâlînin yönetimi” şeklinde gösterilebilir mi? sorusu sorulabilir. Mevâlînin Muhtâr öncesinde de Ali taraftarlığıyla temayüz etmesi, Muhtâr’ın bütün taraftarlarının Kahtânîlere ve mevâlîye, muhaliflerinin ise Adnânîlere mensup olması durumunda bu sorunun cevabı “evet” olacaktır. Ancak Kahtânîlerin ağırlıklı desteğine rağmen onlar içinde muhalif kabilelerin olduğunu ve bazı Adnânî kabilelerin Muhtâr’ı desteklediğini gördüğümüzden bu soruya “hayır” cevabını vermek durumundayız. Ayrıca, Muhtar ile mücadele eden Suriye ordusundaki

¹³¹ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/444.

¹³² Taberî, *Tarih*, 6/50.

¹³³ Taberî, *Tarih*, 6/63.

¹³⁴ Lengrûdî, “Camia Şihahtî”, 67-69.

¹³⁵ Lengrûdî, “Camia Şihahtî”, 69.

Kahtânî kabilelerin ağırlığı da fazladır. Yine Basralı Adnânîlere mensup Ali taraftarlarından Müsennâ b. Muharrîbe el-Abdî, ahaliyi Muhtâr'a biat etmeye çağırdığı gibi, Abdulkays kabilesine mensup bazılarını yanına alarak Kûfe'deki Muhtâr'a katıldığı¹³⁶ da bir gerçektir.

Zübeyrîlerin 6 bin Muhtâr taraftarını kılıçtan geçirmesi ve sonrasında iş başına gelen Haccac'ın muhaliflere uyguladığı şiddet Iraklı bazı Ali taraftarlarının İran içlerine göç etmeleriyle sonuçlandı. Saib b. Malik el-Eş'arî¹³⁷ ile Sa'd b. Malik el-Eş'arî'nin çocukları Kum kentine yerleşti. Bu Eş'arîler sayesinde Kum Şiileşti.¹³⁸ Yine Mezhic kabilesinin bir kısmı aynı gerekçelerle Kum'a göç etmek zorunda kaldı.¹³⁹ Muhtâr hareketinin uzun vadede Şiîliğin İran'daki yayılmasına etki ettiğini söyleyebiliriz.

İranlı mevâlî tarihte ilk kez bu hareket ile siyasî –askerî açıdan güçlü bir şekilde tarih sahnesine çıkmıştır. Ancak Tevvâbûn hareketi içinde bir İranlı mevâlînin dahi yer almaması¹⁴⁰ onların başlangıçta Hz. Ali taraftarı olmadığını, sosyo-ekonomik statülerini tahkim etme peşinde olduğunu gösterir. İbnu'l-Eşter'in 20 bin kişilik ordusunda çoğunluk İranlı mevâlîdeydi.¹⁴¹ Yine kabile eşrâfının darbe teşebbüsünü işlevsiz kılanlar Kahtânîler ile mevâlî idi.¹⁴² Mevâlî, kendi kaderini Muhtâr'ın kaderine bağladığı için son ana kadar onu desteklemeye devam etmiştir. Zübeyrîlerin kılıçtan geçirdiği 6 bin kişilik Muhtâr taraftarından 5.300'ü mevâlîye mensuptur.¹⁴³ Emevîler döneminde dışlanan, ilgisiz bırakılan mevâlî, Muhtâr'ın ilgi ve alakasına kayıtsız kalmamıştır. Onu bütün güçleri ile destekleyerek iktidara taşımışlardır. Arapların mevâlî isyanlarını acımasızca bastırması mevâlînin içindeki –önceden olmayan- Ali taraftarlığını derinleştirmiş olmalıdır.

Muhtâr'ın, Ali taraftarlığının yanında “ezilmişleri korumak” hedefi doğrultusunda mevâlîyi bir Müslümana verilebilecek en temel hakları vermesi, Kûfeli liderlerin nefretini üzerine çekmiştir. Muhtâr, “sizler onurlu ve özgür kişilersiniz”, “sizler benden ben sizdenim” şeklindeki sözlerle mevâlîyi etrafında toplayabilmişti. Muhtâr işi bir adım daha ileriye taşıyarak, şurtanın başındaki Ebu Amra'ya, Hz. Hüseyin ile mücadele eşrâfın mallarının mevâlîye verilmesi talimatını verdi. Ayrıca savaş ganimetlerinin ve devlet gelirlerinin paylaşımında mevâlîyi Araplarla eşit tuttu.¹⁴⁴ Muhtâr'ın tutumu Kûfeli eşrâfın oklarını üzerine çekmiştir. Kabile reisleri bu durumu kabullenemeyeceklerini bildirince Muhtâr olayları rasyonel değerlendirerek onların vefalı ve itaatkâr olduklarını, mevâlînin desteği ile hedeflerine varabileceğini belirterek¹⁴⁵ mevâlînin arkasında durmuştur. Muhtâr'ın mevâlîyi onore ederek Araplarla bir tutması, onların Irak ve İran'ın değişik eyaletlerinden Muhtâr'a maddi yardımda bulunmasını beraberinde getirmiştir.¹⁴⁶ Birinci asırda İranlıların Hz. Ali evlatlarına ilgi duymasında ve Emevîlerin karşısında yer almalarında Emevîlerin ayrımcı politikaları kadar Muhtâr'ın mevâlîye duyduğu yakın ilgisinin etkili olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

Hz. Hüseyin'in trajik bir şekilde katledilmesi Kûfe toplumunu krize sürükleyerek infial yaratmıştır. Bu krizi fırsata çeviren Muhtâr, Kerbalâ olayının bir yansıması olarak derinleşen Hz. Ali taraftarlığını Emevî ve Zübeyrîlere karşı mücadelesinin bir aracı yapmıştır. İranlı unsurların birinci asırdaki Arap milliyetçiliğinden duyduğu rahatsızlığı onları Muhtâr'a yaklaştırmış, Muhtâr da bu fırsatı sonuna kadar değerlendirmiştir. Mevâlî, Muhtâr hareketini Araplarla eşit statüde yaşamak için bir fırsata çevirmenin

¹³⁶ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/437; Taberî, *Tarih*, 6/66-71; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/315.

¹³⁷ Belâzûrî, *Ensâb*, 6/437-441; Taberî, *Tarih*, 6/9, 11, 17, 58.

¹³⁸ Hasan b. Muhammed b. Hasan el- Kumî, *Tarih-i Kum*, Farsçya Trc: Hasan b. Abdu'l-Melik el-Kumî, Tsh: Cemalu'd-Din Tahranî (Tahran: İntişarât-ı Tûs, 1361), 35, 37, 263, Abdulkarim b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, (Haydarâbâd, 1962) 4/ 397- 398.

¹³⁹ Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk, *el-Buldân* (Beyrut: Daru'l-Kitâbî'l-İlmiyye, 1422), 19.

¹⁴⁰ Şahrühî, *Nakş-ı İrânîyân*, 68-69.

¹⁴¹ Dineverî, *Ahbâr*, 293.

¹⁴² Dineverî, *Ahbâr*, 300.

¹⁴³ Dineverî, *Ahbâr*, 309; Taberî, *Tarih*, 4/116; el-Mes'ûdî, *Muruc*, 1/102; Zeydân, *Tarih*, 716. (et-Taberî mevâlînin çokluğuna işaret etmekle beraber onların sayısını vermez. el-Mes'ûdî, ise Mevâlî-Arap ayırımına gitmeksizin 7 bin kişinin öldürüldüğüne işaret eder. Zeydân 5.300 kişinin Mevâlî, 700 kişinin Arap olduğunu belirtir.)

¹⁴⁴ Dineverî, *Ahbâr*, 292.

¹⁴⁵ Taberî, *Tarih*, 6/ 43-44; İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil*, 3/305.

¹⁴⁶ Dineverî, *Ahbâr*, 299.

gayreti içinde olmuştur. Sebepleri itibariyle mevâlînin Muhtâr hareketine destek vermesi başlangıçta “Ali taraftarlığı” saikiyle olmamışsa dâhi, mevâlînin bu uğurda ödediği bedel, sonralarında Ali taraftarlığının onlar arasında yayılmasına sebep olmuştur.

“Hüseyin’in intikamı alma ve güçsüzleri koruma” şiarıyla öne çıkan Muhtâr’ın başarısında Kahtânî kabileler büyük rol almıştır. Muhtâr hareketi devam ettiği sürece Kahtânîler hareketin sevk ve idaresinde başat rol oynamışlardır. Görünürlüğü gittikçe artan Mevâlî, hareket içinde önemli pozisyonlara gelmiştir. Muhtâr’ın İranlıları öncelemesi sadece Kerbelâ olayına karışan Arap kabilelerin değil; Hz. Ali taraftarı olan Yemenli kabilelerin de kısmî tepkisini çekmiştir. Adnânîlerden Temîm ile Yemenli Kinde ve Hemdân kabileri, mevâlînin daha fazla sosyal ve ekonomik statü elde etmesinin önüne geçmek için Kûfe eşrâfının da içinde olduğu bir darbe organize etmişlerdir. Adnânî ve Kahtânî kabilelerin düzenlediği darbe teşebbüsü yine Kahtânî kabileler ile mevâlînin öncülüğünde ortadan kaldırılmıştır.

Kahtânî ve Adnânî kabileler ilk asırda meydana gelen siyasî ve sosyal gelişmelerde -farklı etkilerine rağmen- beraber rol almışlardır. Muhtâr’ın isyanı da bundan müstesna değildir. Onun hareketine taraftarlık veya muhalefet eden kabile reisleri göz önünde bulundurulduğunda Adnânî kabilelerin daha çok muhalefette kaldıkları gözlemlenirken, Yemenli kabilelerin daha çok onun taraftarlığıyla öne çıktıkları görülmektedir. Kanaatimizce, Yemenli kabilelerin Kûfe’deki nüfus ve nüfuzlarının fazla oluşu, bu isyanda onların başat rol almalarının temel nedenidir. Birkaç istisna dışında “coğrafya” Arap kabilelerin siyasî tutumunu adeta rehin almıştır. “Coğrafya etkisi” olarak isimlendirdiğimiz bu husus göz önünde bulundurulduğunda; kabilelerle ilgili yapılan araştırmalarda kategorik yaklaşımlardan uzak durmamızı sağlayacaktır. Dolayısıyla Adnânî kabilelerin Emevî veya Havâric taraftarı; Yemenli kabilelerin Hz. Ali taraftarı şeklinde yapılan genellemenin yanlış olduğu görülecektir.

Kahtânî kabilerden Suriye’ye yerleşenler ekseriyetle Emevîler’in yanında saf tutarken, Irak’a yerleşenlerin Havâric, Şia ve diğer Emevî muhalifi oluşumların içinde yer almışlardır. Suriye’ye yerleşen Kahtânîlerin Irak’a, Irak’takilerin Suriye’ye yerleşmesi durumunda farklı bir manzara ile karşılaşacaktık. Başka bir ifadeyle, yine her kabile bulunduğu coğrafyadaki siyasî liderliğe angaje olacaktı. Yine Emevî Hanedanının Irak’a, Hz. Ali’nin Suriye’ye yerleşmesi durumunda; Iraklıların Emevî, Suriyelilerin ise Ali taraftarlığı ile temayüz etme olasılığının kuvvetle muhtemel olduğunu düşünmekteyiz. Bu durumun kabilelerin taraftarlığını yaptığı kişilerin haklı veya haksızlığı ile fazla bir ilgisi yoktur. Kabileler coğrafi şartlar itibariyle bölgelerindeki güçlü siyasî oluşumlardan bağımsız hareket edemeyeceğini bildiklerinden, mecburen kendi çıkarları ile siyasî odakların çıkarlarını örtüştürerek birlikte hareket etmenin gayreti içinde olmuşlardır.

Kûfeli eşrâfın Zübeyrîlerle geliştirdiği ortaklık sonucunda Muhtâr’ın hareketi kısa süre içinde ortadan kaldırılmıştır. Muhtâr’ın isyanının bastırılması ve sonrasında Haccâc b. Yûsuf es-Sekaff’nin Irak valiliği döneminde (694-714) Hz. Ali taraftarlarına uygulanan baskılar Kahtânî kabilerden bazı grupların İran’a göç etmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu durum Yemenli kabilelerin eliyle ilk Şiîliğin İran’da zemin bulmasına neden olmuştur. Her birinin farklı bir amaçla müdahil olduğu Mevâlî ve Muhtâr arasında gelişen taktiksel ilişki zamanla mevâlî arasındaki Hz. Ali taraftarlığını derinleştirerek mevâlî ile Hz. Ali taraftarları arasında stratejik bir ilişkiye dönüşmüştür. Muhtâr isyanını bastırmada Zübeyrîlerin sergilediği aşırı şiddet ve mavâliye karşı hukuksuz tutumları İranlı mevâlî arasındaki Ali taraftarlığını yaygınlaştırmış, derinleştirmiştir. Muhtâr hareketi ile Yemenli kabileler içindeki Ali taraftarlığı daha da derinleşerek salt siyasî bir hareket olmaktan dinî-siyasî bir zemine kaymıştır.

Beyannâme

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Aryâdûst, İhsan - Ahmet Hîkî. "Vâkuniş-i Eşrâf ve 'E'râb-ı Kûfe Be Huzûr-ı İraniyân Der Kıyam-ı Muhtâr". (واکنش اشرف و اعراب کوفه به حضور ایراجیان در قیام مختار). *Mişkat* 129 (Kış, 1394), 107-127.
- Aryâdûst, İhsan - İlâhe Hosrevî. "Berresiy-i Vaziyyet-i Sukunet-i İraniyan-ı Irak Be Vije Şehr-i Kûfe Ez Sukut-ı Sâsânîyan Ta Kıyam-ı Muhtâr Sekâfî". (بررسی وضعیت سکونت ایرانیان عراق به ویژه شهر کوفه از سقوط ساسانیان تا قیام مختار ثقفی). *Evvelin Humayiş-i Milli-yi Ulum-i İnsanî-yi İslâmî* (1394), 1-13.
- Aycan, İrfan. "Emevî İktidarının Devamında Sakif Kabilesinin Rolü". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1-2 (1997), 120-141.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Ensâbu'l-Eşrâf*. thk. Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1996.
- Boyce, Mary. *Zertostiyân Bâverha ve Âdâb-ı Dînî-yi Ânhâ*. Farsçaya trc: Esger Behrâmî. Tahran: Kefenûs, 1384.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap Siyasal Aklı*. trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Mana Yay, 2018.
- Demircan, Adnan. *İslâm Tarihi'nin İlk Dönemlerinde Arap-Mevâlî İlişkisi*. İstanbul: Beyân Yay., 2. Basım, 2015.
- Demircan, Adnan. "Arap Siyasî Geleneğinin Ehl-i Beyt Tamlamasının Kavramlaşma Sürecine Etkisi". *Marife* 4/3 (Kış 2004), 93-110.
- Hammaş, Necdet. "Emevîler Döneminde Mevâlî ve Zımmilerin İdaredeki Rolü". trc. İrfan Aycan. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (1997), 175-190.
- İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed el-Endülüsî. *el-İkdu'l-Ferîd*. thk. Muhammed Abdulkadir Şahin. 6 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2008.
- İbn A'sem, Ebu Muhammed Ahmed b. Ali el-Kufî. *el-Futûh*. Farçaya trc. Muhammed b. Ahmed el-Herevî. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 5. Basım, 1392.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şeybânî. *el-Kâmil Fi't-Târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1997.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Tarihu İbn Haldûn*. thk. Halil Şahade. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed el-Endülüsî. *Cemheretu Ensâbi'l-Arab*. Beyrut: Dâru Kutubu'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Kuteybe. Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısıriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, 1992.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem el-İfrikî. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdr, I. Basım, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd el-Basrî. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Daru Sadir, ts.
- Kâim, Muntazar Esğar. *Nakş-i, Kabayil-i Yemenî Der Himayet Ez Ehl-i Beyt*. Kum: Bustân-ı Kitap, 2. Basım, 1396.
- Kumî, Hasan b. Muhammed b. Hasan. *Tarih-i Kum*. Farsçaya trc. Hasan b. Abdu'l-Melik el-Kumî. tsh. Cemâlu'd-Dîn Tahranî. 1 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1361.
- Lengrûdî, Fatıma Mu'temed - Muhammed Rıza Bârânî. "Tahlil-i Camia-Şinahtî-yi Conbuş-i Muhtâr Sekâfî" (تحلیل جامعه‌شناختی جنبش مختار ثقفی). *Pejuhişnâme-i Tarih-i İslâm* 9/33 (1398), 51-75.
- Mehellâtî. Seyyid Haşim Resûlî. *Tarih-i İslâm*. 3 Cilt. Tahran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, 10. Basım, 1377.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. el-Hüseyin. *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*. Farsçaya Trc. Ebu'l-Kasım Pâyende, 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 10. Basım, 1396.
- Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şif Hareketi ve Günümüz Şiiliği*. İstanbul: Endülüs Yay, 3. Basım, 2017.
- Öz, Mustafa. "Keysâniye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/362-364. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öz, Mustafa. "Muhammed b. Hanefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/534-536. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Şahrühî, Seyyid Alâu'd-Din. "Nakş-ı İraniyân-ı Kûfe Der Nehdet-i Muhtâr". (نقش ایرانیان کوفه در نهضت مختار). *Mişkat* 27/3 (1387), 63-77.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed. *el-Ensâb*. Thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. Haydar Âbâd: Meclisu Dâireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, I. Basım, 1962.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Bedevilikten Hadariliğe Kûfe*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 1. Basım, 2001.
- Söylemez, M. Mahfuz. *Kûfe'nin Siyasî Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Taberî, Muhammed b. Cerir b. Yezîd b. Kesir el-Âmilî. *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk/Tarihu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut, Daru't-Turâs, 2. Basım, 1387.
- Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*. trc. Ethem Ruhi Fıçlalı. İstanbul: Birleşik Yay., 2. Basım, 1998.
- Wellhausen, Julius. *İslâmiyetin İlk Devirlerinde Dini Siyasî Muhalefet Partileri*. trc. Fikret Işıltan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1996.
- Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk. *el-Buldân*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-İlmiyye. 1422.

- Ya'kûbî, Ahmed b. İshâk. *Târih-i Ya'kûbî*. Farsçaya trc. Muhammed İbrahim Ayetî. 2 Cilt. Tahran: İntişarât-ı İlmî ve Ferhengî, 1395.
- Yiğit, İsmail. "Mevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/424-426. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Yiğit, İsmail. "Muhtâr es-Sekâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/ 54-55. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Zarian, Mansûre. "Kavmiyetgerâyî Der Asr-ı Emevîyân" ("قومیتگرایی در عصر امویان"). *Pejûhişnâme-i Tarih-i İslâm* 1/14 (1393), 75-99.
- Zeydân, Corci. *Târih-i Temeddün-i İslâm*. Farsçaya trc. Kâzımî Halhâlî. Tahran: Dünyây-ı Kitâb, 2. Basım, 1395.

FIKİH USÛLÜNDE İLLET HÜKÜM İLİŞKİSİ

The Relationship Between Justification and Judgement in Usul Al-Fiqh

KAZİM YUSUFOĞLU

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Malatya, Türkiye
PhD., Directorate of Religious Affairs, Malatya, Turkey

k_yusufoglu@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4434-5508

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 02.10.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 04.12.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

Bu makale, Prof. Dr. Mehmet Birsin danışmanlığında yapılmış olan "Âmidî'nin Ta'lîl Anlayışı" isimli doktora tezinin birinci bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır (İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya, 2022).
This article is based on the first chapter of the doctoral thesis titled "Âmidî'nin Ta'lîl Anlayışı" (İnönü University, Institute of Social Sciences, Malatya, 2022).

Atıf | Cite as

Yusufoğlu, Kazım. "Fıkıh Usûlünde İlet Hüküm İlişkisi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 167-181. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.04>
Yusufoğlu, Kazım. "The Relationship Between Justification and Judgement in Usul Al-Fiqh". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 8/2 (December 2022), 167-181.
<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.04>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.
Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Fıkıh Usûlünde İlet Hüküm İlişkisi

Öz

İslam hukukunda, nassın uygulama alanını genişletme yollarından biri olarak kabul edilen kıyasın ana rüknü olan illet ile hüküm arasındaki ilişkisi meselesi, pratik yönü olduğu kadar teorik yönü de olan bir konudur. İslam hukuk metodolojisinin tedvin edilmeye başlandığı hicri üçüncü asırdan itibaren illetin mahiyetine ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Kelâmî anlayışların etkili olduğu bu konu, tedvin döneminden tahkik dönemi olan hicri yedince asra kadar farklı değerlendirmelere konu olmuş ve illetin mahiyetine dair dört farklı anlayış ortaya çıkmıştır. Bu anlayışları ifade etmek için üç farklı kavram grubu kullanılmıştır. Bunlardan ilki *alem, alâmet, emâre* ve *muarrif*; ikincisi *dâî, müessir* ve *mûcib*; üçüncüsü ise *bâistir*. İkinci grubun kullanımında bazı farklılık bulunmaktadır. Usûlcülerin bir kısmı mûcib ve müessir kavramlarıyla birlikte zâtî kavramını kullanırken bazıları da ca'li kavramını kullanmışlardır. Bunun sonucunda *alem/alâmet/emâre/muarrif, zâtî mûcib/müessir, ca'li mûcib/müessir* ve *bâis* olmak üzere dört farklı illet düşüncesi ortaya çıkmıştır. Alem/alâmet/emâre/muarrif illet düşüncesi, Şâfiî'den (ö. 204/820) Râzî'ye (ö. 606/1210) kadar çoğu mutakallimîn usûlcünün yanı sıra Alaüddîn es-Semerqandî (ö. 539/1144) hariç Hanefî usûlcüler tarafından savunulmuştur. Vahiy gelmeden önce illet bulunduğu halde hükmün bulunmamasından hareket eden bu usûlcüler, illetin hüküm üzerinde bir etkisinin olmadığını, sadece hükmün varlığına gösterge olduğunu savunmuşlardır. Zâtî mûcib/müessir illet düşüncesi, Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) gibi Mu'tezilî usûlcüler tarafından benimsenmiştir. Bu usûlcülere göre hükmün illete bağlanması, illetin hüküm üzerinde etkisinin olduğunu göstermektedir. Bunlar, bu etkinin Allah tarafından illete yüklendiğini kabul etmekle birlikte illetin bizzat kendisinin hükmü gerekli kıldığını savunmuşlardır. Mu'tezilî usûlcülerin bu görüşünün, hüsün ve kubuh anlayışlarının sonucu olduğu kabul edilmektedir. Ca'li mûcib/müessir illet düşüncesi Gazâlî (ö. 505/1111), Semerqandî, Üsmendi (ö. 552/1157) ve Lâmişî gibi usûlcüler tarafından tercih edilmiştir. Bunlar da bir öncekiler gibi illetin hükme bağlanmasından hareketle bu görüşü savunmakla birlikte, illetin hüküm üzerindeki etkisinin illetin varlığı esnasında Allah tarafından yaratıldığını müdafaa etmişlerdir. Bâis illet düşüncesi ise Seyfuddîn el-Âmidî (ö. 631/1233) tarafından savunulmuştur. Bu kavram her ne kadar ilk bakışta Şâri'î hüküm vermeye sevk eden etken manasına gelse de Âmidî tarafından "Şâri'in, hükmü koyarken maksadı olmaya elverişli hikmet içeren vasıf" şeklinde farklı bir anlam yüklenmiştir. Âmidî'nin illetin mahiyetini tespit etmede göz önünde bulundurduğu şey, yararın elde edilmesi ve zararın engellenmesi manasına gelen ve İslam hukukunun ana ilkesi olarak kabul edilen makâsîdüş-şerîadır. Usûlcüler tarafından illetin mahiyetini ifade etmek için farklı kavramlar kullanılsa da onlar hükmün hâkimi konusunda görüş birliği içerisindedirler. Usûlcüler, illetin mahiyetini ifade etmek için hangi kavramı tercih ederlerse etsinler, gerçek manada hüküm koyanın illet değil Allah olduğu ve bu meselenin aynı zamanda bir iman meselesi olduğu konusunda hemfikirdirler.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hüküm, İlet, Emâre, Mûcib, Bâis.

The Relationship Between Justification and Judgement in Usul Al-Fiqh

Abstract

In Islamic jurisprudence, the issue of the relationship between the cause and the judgement, which is the main pillar of qiyas, which is accepted as the most common way of extending the ruling of the nass, is a subject that has a theoretical aspect as well as a practical aspect. Since the third century of Hijri, when the methodology of Islamic jurisprudence began to be codified, there have been different considerations regarding the nature of the cause. This issue, which was influenced by theological understandings, was subject to different evaluations from the period of classification to the seventh century of Hijri, the period of tahkik, and four different understandings of the nature of the cause emerged. Three different groups of concepts were used to express these understandings. The first of these is *alem, alâm, emâra*, and *muarrif*; the second is *dâî, muessir*, and *mûjib*; and the third is *bâis*. There are some differences in the use of the second group. While some of the usul al-usûlîs used the concept of zâtî together with the concepts of mûjib and mujtahir, others used the concept of ca'li. As a result, four different ideas of cause have emerged, namely, the realm/alâm/emâra/muarrif, the essential /mûjib, the ca'li /mûjib, and bâis. The idea of emâra/indication/muarrif illa was defended by most of the mutakallimîn jurists from al-Shâfiî (d. 204/820) to al-Râzî (d. 606/1210), as well as by Hanafi jurists except Alaüddîn al-Samarqandî (d. 539/1144). According to them, the absence of a judgement despite the existence of a cause before the revelation indicates that the cause does not have any effect on the judgement, but only indicates the existence of the judgement. The idea of emâra/indication/muarrif illa was defended by most of the mutakallimîn jurists from al-Shâfiî (d. 204/820) to al-Râzî (d. 606/1210), as well as by Hanafi jurists except Alaüddîn al-Samarqandî (d. 539/1144). According to them, the absence of a judgement despite the existence of a cause before

the revelation indicates that the cause does not have any effect on the judgement, but only indicates the existence of the judgement. The Ja'li müjib cause conception was favoured by jurists such as al-Ghazālî (d. 505/1111), al-Samarqandî, al-Usmândî (d. 552/1157) and al-Lâsmihî. They, like the previous ones, defended this view based on the connection of the cause to the judgement, but they argued that the effect of the cause on the judgement was created by God during the existence of the cause. The idea of bâis illaq was defended by al-Sayfuddîn al-Âmidî (d. 631/1233). Although this concept at first glance means the factor that prompts the Shâri'i to issue a judgement, al-Âmidî gives it a different meaning as "the attribute that contains wisdom that is suitable for being the Shâri'i's intention while issuing a judgement". What al-Âmidî takes into consideration in determining the nature of the cause is the main principle of Islamic law, which is maqâşid al-shari'ah.

Keywords: Islamic Law, Provision, Reason, Emâra, Müjib, Bâis.

Giriş

Sınırlı naslardan hareketle sınırsız olay ve hadiselerle çözüm bulmak, İslam hukukunda genel anlamıyla icthâd faaliyeti ile yürütülmektedir. İctihâd faaliyetinin ana omurgasını kıyas oluşturmaktadır. Kıyâsın merkezinde ise illet yer alır. Nasta hükümü bulunmayan meselelerin çözümünde kullanılan kıyas işleminin gerçekleştirilmesi için, nass ile sabit olan hükmün gerekçesinin (illet) araştırılıp ortaya çıkarılması gerekmektedir. Usûlcülerin üzerinde en çok durdukları hususlardan biri olan illet, fıkıh usûlünün en önemli ve detaylı konuları arasında yer almaktadır. Bunun sebeplerinden birisi illetin hem teorik hem de pratik boyuta sahip olmasıdır. Teorik boyutunun en çok öne çıktığı alan ise hüküm ile arasındaki ilişkinin mahiyetidir.

İlet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini değerlendirme hususunda usûlcüler arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu makalede tasvir ve tahlil yöntemi kullanılarak fıkıh usûlünün tedvin çağı olan hicri üçüncü asırdan, tahkik çağı¹ olan hicri yedinci asra kadarki periyotta usûlcüler tarafından illet ile hüküm arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu, başka bir ifadeyle illetin nasıl tanımlandığı üzerinde durulacaktır. Üçüncü asrın başlangıç olarak kabul edilmesinin nedeni, fıkıh usûlüne dair kaleme alınıp bize intikal eden ilk eserlerin bu çağa ait olmasıdır. Yedinci asrın bitiş olarak kabul edilmesi ise bu asırdan sonra gelen usûlcülerin yeni yaklaşımlar ortaya koymak yerine kendilerinden önceki görüşler arasında tercihte bulunmalarından kaynaklanmaktadır. Fıkıh usûlü ile ilgili bize ulaşan ilk eserlerin İmâm Şâfiî'ye (ö. 204/820) ait olması sebebiyle onun çalışması başlangıç, fıkıh usûlü alanında tahkik çağının müellifi olması nedeniyle Seyfuddîn el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) eserleri bitiş kabul edilerek konu incelenecektir. Şâfiî'den Âmidî'ye kadar illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetinin nasıl anlaşıldığı, bu ilişkiyi ifade etmekte hangi kavramların kullanıldığı tespit edilecektir. Böylece hem teorik olarak illetin hüküm üzerindeki etkisi hem de kelâm ilmi ile fıkıh usûlü arasındaki etkileşim anlaşılmış olacaktır.

1. Emâre/Alâmet İlet Düşüncesi

Sözlükte; "bir işi tekrarlamak, herhangi bir işle uğraşmak, herhangi bir iş hakkında bütün gücünü ve kuvvetini harcamak, hastalık, bir şeye sebebiyet vermek ve etki etmek"² anlamlarına gelen illet, fıkıh usûlünde kelâmî anlayışlara bağlı olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlar aşağıda ele alınacaktır.

İlet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik ilk anlayış illeti emâre/alâmet olarak kabul eden anlayıştır. Alem/alâmet kelimeleri sözlükte; "emâre, nişan, iki toprak parçası arasındaki sınır,

¹ Tuncay Başoğlu'na göre bu adlandırmanın yapılmasında iki durum etkili olmuştur: Birincisi, ilgili dönemin ilmi muhitinde Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) gibi âlimlerin "bir düşünce tarzının metodik hususiyeti" olarak tahkik kavramını kullanmalarındadır. Yani kendilerinden önce dile getirilen görüşlerin dayandığı kaynakları araştırarak tekrar üretmeleridir. İkincisi, bu dönemde fıkıh usûlü alanında üretilen eserler, kendilerinden önceki ilmi müktesebatı mezhepler üstü ve detaylı bir şekilde araştırma ve incelemeye tabi tutup tekrar üretmeleridir. Bkz: Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddîn er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi yayınları, 2014), 21.

² Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esasü'l-belağa* (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998), 1/675; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât* (Kahire: Daru'l-fadîle, t.y.); İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. (Kahire: Darul meârif, ts.), 4/3084-3085.

insanların yollarını bulmaları için çöllere dikilen işaretler, yüksek dağ, elbisenin kenarında bulunan işaret ve askerlerin altında toplandığı bayrak”³ manalarına gelirken, emâre kelimesi de “alâmet”⁴ anlamına gelmektedir. Bazı usûlcülerin illetin tanımında alem/alâmet kavramlarına yer vermeleri, bazılarının muarrif kavramını kullandıktan sonra onu alem/alâmet ve emâre kavramıyla izah etmeleri bu kavramların onların nazarında aynı manaya delalet ettiğini göstermektedir.⁵

Seyyid Şerîf el-Cürçânî, (ö. 816/1413) emâreyi kavramsal olarak; “hakkındaki kesin bilgiden hareketle bir şeyin varlığını zann (güçlü kanaat) ile ortaya koyan bir gösterge”⁶ şeklinde tanımlamıştır. Emâre ile emârenin gösterdiği nesne arasındaki ilişki, bulut ile yağmur arasındaki ilişki gibi kabul edilmektedir. Bulutu gören kişi yağmurun yağacağı ile ilgili zanna sahip olurken, yağmurun yağmasında bulutun bir etkisi söz konusu değildir. Zira yağmuru yağdıran Allah’tır. Bulut sadece yağmurun yağacağına emâre kılınmıştır. Emâre ile ilgili bu açıklama, illeti emâre olarak niteleyen usûlcülerin bu kavramdan kastettikleri mana ile örtüşmektedir. Zira onlar emâre kavramını illetin hüküm üzerinde bir etkisinin bulunmadığını sadece hükmün varlığına bir gösterge olduğunu ifade etmek için kullanmışlardır.⁷

Şâfiî tarafından illetin tanımı yapılmamıştır. Ancak bazı konularda hükmün gerekçesini açıklarken kullandığı ifade, onun illet ile ilgili tasavvurunu dolayısıyla illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurduğunu yansıtacak niteliktedir. Şâfiî, “Guslün gerekli olması için vücuttan meninin çıkması yeterli midir yoksa Hanefilerin dediği gibi şehvetin de bir etkisi var mıdır?”⁸ sorusuna şehvetin gusle bir etkisinin olmadığını dolayısıyla meninin vücuttan çıkmasının, guslün gerekliliği için yeterli olduğunu ifade ettikten sonra bunun gerekçesini/illetini şöyle açıklamıştır: “Çünkü meni, guslün gerekliliği için alâmet (alem) kılınmıştır.”⁹ Görüldüğü gibi Şâfiî, guslün vacip olmasının illetini, meninin çıkması olarak tayin etmiş ve illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi ifade ederken “alem/alâmet” kavramını kullanmıştır.

Fukahâ metodunun kurucusu kabul edilen Ebû’l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) de teknik anlamda illetin tanımını yapmamakla birlikte fıkıh usûlüne dair bazı konuları işlerken illet için farklı ifadeler kullanmıştır. Kerhî, illet ile hikmet arasındaki farkı açıklarken; “İllet, mûcib (hükmü gerekli kılar), hikmet ise mûcib değildir.”¹⁰ şeklinde bir nitelemede bulunmuş ve illeti mûcib kavramı ile ifade etmiştir. Ancak aynı usûlcü, illetin tahsîsini savunurken şer’î illetlerin hükme emâre olduğunu, bunların bizzat kendi özleriyle hükmü gerekli kılmadığını, başkasının onları emâre kılmasıyla ancak emâre olabileceklerini ifade ederek illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi emâre kavramı ile ifade etmiştir.¹¹

Kerhî’nin öğrencisi Cessâs (ö. 370/981), efradını câmi’, ağıyarını mâni olacak şekilde şer’î illetin tanımını yapmamakla birlikte bazen mûcib bazen de emâre/alâmet kavramaları ile onu nitelemiştir. Örneğin illetin birden fazla vasıftan meydana gelmesi durumunda bu vasıfların hepsinin bir illet olarak mı yoksa her bir vasfın ayrı birer illet olarak mı kabul edileceği konusunu tartıştığı sırada illetin hükme mûcib (gerekli) bir vasıf olduğunu ifade etmiştir.¹² Bununla birlikte Cessas, şer’î illetlerin özellikleri ve elde edilme şekillerini izah ederken illeti emâre/alâmet olarak niteleyerek onu isimlere benzetmiştir. Ona göre

³ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 4/3084-3085.

⁴ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 1/129; Cürçânî, *Mu’cemu’t-tarîfât*, 33.

⁵ Fahrüddin Ahmed b. Hasan b. Yusuf el-Çarpurdî, *es-Siracü’l-vehhâc fî şerhi’l-Minhâc*, thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özeykan (Riyad: Dâru’l-miracî’l-devliyye, 1998), 2/891; Bedruddîn b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhît fî usûli’l-fıkıh*, thk. Abdussettar Ebû Gudde (Kuveyt: Vezâretü’l-evkaf ve ş-şuunü’l-İslamiyye, 1992), 5/111-112; Abdülhakim Abdurrahman Esad es-Sa’dî, *Mebâhisu’l-ille fî’l-kıyas inde’l-usûliyyin* (Beyrut: Dâru’l-beşairi’l-İslamiyye, 2017), 70.

⁶ Cürçânî, *Mu’cemu’t-tarîfât*, 33.

⁷ Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî’l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Kuveyt: Vezâretü’l-evkâf ve ş-şuunü’l-İslamiyye, 1994), 4/259; Ebu İshâk İbrahim b. Ali Şîrâzî, *el-Lum’a fî usûli’l-fıkıh*, thk. Muhyiddin Dîb Mıstı - Yusuf Ali Bedivi (Beyrût: Dâru ibn kesir, 1995), 216.

⁸ Hanefilerin görüşü için bkz: Ebu’l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *Şerhu Muhtasari’l-Kudûrî* (Beyrut - Dımaşk: Daru İbn Kesir, 2006), 58.

⁹ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif’a Fevzi Abdülmütalip (Beyrut: Daru’l-Vefa, 2001), 2/81.

¹⁰ Ebû’l-Hasan el-Kerhî, *el-Ekvâlu’l-usûliyye*, thk. Hüseyin Halef el-Cebûrî, yy. 1986, 148. Bu eser, Kerhî tarafından kaleme alınmamıştır. Hüseyin Halef el-Cebûrî tarafından fıkıh usûlüne dair telif edilen eserlerden Kerhî’ye ait görüşler bir araya getirilerek oluşturulmuştur.

¹¹ Kerhî, *el-Akvâlu’l-usûliyye*, 107-108.

¹² Cessas, *el-Fusûl*, 4/137.

isimlerin hükmün meydana gelmesinde herhangi bir etkileri bulunmadığı gibi illetlerin de hükmün meydana gelmesinde herhangi bir etkileri bulunmamaktadır. Onlar yalnızca hükme alâmet kılınmıştır.¹³

Cessâs, illetin tahsisini ele alıp savunduğu yerde şer'î illetleri emâre olarak değerlendirmiş ve bunu şöyle gerekçelendirmiştir: “Şer'î illetler hükümlerinden ayrı olarak bulanabilirler. Şayet şer'î illetler hükümlerini mûcib olsalardı onlardan ayrı bulunmaları imkânsız olurdu. Zira aklî illetler mûcib olduğu için onların, hükümlerinden ayrı bulunması imkânsızdır. İlet diye isimlendirdiğimiz manalar, şeriattan önce de var olduğu halde hükmün bulunmaması, bunların mûcib olmadıklarını göstermektedir. Hükümlerin bu illetlere bağlanması ise Allah'ın onları hükümlere emâre kılmasından dolayıdır.”¹⁴

Görüldüğü gibi Kerhî ile öğrencisi doğrudan illetin tanımını yapmamakla birlikte eserlerinin farklı yerlerinde illet ile ilgili birbirine zıt gibi görünen ifadeler kullanmışlardır. Dikkatlice incelendiğinde bu ifadelerin birbirlerine zıt olmadığı, her birinin kendi bağlamına uygun bir manada kullanıldığı görülecektir. Örneğin Kerhî, illet için mûcib kavramını illet ile hikmet arasındaki farkı belirtmek ve hükmün hikmete değil illete bağlanacağını vurgulamak için kullanmıştır.¹⁵

Aslında illetin tahsîsi konusundan hareketle, Kerhî ve Cessâs'ın illet ile hüküm arasında kurdukları ilişkinin mahiyetini anlamak mümkündür. Zira Kerhî ile Cessâs, illetin tahsîsi konusundaki düşüncelerini açıklarken illet ile hüküm arasında kurdukları ilişkiden hareketle sonuca vardıklarından dolayı eleştiriye maruz kalmışlardır.¹⁶ Bu sebeple illetin tanımı ile ilgili Kerhî ve Cessâs'ın düşüncelerini öğrenmenin en isabetli yolu, onların illetin tahsîsi konusunu işlerken onu hangi kavram ile nitelendirdiklerini bilmektir. Yukarıda zikredildiği gibi her iki usûlcü de illetin tahsisini kabul etmişlerdir. Bu düşüncelerini savunurlarken en büyük argümanları, illet ile hüküm arasındaki ilişkidir. Her iki usûlcü de illetin emâre olduğunu dolayısıyla hüküm ile birlikte bulunabileceği gibi ondan ayrılabilceğini de ifade ederek şer'î illetlerin hükmü gerekli kılmayacağını, yalnızca ona emâre olduklarını ortaya koymuşlardır.

Cessâs'ın illet ile ilgili görüşleri, yalnızca usûle dair yazdığı eserden değil, fûrû' alanında kaleme aldığı eserlerinden de tespit edilebilir. Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ına yazdığı şerhte fazlalık faizinin (ribe'l-fadl) illetinin tespiti konusunda mezheplerin görüşlerini aktarmış ve Hanefi mezhebinin tespit ettiği illetin daha isabetli olduğunu kanıtlamaya çalıştıktan sonra faizin illeti olan keyl ve vezn ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurduğunu gösteren şu ifadeyi kullanmıştır: “Tüm bu deliller; keyl ile veznin fazlalık faizinin haram olduğuna alem/alâmet kılındığına delalet etmektedir.”¹⁷

Yukarıda zikredilen gerekçelerden, Kerhî ile Cessâs'ın illeti mûcib olarak değil, alem/alâmet/emâre olarak gördüğü sonucuna varmak mümkündür.

Hicri dördüncü asırda yaşayan Malikî fakih İbnü'l-Kassâr (ö. 395/1007) tespit edebildiğimiz kadarıyla, herhangi bir konu bağlamında olmaksızın doğrudan şer'î illeti ilk tanımlayan usûlcüdür. O, illeti; “şer'î hükmün bağlandığı sıfat”¹⁸ şeklinde tanımlamıştır.¹⁹ İbnü'l-Kassâr, illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurduğunu sarahaten dile getirmemekle birlikte aklî illet ile şer'î illet arasındaki farkı izah ederken kullandığı ifadeler, onun illet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurduğunu gösterecek niteliktedir. O, aklî illetin sıhhati için “ma'lûlünü gerekli kılması, ma'lûlünü gerekli kılmada harici bir delile ihtiyaç duymaması, ma'lûlünü gerekli kılma hususunda herhangi bir şarta bağlı olmaması ve bulunduğu her yerde ma'lûlünün

¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/138.

¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 4/259. Cessâs, illetin mûcib değil alâmet olduğunu ortaya koyduktan sonra bundan hareketle illetin tahsisini şöyle savunmuştur: “Nasıl ki herhangi bir vasıf, daha önce hükme alâmet olmadığı halde alâmet kılınabiliyorsa aynı şekilde bazı durum ve yerlerde alâmet olmayıp diğer bazı durum ve yerlerde alâmet olabilmektedir.” Bkz: Cessâs, *el-Fusûl*, 4/259.

¹⁵ Kerhî, *el-Akvâlu'l-usûliyye*, 148.

¹⁶ Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûl'l-fıkh*, thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim (Cidde: Dâru'l-medenî, 1985), 4/72. Abdülaziz el-Buhârî (730/1330) illetin tanımından hareketle tahsisini savunan ve aralarında Cessâs ile Kerhî'nin de bulunduğu usûlcüleri şöyle eleştirmiştir: “İletin tahsisini savunanların ileri sürdüğü ‘şer'î illetler emâredirler. Bundan dolayı illet bulunduğu halde hükmün bulunmaması caizdir.’ şeklindeki görüş doğru değildir.” Bkz: Alauddin Abdülaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûl'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 4/51-52.

¹⁷ Ebû Bekir Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fî'l-fıkhî'l-Hanefî*, thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed, Sâid Bektaş (Beyrut: Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, 2010), 3/19-23.

¹⁸ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Mustafa Mahdûm (Riyâd: Dâru'l-muallime, 1999), 325.

¹⁹ İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime*, 325.

de bulunması” şeklinde dört şartı zikrettikten sonra şer’î illetin bu dört şartın hepsinde aklî illete ters olduğunu vurgulamıştır.²⁰

İbnü’l-Kassâr’ın, aklî illet için mûcibliği şart koşması ve ardından şer’î illetin aklî illete zıt olduğunu dile getirmesinden, onun şer’î illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi, mûcib-mûceb şeklinde değil emâre-emâre gösterilen şekilde değerlendirdiğini, başka bir ifadeyle şer’î illetlerin, hükmü gerekli kılmayacağı aksine hükme emâre/alâmet olacağı şeklinde bir görüşe sahip olduğunu ileri sürmek mümkündür.

İllet ile hüküm arasındaki ilişkiyi emâre kavramıyla ifade eden usûlcülerden biri de Şâfiî mezhebinin en önemli usûlcü ve fakihlerinden olan Ebû’l-İshak eş-Şîrâzî’dir (ö. 476/1083). Şîrâzî, illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi müstakil bir fasıl açarak değerlendirmiştir. “Şer’î illetlerin hükme emâre olduğunu ve hükme delalet ettiğini”²¹ ifade eden Şîrâzî, bazı bilginlerin illeti mûcib olarak gördüğünü aktarmış ve her iki görüş sahiplerinin hangi argüman ile illeti bu şekilde nitelendirdiklerini açıklamaya çalışmıştır. Ona göre illeti mûcib olarak niteleyenler, hükmün varlığının illetin varlığına bağlanmasından hareketle görüşlerini temellendirmeye çalışırken, illeti emâre olarak görenler vahiy gelmeden önce illet bulunduğu halde hükmün bulunmamasından hareketle bu düşüncelerini kanıtlamaya çalışmışlardır.²²

İlleti emâre/alâmet olarak gören usûlcülerden biri de Endülüslü Mâliki fakih ve usûlcü Ebû’l-Velîd el-Bâcî’dir (ö. 474/1081). Bâcî, aslın iki illet ile ta’lîl edilmesinin caiz olup olmadığı konusunu işlerken şer’î illetlerin hakiki manada illet olmayıp emâre ve alâmetler olduklarını savunmuştur.²³ Bâcî, aklî illet ile şer’î illet arasındaki farkı izah ederken yine şer’î illeti emâre olarak nitelemiştir.²⁴

Şâfiî fakih Ebû’l-Hasan el-Mâverdî (ö. 450/1058) de illeti alem/alâmet olarak niteleyen fakihlerdendir. Mâverdî’nin fıkıh usûlü alanında müstakil bir eseri bulunmamakla birlikte füru-i fıkıh alanında yazdığı *el-Hâvi’l-kebîr* isimli eserinde fıkıh usûlü konularını da ele almıştır.²⁵ Mâverdî’ye göre nasların hükme delaleti manalar ve isimler şeklinde iki düzeyde olmaktadır. Ona göre isimler bedihi olarak bilinen lafızlardır. Manalar ise ancak çalışma ile elde edilebilen illetlerdir. Manalar aslın hükmünü ortaya koyarken illetler fer’in hükmünü ortaya koymaktadırlar.²⁶ Manalar/illetler ve isimleri/lafızları bu şekilde değerlendiren Mâverdî’nin bunlar ile delalet ettikleri hüküm arasındaki ilişkiyi ifade ederken kullandığı kavram alem/alâmet kavramıdır.²⁷

Hicri beşinci asırda yaşayan ve Hanefî fıkıh usûlünün üç kurucusu olarak kabul edilen Debûsi (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090) de fıkıh usûlü alanında telif ettikleri eserlerinde illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini ele almışlardır.

Debûsî, *Takvîmu’l-Edille* isimli eserin baş tarafında ayet, delil, illet ve hal kavramlarını tahlil etmek için özel bir başlık açmış, şer’î illetlerin hükme alem ve ayet (alâmet) olduğunu, hükmün mûcibinin illet değil Allah olduğunu vurgulamıştır.²⁸ Debûsî, illet ile ilgili bu düşüncesini eserinin diğer bölümlerinde de yeri geldikçe ifade etmiştir. Bu bağlamda illetin rûknünü; “nassın kapsamında yer alan ve hükme alamet/emâre kılınan vasıf” şeklinde tanımlayarak illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini alâmet kavramıyla ifade etmiştir.²⁹ Debûsî, “alâmetin kısımları” başlığı altında illeti, tartışmaya mahal

²⁰ İbnü’l-Kassâr, *Mukaddime*, 327-328.

²¹ Şîrâzî, *el-Lum’a*, 216.

²² Şîrâzî, *el-Lum’a*, 216.

²³ Ebû’l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl fi ahkâmi’l-usûl*, thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî (Beyrut: er-Risâletü’l-alemiyye, 2012), 2/192.

²⁴ Bâcî, *İhkâmu’l-fusûl*, 2/193.

²⁵ Mâverdî’nin fıkıh usûlü konusundaki görüşleri için bkz: Kazim Yusufoglu, *Mâverdî’nin Fıkıh Usûlü Anlayışı* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

²⁶ Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *Edebu’l-kâdî*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân (Bağdâd: Matbaatu’l-irşâd, 1971), 1/535-538; Mehmet Birsin, “Ebu’l-Hasan el-Mâverdî’nin Bilgi Anlayışı”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2019), 65.

²⁷ Mâverdî, *Edebu’l-kâdî*, 1/535. Mâverdî, eserinin başka bir yerinde illet ile ilgili müessir kavramını da kullanmaktadır. Ancak ilgili yerler incelendiğinde onun müessir kavramını illeti tanımlamak için değil, onun sıhhati için bir şart olarak ileri sürdüğü görülecektir.

²⁸ Kadı Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer ed-Debûsi, *Takvîmu’l-edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2001), 15.

²⁹ Debûsi, *Takvîmu’l-edille*, 292. Bizim görebildiğimiz kadarıyla Hanefî usûlcüler illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi genellikle illetin rûknü başlığı altında ele almışlardır.

birakmayacak şekilde alâmet olarak nitelendirmiş ve gerekçesini de şöyle açıklamıştır: “Şer’î illetler, bizzat muhdîs/mûcib değildirler. Aksine ilgili vasıfların hükme illet kılınması şeriatın belirlemesiyle mümkün olmaktadır. İletler özü itibariyle (zât) hükmü gerekli kılamadıkları için hükme alâmet kılınmışlardır.”³⁰

Pezdevî de illeti alem/alâmet olarak görmüştür. O, “kıyâsın rüknü” başlığı altında Debûsî’nin yaptığı tanımın yalnızca bir lafzını değiştirerek kıyâsın rüknünü; “nassın kapsamında yer alan ve nassın hükmüne alem/alâmet kılınan vasıf”³¹ şeklinde tanımlamıştır.

Serâhsî ise fıkıh usûlüne dair yazdığı eserinin farklı yerlerinde illeti alem/alâmet olarak değerlendirmiştir. “Kıyâsın rüknü” başlığı altında illeti; “nassın kapsadığı vasıflar arasından seçilen ve nass ile birlikte hükme alem/alâmet kılınan bir vasıftır.”³² şeklinde tanımlamıştır. O, alâmet kavramının kısımlarını izah ederken yine şer’î illetlerin, hükümlerin alâmetleri olduğunu vurgulamıştır.³³

Debûsî, Pezdevî ve Serâhsî, illet için alem/alâmet/emâre kavramlarını kullandıkları gibi eserlerinin farklı yerlerinde başka kavramlar da kullanmışlardır. Bazı yerlerde müessir kavramını kullanırlarken bazı yerlerde ise mûcib kavramını kullanmışlardır. Ancak onlar alâmet kavramı dışında diğer kavramları illeti tanımlamak için değil, illetin sıhhati için ileri sürdükleri şartlar bağlamında zikretmişlerdir. Bize göre onların illet ile hüküm arasında kurdukları ilişkinin mahiyetini, “kıyâsın rüknü” başlığı altında, illeti nitelirmede kullandıkları kavramlardan hareketle ortaya koymak en isabetli yoldur. Zira kıyâs işleminden maksat, hüküm bulunmayan hadisenin hükmünü belirlemektir. Bunun yolu da asıl ile fer’ arasında bir rabitanın tespit edilmesi ve bununla hükmün asıldan fer’e taşınmasıdır. Bu taşıma işlemi illet aracılığıyla yapılacağından, kıyâsta en önemli unsur illettir. Bu sebeple Hanefiler, kıyâsın rüknünü yalnızca illet kabul etmişlerdir. Hicri beşinci asırdan sonra Hanefi usûlcüler tarafından kaleme alınan fıkıh usûlü eserlerinin çoğunda “kıyâsın rüknü” şeklinde özel bir başlık açılmış ve orada illetin tanımı yapılmıştır. Onların illet ile hüküm arasında kurdukları ilişkinin mahiyetinin tespitinin, bu başlık altında verilen bilgilerden hareketle ortaya konması en isabetli yoldur.

İleti emâre olarak görenlerden biri de Hanbelî fakih Kelvezânî (ö. 510/1116)’dir. O, *et-Temhîd fi usûli’l-fıkh* isimli eserinde doğrudan illetin tanımını yapmamakla birlikte kâsır illet ile ta’lîlîn caiz olup olmadığını açıklarken illet ile ilgili düşüncesini beyan etmiştir. Kâsır illet ile ta’lîlîn caiz olduğunu savunan Kelvezânî, bu görüşünü başka deliller ile birlikte illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyeti ile temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre şer’î illetler emâre olduğu için umum olabilecekleri gibi has da olabilirler.³⁴

Fahreddîn er-Râzî’nin (ö. 606/) illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini nasıl anladığının ve bunu hangi kavram ile ifade ettiğinin tespiti önem arz etmektedir. Zira Râzî, mütekellimîn metoduna göre telif edilen eserleri ele alıp yeniden üreten ve bir ekol haline gelen iki usûlcüden biri kabul edilmektedir.³⁵ Râzî, illet ile hüküm arasında kurulan ilişki hakkındaki tartışmayı kıyâsı delil olarak kabul etmeyenlerin dilinden aktarmayı tercih etmiştir. Kıyâsı delil olarak kabul etmeyenler, delil olarak kabul edenlere yönelik itirazlarını illet ile hüküm arasında kurulan ilişki üzerinden değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda müessir, dâî³⁶ ve muarrif kavramlarını ele alan Râzî, ilk ikisinin doğru olmadığını temellendirmeye çalıştıktan sonra illetin muarrif olduğunu ileri sürmüş ve bu görüşün kendi arkadaşlarının (Şâfiî usûlcüler) görüşü olduğunu vurgulamıştır.³⁷ Şâfiî usûlcüler, illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi muarrif kavramı yerine genellikle alem/alâmet/emâre kavramları ile ifade ederler. Râzî’nin onlara muarrif kavramını nispet etmesi, onlar

³⁰ Debûsî, *Takvimu’l-Edille*, 387.

³¹ Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü’l-Bezdevî (Kenzu’l-vusûl ila ma’rifeti’l-usûl)*, thk. Sâid Bektaş (Beirut: Dâru’l-beşâiri’l-İslamiyye, 2016), 587.

³² Muhammed b. Ahmed es-Serâhsî, *Usûlü’s-Serâhsî*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 2/174.

³³ Serâhsî, *Usûl*, 2: 331.

³⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, 4/64.

³⁵ Fıkıh usûlü alanında ekol haline gelen diğer usûlcü ise Seyfuddîn el-Âmidî’dir.

³⁶ Fahreddîn Muhammed b. Ömer Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi ilmi-usûli’l-fıkh*, thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî (Beirut: Müessesetü’r-risale, ts.), 5/135.

³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 5/135.

tarafından kullanılan mezkûr kavramların muarrif kavramıyla aynı muhtevaya sahip olduğunu göstermektedir.

Râzî, muarrif illet düşüncesini Şâfiî usûlcülere nispet etmesine rağmen ondan sonra gelen usûlcülerin bir kısmı bu düşüncüyü ona nispet etmiştir.³⁸ Bunun nedeni, onun kendisinden önceki usûlcülerin kullandığı alem/alâmet/emâre kavramları yerine *el-Mahsul* adlı eserinde muarrif kavramını kullanması ve bu düşüncüyü sistematik hale getirmesidir. Zira Râzî, kendi görüşünü ifade etmekle yetinmemiş, mûcib/müessir illet düşüncesini de esaslı bir eleştiriye tabi tutarak reddetmeye çalışmıştır.³⁹

2. Mûcib/Müessir İlet Düşüncesi

Sözlükte “bir şeyi gerekli kılan”⁴⁰ anlamına gelen ve v-c-b kökünden türeyip if’âl babının ism-i faili olan mûcib kavramı ile “etki eden, iz bırakan”⁴¹ manasına gelen ve e-s-r kökünden türeyip tef’îl babının ismi-faili olan müessir kavramı fıkıh usûlü eserlerinde hükümün bağlandığı vasfın niteliğini ifade etmekte kullanılmaktadırlar.⁴² Bu iki kavram, illet olacak vasfı ile hüküm arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkinin mahiyetini, başka bir ifadeyle illetin hüküm üzerindeki te’sîri, bu te’sîrin zâtî (illetin özünden kaynaklanan) mi yoksa ca’li câil (başkasının onu müessir kılması) ile mi bu vasfı kazandığını dile getirmek için kullanılmıştır.⁴³ Birincisi zâtî mûcib/müessir ikincisi ise ca’li mûcib/müessir olarak isimlendirilmiştir.

2.1. Zâtî Mûcib/Müessir İlet Düşüncesi

İlet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik zâtî mûcib/müessir illet düşüncesi Mu’tezilî usûlcüler tarafından savunulmuştur. Kelâm ilmi ile fıkıh usûlü ilmi arasındaki etkileşimin en bariz örneği, Mu’tezile mezhebine bağlı usûlcülerin bu konudaki anlayışında ortaya çıkmaktadır. Onların illet ile hüküm arasındaki ilişkiye yönelik ifadeleri, kelâm ilminin konusu olan hüsün ve kubuh anlayışlarının sonucudur.

Mu’tezilî usûlcü Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), illet kavramının dilci, fakih ve kelâmcıların terminolojisinde kullanılan bir kavram olduğunu ifade ettikten sonra sırasıyla bu üç ilimde hangi anlamda kullanıldığını aktarmış, fakihlerin terminolojisinde illetin; “Şer’î hükme te’sîr eden bir vasıftır.”⁴⁴ şeklinde kullanıldığını belirtmiştir.⁴⁵ Basrî, eserin başka yerinde illet olarak tespit edilecek vasfın müessir olması gerektiğini, müessir olmayan vasfın hükme etki edemeyeceğini öne sürmüş ve bunun sebebini şöyle açıklamıştır: “Çünkü illet, hükme te’sîr etmektedir.”⁴⁶

Ebû'l-Hüseyn el-Basrî’nin aralarında bulunduğu Mu’tezilî usûlcülerin illet için müessir kavramını herhangi bir kayıt ile kayıtlamaksızın mutlak olarak kullandıkları halde, Mu’tezilî olmayan usûlcüler tarafından onlara nispet edilen tanımlarda müessir kavramı “zâtî” kelimesiyle kayıtlanarak kullanılmıştır.⁴⁷ Mu’tezilî usûlcülerin kendi eserlerinde şer’î illet için kullandıkları kavram ile diğer usûlcüler tarafından onlara nispet edilen kavram birbiriyle örtüşmemektedir. Zira hicri beşinci asrın iki Mu’tezilî usûlcüsü olan

³⁸ Örnek için bkz: Cemaleddin Abdurrahman b. Hasan el-İsnevî, *Nihâyetü’s-sûl fî şerhi Minhâci’l-vusûl ila ilmi’l-usûl*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrût: Dâru ibn Hazm, 1999), 2/836; Ebu’n-Nür Zühayr, *Usûlu’l-fikh* (Mısır: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, ts.), 4/53.

³⁹ Râzî’nin mûcib/müessir illet düşüncesine yönelttiği eleştiriler için bkz: Râzî, *el-Mahsul*, 5/127-135.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 6/3766; Zemahşerî, *Esasü’l-belağa*, 2/320.

⁴¹ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 1/25.

⁴² Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, 5/112-113.

⁴³ Zerkeşî, *Bahru’l-Muhît*, 5/112-113.

⁴⁴ Ebu’l-Hüseyn Muhammed b. Ali el-Basrî, *Kitabu’l-Mu’temed fî usûli’l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dımeşk: el-Me’hedu’l-ilmîyyi’l-Fransî lî’d-dirâsâti’l-Arabî, 1964), 2/704.

⁴⁵ Basrî, *el-Mu’temed*, 2/704.

⁴⁶ Basrî, *el-Mu’temed*, 2/784.

⁴⁷ Müessir kavramını zâtî kavramı ile kayıtlayarak Mu’tezile’ye nispet eden eserlerin bir kısmı şunlardır: Tâceddîn es-Sübki, *Refu’l-Hâcib an Muhtasari İbni’l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Âlemu’l-kutub, 1999), 3/1496; Sa’duddîn b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’t-Telvîh ala’t-Tavdîh* (Beyrût: el-Mektebetü’l-asriyye, 2009), 2/146; Zerkeşî, *Bahru’l-muhît*, 5/112; Muhammed Ali eş-Şevkânî, *İrşâdu’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hakk min ilmi’l-usûl*, thk. Ebû Hafs Sâmî (Riyâd: Dâru’l-fadîle, 2000), 2/870-871; Zühayr, *Usûlu’l-Fikh*, 4/52; Muhammed Mustafa Şelebî, *Ta’lîlu’l-ahkâm* (Beyrût: Dâru’n-nahdati’l-Arabîyye, ts.), 119; İsa Mennûn, *Nibrâsu’l-ukûl fî tahkiki’l-kiyas inde ulemâi’l-usûl*, thk. Yahya Murad (Beyrût: Daru’l-kutubi’l-ilmîyye, 2003), 227; Sa’dî, *Mebâhisu’l-ille*, 77; Abdülkerim en-Nemle, *el-Hilâfu’l-lafzî inde’l-usûliyyîn* (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1999), 1/127; Ali b. S’ad b. Sâlih Duveyhî, *Ârâu’l-Mu’tezileti’l-usûliyye* (Riyad: Mektebetü’r-rüşd, 1995), 400; Fehd b. Abdurrahman b. Muhammed el-Butî, *et-Ta’lîl Beyne Ebî Zeyd ed-Debûsî ve Ebî Hamid el-Gazzâlî* (Riyad: Daru’s-sam’î, 2016), 73.

Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) ile öğrencisi Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, şer'î illetlerin müessirliğinin kendi zatından olmadığını, aklî illetler ile şer'î illetlerin birbirinden farklı olduğunu ifade etmelerine rağmen onlardan sonra gelen usûlcülerin bu ayırımı dikkat etmeden değerlendirme yaptıkları anlaşılmaktadır.

İster klasik dönem usûlcüleri olsun isterse modern dönem usûlcüleri olsun Mu'tezile'ye zatî illet anlayışını nispet eden tüm usûlcüler, bu durumun onların hüsün ve kubuh anlayışlarının bir sonucu olduğunu vurgulamışlardır.⁴⁸ Bundan hareketle Eş'arî usûlcüler tarafından Mu'tezile'ye zatî kavramının nispet edilmesinin, kelâm ilmi ile fıkıh usûlü ilminin etkileşiminin bir sonucu olduğu söylenebilir. Mu'tezilî usûlcülerin zatî kavramını illetin tanımına almadıkları halde Eş'arî usûlcülerin onların illeti zâtî müessir kabul ettiklerini iddia etmeleri, Mu'tezile'nin hüsün ve kubuh anlayışının bu sonucu gerektirmesini düşünmeleri ile ilişkilidir.

Mu'tezile'nin illet ile hüküm arasında kurduğu ilişkinin mahiyetinin, kelâm anlayışlarının bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle onlar, şer'î illet ile hüküm arasında kurdukları ilişkiyi ifade ederken her ne kadar yalın halde müessir kavramını kullansalar da gerek sık sık hüsün ve kubha vurgu yapmalarından gerekse Eş'arî usûlcülerin tamamına yakını tarafından onlara zâtî müessir kavramının nispet edilmesinden; onların illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi, zâtî müessir ile müesser arasındaki ilişki olarak gördüklerini göstermektedir.

2.2. Ca'li Mücib/Müessir İlet Düşüncesi

İlet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik bir diğer düşünce de Gazâlî'ye (ö. 505/1111) aittir. Gazâlî, fıkıh usûlü ile ilgili telif ettiği eserlerinde illeti farklı kavramlar ile nitelemiştir. Eserlerinin farklı yerlerinde şer'î illet için müessir,⁴⁹ ca'li mücib,⁵⁰ bâis,⁵¹ emâre⁵² ve alâmet⁵³ kavramlarını kullanan Gazâlî'nin, bu kavramları kullandığı bağlam göz önünde bulundurulunca, ca'li mücib kavramı dışındaki kavramları illeti tanımlamak için değil, niteliğini ifade etmek için kullandığı görülecektir. Bu durumu, ondan sonraki usûlcülerin ona nispet ettikleri tanımdan anlamak da mümkündür. Zira Gazâlî'den sonra gelen birçok usûlcü ona ca'li müessir kavramını nispet etmiştir.⁵⁴

Ca'li kavramı, meydana gelen bir fiilin kendi özünden olmayıp dışarıdan bir varlığın müdahalesiyle meydana geldiğini ifade etmek için kullanılır. İlet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini ifade etmek için kullanılan ca'li mücib/müessir kavramı ise illetin hüküm üzerinde bir etkisinin olduğunu, ancak bu etkinin illetin zatından kaynaklanmadığını, illetin gerçekleşmesi esnasında kanun koyucunun (Şâri') onu yarattığını ifade eder.

Gazâlî illet için birden fazla kavram kullanmasına rağmen illet teorisini açıklamak üzere kaleme aldığı *Şifâu'l-Galîl*'deki bazı ifadeleri, sonraki usûlcülerin ona ilgili kavramlardan sadece ca'li müessir kavramını nispet etmelerine neden olmuştur. Bu eserin birkaç yerinde hem aklî hem de şer'î illetlerin mücib olduğunu belirttikten sonra aklî illetlerin mücibliğinin zatlarından kaynaklandığını, şer'î illetlerin mücibliğinin ise zatlarından değil Şâri'in fiilinden/ca'linden kaynaklandığını savunur.⁵⁵

Gazâlî'nin illet tanımında kullandığı te'sir kavramıyla neyi kastettiğini anlamak için onun illet ile hüküm arasındaki te'sirin mahiyetini nasıl açıkladığına bakmak gerekir. Başka bir deyişle Şâri' bir hükmün illetini ortaya koyduktan sonra illet ile hüküm arasında ne tür bir etki meydana gelir? İlet ile hüküm arasındaki bu etki âdî midir yoksa aklî midir? Hüküm, Şâri' tarafından belirlenen illetle mi sabit olur, yoksa

⁴⁸ Örnek için bkz: Zerkeşî, *Bahru'l-Muhîr*, 5/111-112; Sübkî, *el-İbhâc*, 3/1496.

⁴⁹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *Şifâu'l-ğalîl fî beyânî's-şebahi ve'l-muhîli ve mesâlikî't-talîl*, thk. Hamed el-Kubeysi (Bağdad: Matbaatu'l-irşâd, 1390), 20-21.

⁵⁰ Gazâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 21, 569.

⁵¹ Ebû Hamid Muhâmmed b. Muhammed Gazâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1997), 2/371.

⁵² Gazâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 550.

⁵³ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2/353.

⁵⁴ Klasik dönem için bkz: Zerkeşî, *Bahru'l-muhîr*, 5/112-113; Sübkî, *el-İbhâc*, 3/1496. Modern dönem için bkz: Mennûn, *Nibrâs*, 228; Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 73-74.

⁵⁵ Gazâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 21, 569.

illetin varlığı esnasında Şâri' tarafından mı gerçekleştirilir? Bu, Mu'tezile ile Eş'arîler arasında ihtilaflı bir konudur.

Mu'tezile'ye göre illetin eşya üzerindeki etkisi aklîdir. Eş'arî kelâmcılara göre ise âdîdir. Başka bir ifadeyle Eş'arîler ma'lûlün/hükümün illet tarafından değil, illetin varlığı esnasında gerçekleştiği görüşündeyken, Mu'tezile hükümün illet tarafından gerçekleştiği görüşündedir.⁵⁶ Örneğin illet olan sarhoşluk niteliği ile haram olan hüküm arasındaki etki/te'sir söz konusu olduğunda haram hükmü sarhoşluk niteliğiyle birlikte mi gerçekleşir yoksa niteliğin gerçekleşmesi anında mı gerçekleşir? Başka bir deyişle, Şâri'î sarhoşluk niteliğini içkinin haram kılınmasının illeti olarak ortaya koyduktan sonra, ilgili illetin/ sarhoşluğun hüküm üzerindeki etkisi/te'siri nasıl gerçekleşir? İlet tarafından mı yoksa illet esnasında Şâri' tarafından mı gerçekleştirilir?

Mu'tezile'ye göre haramlık hükmü illetle gerçekleşir. Eş'arî kelâmcılara göre ise illetin varlığı esnasında Şâri' tarafından gerçekleştirilir. Gazâlî de Eş'arî kelâmcılarla aynı görüştedir. Dolayısıyla o, illet-hüküm ilişkisini ifade etmek için kullandığı ta'sir kavramının içeriğini kendi kelâmî görüşüne uygun olarak doldurmuştur.⁵⁷

Her ne kadar ca'li mâcib/müessir illet fikri sadece Gazâlî'ye nispet edilse de ondan sonra mûcib/müessir kavramlarını kullanarak illeti tanımayanların ca'li mûcibi/müessiri kastettiklerini anlamak mümkündür. Örneğin Semerkandî (ö. 539/1144), Lâmişî ve Üsmendî (ö. 552/1157) illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini ifade etmek için mûcib/müessir kavramlarını kullanmışlar ancak bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak bu icâb ve te'sirin kendi zatlarından değil, Allah'ın ca'li (gerekli kılması) ile olduğunu vurgulamaktan geri durmamışlardır.⁵⁸ Bu sebeple söz konusu usûlcülerin illet-hüküm ilişkisini ca'li mûcib/müessir olarak gördükleri kanaatindeyiz.

3. Bâis İlet Düşüncesi

İlet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetine dair son düşünce Âmidî'ye (ö. 631/1233) aittir. O, "Şâri'in şer'î hüküm içeren hitabı"⁵⁹ olarak tanımladığı şer'î hüküm ile illet arasındaki ilişkinin mahiyetine dair görüş ayrılığına işaret ettikten sonra, bu görüş ayrılığının illet olarak tespit edilecek vasfın emâre olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği konusunda olduğunu belirtir. Ancak yukarıda da görüldüğü üzere illetin tanımı konusundaki görüş ayrılığı sadece illetin emâre olarak ifade edilmesinde değil, aynı zamanda illetin mûcib/müessir olarak ifade edilmesinde de söz konusudur. Buna rağmen Âmidî, illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mûcib/müessir kavramıyla ifade edilmesine hiç değinmemiş sadece emâre/elâme/muarrif anlayışını ele alarak değerlendirmiştir.⁶⁰

Şer'î illetin hüküm üzerinde bir işleminin olması gerektiği, böyle bir rolü olmayan bir vasfın illet sayılmasının imkânsız olduğu düşüncesinden hareket eden Âmidî, illetin salt emâre olarak kabul edilemeyeceğini belirtmiştir. Ona göre illetin varlık sebebi (işlevi), aslın hükmünü veya fer'in hükmünü ortaya koymaktır. Aslın hükmünü aslın illeti değil, doğrudan nass koymaktadır. Bu durumda asıl bakımından illet, hükmü tanıtan (muarrif) olmaktan öte bir işleve sahip olmayacaktır.⁶¹ İlet, fer'in hükmünü ortaya koyduğunu söylemek ise kısır döngüye yol açacaktır. Zira aslın illeti, aslın hükmünden elde edildiği için illetin varlığı hükmün varlığına, hükmün varlığı da illetin varlığına dayanmaktadır. Buna göre illetin varlığı hükmün varlığını, hükmün varlığı da illetin varlığını öncelemektedir.⁶² Bu durumda, illetin

⁵⁶ Muhammed el-İzmîrî, *Hâşiyetu'l-İzmîrî alâ Mirâtî'l-usûl* (İstanbul: Matbaa-i hacı Muharrem efendi Bosnevî, 1869), 2/299.

⁵⁷ Sa'dî, *Mebâhisu'l-İlle*, 74-75.

⁵⁸ Alâuddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1984), 581; Ebu's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitâbun fî usûli'l-fikh*, thk. Abdulmecid et-Türkî (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995), 190-191; Muhammed b. Abdulhamid Üsmendî, *Bezlu'n-nazar fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Kahire: Mektebetü dâri't-turâs, 1992), 583.

⁵⁹ Seyfuddîn el-Âmidî, *el-lhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî vd. (Riyâd: Dâru'l-fadîle, 2016), 1/254.

⁶⁰ Örneğin Fahrettîn er-Râzî, illetin tanımı hakkındaki üç yaklaşımı da ele alarak değerlendirmiştir. Bkz: Râzî, *Mahsûl*, 5/125-135.

⁶¹ Âmidî'nin bu gerekçesinin, kâsır illet ile hükmü ta'lîl etme konusunda da geçerli olduğu zannedilebilir. Yani bu gerekçeye göre Âmidî'nin kâsır illet ile ta'lîli kabul etmemesi gerekir. Ancak o, kâsır illet ile ta'lîli kabul etmekte ve bu görüşünü farklı gerekçeler ile gerekçelendirmektedir. Geniş bilgi için bkz: Âmidî, *el-lhkâm*, 4/1671-1675; Yusufoglu, *Âmidî'nin Ta'lîl Anlayışı*, 104-109.

⁶² Âmidî, *el-lhkâm*, 4/1647.

emâre/muarrif olarak kabul edilmesi abes (işlevsizlik) veya kısır döngüyü kabul etmeyi gerektirecektir. Her iki durum da Şâri' hakkında imkânsız olduğuna göre illet ile hüküm arasındaki ilişkinin emâre/muarrif kavramıyla ifade edilmesi imkânsız hale gelmektedir.

Âmidî, illeti emâre olarak kabul edenleri bu şekilde eleştirdikten sonra tercih edilecek olanın illeti bâis olarak kabul etmek olduğunu vurgulamıştır.⁶³ Sözlükte; "bir tarafa yönlendirip göndermek, bir işle görevlendirmek, uykudan uyandırmak, diriltmek, herhangi bir eylemi yapmaya sevk etmek; harekete geçirmek"⁶⁴ gibi manalara gelen ba's kökünden türeyen bâis kavramı, kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerinde illet ile ma'lûl/hüküm arasındaki ilişkinin aktifliğini ifade etmek için kullanılmaktadır. Daha açık bir ifadeyle bâis kavramı; sözlükteki son anlamına uygun olarak Şâri'i herhangi bir hükmü vermeye sevk eden, harekete geçiren durum manasında yani garaz kavramının eş anlamlısı olarak kullanılmaktadır.⁶⁵

Bu anlamıyla bâis kavramı, Eş'arîlerin hüsün-kubuh ve ilâhî fiillerin amaçlılık/gâî illet ile ta'lîli konusundaki düşüncelerine ters düşmektedir. Zira bu manadaki bâis kavramı, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ilâhî fiillerin amaçlılık/gâî illet ile ta'lîli sonucunu doğurmaktadır. Hâlbuki Âmidî'nin de aralarında bulunduğu Eş'arî kelâmcılar, ilâhî fiillerin garaz ile ta'lîlini kabul etmezler. Bu sebeple Âmidî'nin hem illet ile hüküm arasındaki ilişkiyi bâis kavramı ile ifade etmesi hem de ilâhî fiillerin ta'lîline karşı çıkması bazı usûlcüler tarafından bir çelişki olarak kabul edilip eleştirilmiştir.

Âmidî'yi bu düşüncesinden dolayı eleştiren usûlcülerin başında Takiyuddîn es-Sübkî (ö. 756/1355) ile oğlu Tâcuddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) gelmektedir. Takiyuddîn es-Sübkî, Âmidî'nin bu düşüncesini eleştirmek için *Virdu'l-alel fi fehmi'l-ilel* adında müstakil bir risale dahi kaleme almıştır.⁶⁶ Tâcuddîn es-Sübkî, babasının ortaya koyduğu yorumu esas alarak Âmidî'nin bâis illet anlayışını tenkide tabi tutmuştur. Şer'î illetin bâis olarak nitelendirilmesinin Âmidî'nin bir icadı olduğunu, bu düşüncesiyle onun tüm imamların yolundan ayrılarak Mu'tezile arasına girdiğini, bu anlayışın ilâhî fiillerin amaçlılık ile ta'lîline yol açtığını ileri süren Tâcuddîn es-Sübkî, Âmidî'nin bunun ne kadar tehlikeli olduğunu bilmesi durumunda bundan uzak duracağını iddia etmektedir. Taceddîn es-Sübkî, bu görüşün Mu'tezile mezhebinin görüşünden daha kötü olduğunu dahi iddia etmektedir. Zira hiçbir şey, Cenab-ı Hakki herhangi bir işi yapmaya sevk (ba's) edemez.⁶⁷

Âmidî, illet için bâis kavramını kullanması sebebiyle eleştirilmiş olsa da bu kavramı ondan önce Mu'tezilî usûlcüler ile Gazâlî de kullanmıştır.⁶⁸ Mu'tezile bu kavramı, sözlük manasına uygun biçimde Şâri'i hüküm vermesi için harekete geçiren durum manasında kullanmışken Gazâlî, bu kavramı temellendirmeden kullandığı için hangi manada kullandığı anlaşılmamaktadır.⁶⁹ Bu sebeple Âmidî'den sonra gelen usûlcüler tarafından illet için kullanılan bâis kavramı daima ona nispet edilmiştir.

İlet ile hüküm arasındaki ilişkiyi bâis kavramıyla ifade eden Âmidî, kullandığı bu kavramın mahiyetini göstermeye çalışmıştır. O, bâis kavramını; "Şâri'in, hükmü vazederken maksadı olmaya elverişli hikmeti içeren vasıf"⁷⁰ şeklinde açıklamıştır. Buna göre illet olarak tespit edilecek vasfın açık ve istikrarlı (münzabıt) olmasının yanında aynı zamanda kullara dönük bir hikmet/maslahatı da bünyesinde barındırması gerekmektedir. Ona göre salt muarrif; herhangi bir hikmeti içermeyen bir vasıf, yalnızca bir gösterge olarak kabul edilecektir. Böyle bir vasıf illet olmaya elverişli değildir.

⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/1646-1647.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/307; Zemahşerî, *Esasü'l-Belağa*, 1/66-67; Bekir Topaloğlu, "Bâis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/525.

⁶⁵ Örneğin Celâleddin ed-Devvânî (ö. 908/1502) garaz kavramını; "fâili, fiili yapmaya sevk eden (bâis) durum" şeklinde bâis kavramını kullanarak tanımlamıştır. Bkz: Celâleddin Muhammed b. Es'ad ed-Devvânî, *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye (Gelenbevi şerhi ile birlikte)* (İstanbul: Matbaa-i âmiri, 1317), 2/204.

⁶⁶ Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 269.

⁶⁷ Sübkî, *Refu'l-Hâcib*, 4/176.

⁶⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, 2/271.

⁶⁹ Özdemir, *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*, 267.

⁷⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, 4/1647.

Âmidî'nin, bâis kavramını, Mu'tezile'nin kullandığı mananın dışında "hikmet içeren vasıf" şeklinde açıklaması, amaçlılık/gâî illet ihtimalini ortadan kaldırmak içindir.⁷¹ Onun bu yorumu, ilâhî fiillerin ta'lîli konusundaki anlayışı ile de örtüşmektedir. Zira kendisinin de aralarında bulunduğu Eş'arî kelâmcılar ilâhî fiil ve hükümlerin kullara dönük hikmet ve maslahatları bünyelerinde barındırdığını kabul etmektedirler.⁷²

4. İlet ile İlgili Düşüncelerin Değerlendirilmesi

Fıkıh usûlünün gelişim dönemi olan dördüncü asırdan tahkîk dönemi olan yedinci asra kadar illetin tanımında kullanılan ifadelerin tamamına yakını kelâmî hassasiyetin sonucudur. Zira dördüncü asır, kelâmî konuların fıkıh usûlüne karışmaya başladığı asır olarak kabul edilmektedir.⁷³ Örneğin Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Haşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Mu'tezile'nin büyük İmamları bu asırda fıkıh usûlüne dair bazı eserler kaleme almış ve bu eserlerde usûl konularını Mu'tezilî kelâm anlayışı üzerine bina etmişlerdir. Mütakellimîn metodunun öncüsü kabul edilen Ebû Bekir el-Bakillânî'nin (ö. 403/1013) fıkıh usûlü konularını Eş'arî mezhebinin kelâm anlayışı üzerine bina ederek yazması yine dördüncü asırda gerçekleşmiştir. Bâkillânî'nin fıkıh usûlü konularını ortaya koymak için telif ettiği eserde sık sık Mu'tezile'nin görüşlerini gündeme getirmesi ve ardından tenkide tabi tutması bu etkinin boyutunu ortaya koyması açısından önem arz etmektedir.⁷⁴

Fıkıh usûlü ilmi ile kelâm ilmindeki bu ilişkinin etkisi yalnızca Bakillânî ve adı geçen Mu'tezilî imamlar ile sınırlı kalmamış, bu alanda eser kaleme alan çoğu usûlcüde kendini göstermiştir. Bu etkinin en çok görüldüğü konulardan biri de illet ile hüküm arasındaki ilişkidir. Dolayısıyla yukarıda ortaya konduğu gibi her usûlcü bağlı bulunduğu kelâm mezhebinin anlayışı istikametinde illeti tanımlamıştır.

Bu tanımda kullanılan ifadeler birbirinden farklı olsa da temelde ifade ettiği hakikat aynıdır. İlet ile hüküm arasında nasıl bir ilişki kurulursa kurulsun aralarındaki ilişki ister alâmet kavramı ister tes'îr kavramı üzerinden değerlendirilsin müessiriyet ister zâtî isterse ca'lî olarak yorumlansın bütün görüş sahipleri gerçek anlamda hüküm koyanın Allah olduğu ve Allah'tan başka hiç kimsenin hüküm koyma yetkisine sahip olmadığı; dolayısıyla gerçek anlamda hüküm vazedenin illet değil, Allah olduğu ve bu konunun da bir iman meselesi olduğu hususunda hemfikirdir.

Örneğin illeti emâre/alâmet olarak tanımlayanlar, illetin sadece bir alamet ve işaret olduğunu ve onunla hüküm arasında bir ilişki olmadığını iddia etmezler. Aksine illet ile hüküm arasında maslahat (zararı önleme ve fayda elde etme) içeren bir ilişki olduğunu dolayısıyla hükmün illete bağlı olduğunu kabul ederler. Onlara göre mûcib (hükmün sahibidir) Allah'tır ancak bazen O'nun hükmüne ulaşmak mümkün olmayabilir. Böyle durumlarda Şâri' hükümlere ulaşabilmek için ilgili illetleri emâre olarak tayin eder.

İletî ca'lî mûcib/müessir olarak tanımlayanlar, Şâri'in illet ile ma'lûl/hüküm arasında âdî bir bağ kurduğunu ve illetin varlığı esnasında ma'lûlün de var olacağını savunmuşlardır. Onlar da yukarıda zikredilen görüş sahipleri gibi hakiki manada hüküm koyanın Allah olduğunu ancak hükme ulaşmanın mümkün olmadığı bazı durumların olabileceğini, bu gibi durumlarda hükmü öğrenip ona göre yaşamak gerektiğini, bunun için de Allah'ın şer'î illetleri hükümler için mûcib kıldığını ifade etmişlerdir.

İletî zâtî mûcib/müessir olarak tanımlayan Mu'tezile de şer'î illetlerin kendilerinin gerçek anlamda müessir olduğunu iddia etmez. Aksine onlara te'sîr özelliğini verenin Allah olduğunu kabul ederler. Aksi bir durumun Allah'tan başka bazı varlıkları müessir olarak kabul etmek anlamına geleceği, bunun da imanla bağdaşmayan bir sonucun ortaya çıkmasına yol açacağı, böyle bir sonucun ise hiçbir Mu'tezile âlimi

⁷¹ Muhammed Ebu'l-Fazl el-Cîzâvî, *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Muteha'l-usûl (İci Şerhî, Tetazânî ve Seyyid Şerif Haşiyeleri ile birlikte)*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004), 3/318.

⁷² Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dâru'l-kutub ve'l-vesâiku'l-kavmiyye, 2004), 2/157; Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed el-İcî, *Akâidu'l-Adudiyye (Devvânî şerhi ile birlikte)* (İstanbul: Matbaa-i âmir, 1317), 204-209.

⁷³ Muhammed Adbulkadir el-Urûsî, *el-Mesâilu'l-muştereke beyne usûli'fikh ve usûli'd-dîn* (Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, ts.), 12; Kutub Mustafa Sânu, "el-Mutekellimîn ve usûlu'l-fikh kırâe fi cedeliyyeti'l-alâka beyne ilmeyi'l-usûl ve'l-kelem", *Mecelletu İslâmiyyeti'l-ma'rife* 3/9 (1997), 45.

⁷⁴ Urûsî, *el-Mesâilu'l-muştereke*, 12.

tarafından kabul edilmediği ifade edilmektedir. Onlar zâtî mûcib/müessir kavramıyla, hükmün illetten aklen ayrılamayacağını (istilzâm-ı aklî) kastederler. Eş'arî kelâmcıları gibi Mu'tezile de gerçekte manada hüküm koyanın illet değil, Allah olduğunu kabul eder.⁷⁵

Bu mesele şu örnekle açıklanabilir: Yukarıda zikredilen görüş sahipleri arasında Şâri'in yolculukta namazı kısaltma hükmünü koyduğu ve bu hükmün illetinin yolculuk olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Ancak yolculuk ile namazı kısaltma arasındaki ilişkinin ifadesi konusunda ihtilaf vardır. Bazı usûlcüler, vahiyden önce yolculuk olduğu ancak herhangi bir hükmün bulunmadığı gerçeğinden hareketle yolculuk ile namazları kısaltma arasındaki ilişkinin alem/alâmet/emâre ilişkisi olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu usûlcüler de bu ilişkinin salt bir emâre ilişkisi olmadığını kabul etmektedirler. Çünkü yolculuk ile namazları kısaltma arasında meşakkati giderme şeklinde bir ilişki vardır. Namazı kısaltmanın normal zamanlarda değil de yolculuk esnasında yapılmasından hareketle bazı usûlcüler yolculuk ile namazı kısaltma arasında bir te'sîr olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu te'sîrin mahiyeti konusunda ihtilaf etmişlerdir. Mu'tezilî usûlcüler, yolculuk yapmanın namazı kısaltmaya etkisi olduğunu ve bu etkiyi ona verenin Allah olduğunu, namazı kısaltmanın (hüküm) yolculuktan (illet) ayrı düşünülemeyeceğini, dolayısıyla bu ilişkinin zâtî mûcib/müessir kavramıyla ifade edilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Gazâlî gibi bazı usûlcüler ise namazların kısaltılmasında yolculuğun bir etkisi olduğunu ancak bu etkinin yolculuğun varlığı esnasında Allah tarafından yaratıldığını, dolayısıyla yolculuk ile namaz arasındaki ilişkinin ca'lî mûcib/müessir kavramıyla ifade edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.

Bu örnekte de görüldüğü üzere usûlcüler illeti ifade etmek için farklı ifadeler kullansalar da temelde aynı şeyleri ifade etmektedirler. Zira hepsine göre hükmü koyan Allah'tır. Dolayısıyla yukarıda zikredilen görüş sahipleri arasında illetlerin gerçek anlamda müessir olmadığı ve müessirin sadece Allah olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Bu sebeple bazı araştırmacılar, usûlcüler arasındaki bu ihtilafı lafzî bir ihtilaf olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁶

Kanaatimizce illet-hüküm ilişkisinin mahiyetini ifade etmek için kullanılan kavramlar arasında en isabetli olanı, Âmidî'nin kullandığı bâis kavramıdır. Zira alem/alâmet/emâre illet düşüncesinin temel mantığı, illet vahiyden önce var olduğu halde hükmün bulunmaması iken, mûcib/müessir illet düşüncesinin kaynağı hükmün illete dayandırılmasıdır. Aslında bu durum şu şekilde de ifade edilebilir: İlet, biri Allah'a diğeri insana bakan iki yönü vardır. Allah'a bakan yönünü dikkate alan usûlcüler bunu alem/alâmet/emâre kavramlarıyla ifade ederken, insana bakan yönünü dikkate alanlar mûcib/müessir kavramlarını kullanmayı tercih etmiştir. Oysa bir vasfi illet kılan temel özellik, hükmün amacı olan insanların yararını (maslahat) sağlama kabiliyetidir. Hâlbuki bu iki illet anlayışında böyle bir amaca vurgu yoktur. Başka bir ifadeyle âlem/alâmet/emâre ve mûcib/müessir illet anlayışlarında illetin varoluş amacı ön plana çıkmaz. Âmidî'nin tercih ettiği anlayışta, hükmün illete bağlanarak ifade edilmesindeki temel amaç ön plana çıkmaktadır. Onun, bâis kavramını kullanmakla yetinmeyip hükmün hikmetine de vurgu yapması bu amacı ön plana çıkarmaya yöneliktir.

Sonuç

Fıkıh usûlü ile kelâm ilmi arasındaki etkileşim ve usûlcü tarafından tercih edilen kelâmî ekol, illetin mahiyetini tayin hususunda etkili olmuştur. Usûlcülerin, illet ile hüküm arasındaki ilişkinin mahiyetini ifade etmek için kullandıkları *alem/alâmet/muarriif* ve *müessir/mûcib* kavramları ile onların kelâmî tercihleri arasında ilişki bulunmaktadır. Âmidî tarafından tercih edilen *bâis* kavramı dışındaki tüm kavramlar, kelâmî hassasiyetin sonucudur. Âmidî'nin kullandığı *bâis* kavramında ise illet ile hüküm arasındaki ilişkinin ifade edilmesinde İslam hukukunun ana ilkesi olan maslahat prensibi dikkate alınmıştır. Usûlcüler, meselelerin yalnızca pratik yönü değil, teorik yönü ile de ilgilenmişler ve bunun da tüm İslami ilimlerle birlikte İslam hukukunun gelişmesinde ciddi katkıları olmuştur.

⁷⁵ Nemle, *el-Hilâfu'l-lafzî*, 1/275-276.

⁷⁶ Nemle, *el-Hilâfu'l-lafzî*, 1/274.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-kutub ve'l-vesâiku'l-kavmiyye, 2004.
- Âmidî, Seyfuddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdullah b. Ali eş-Şehrânî vd. 5 Cilt. Riyâd: Daru'l-fadîle, 2016.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef. *İhkâmu'l-fusûl fî ahkâmi'l-usûl*. thk. Abdullah Muhammed el-Cebbûrî. 2 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-alemiyye, 2012.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali. *Kitabu'l-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 Cilt. Dimeşk: el-Me'hedu'l-ilmiiyi'l-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabî, 1964.
- Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Birsin, Mehmet. "Ebu'l-Hasan el-Mâverdî'nin Bilgi Anlayışı". *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/1 (2019), 36-76.
- Buhârî, Aladdin Abdülaziz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Butî, Fehd b. Abdirrahman b. Muhammed. *et-Ta'lîl beyne Ebî Zeyd ed-Debûsî ve Ebî Hamid el-Gazzâlî*. Riyad: Daru's-Samî'i, 2016.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Kuveyt: Vezâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslamiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fî'l-fikhi'l-Hanefî*. thk. İsmetullah İnaletullah Muhammed (son) - Sâid Bektaş. 8 Cilt. Beyrût: Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, 2010.
- Cizâvî, Muhammed Ebu'l-Fazl. *Hâşiye alâ Şerhi Muhtasari'l-Muteha'l-usûl (İcî Şerhî, Tetazânî ve Seyyid Şerif Hâşiyeleri ile birlikte)*. thk. Muhammed Hasan İsmail. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2004.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-tarîfât*. Kahire: Daru'l-fadîle, ts.
- Çarpurdî, Fahrüddin Ahmed b. Hasan b. Yusuf. *es-Siracü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. thk. Ekrem b. Muhammed b. Hüseyin Özaykan. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-miraci'l-devliyye, 1998.
- Debûsî, Kadî Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer. *Takvimu'l-edille*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2001.
- Devvânî, Celalddîn Muhammed b. Es'ad. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye (Gelenbevî şerhi ile birlikte)*. İstanbul: Matbaa-i âmire, 1317.
- Duveyhî, Ali b. S'ad b. Sâlih. *Ârâu'l-Mu'tezileti'l-usûliyye*. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1995.
- Gazâlî, Ebu Hamid Muhâmmmed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1997.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *Şifâu'l-ğalîl fî beyânî's-şebehi ve'l-muhîli ve mesâliki't-ta'lîl*. thk. Hamed el-Kubeyşî. Bağdad: Matbaatu'l-irşâd, 1390.
- İbn Kassâr, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *Mukaddime fî usûli'l-fikh*. thk. Mustafa Mahdûm. Riyâd: Dâru'l-muallime, 1999.
- İbn Manzûr. *Lisanü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir vd. Kahire: Darul meârif, ts.
- İcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed. *Akâidu'l-Adudiyye (Devvânî şerhi ile birlikte)*. İstanbul: Matbaa-i âmire, 1317.
- İcî, Adududdîn Abdurrahman b. Ahmed. *el-Mevâkif fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrût: Âlemu'l-kutub, ts.
- İsnevî, Cemaleddin Abdurrahman b. Hasan. *Nihâyetu's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl ila ilmi'l-usûl*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrût: Daru İbn Hazm, 1999.
- İzmîrî, Muhammed. *Hâşiyetu'l-İzmîrî alâ Mirâti'l-usûl*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i hacı Muharrem efendi Bosnevî, 1869.
- Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed b. Hasan. *et-Temhîd fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim. Cidde: Dâru'l-medenî, 1985.
- Kerhî, Ebû'l-Hasan. *el-Ekvâlu'l-usûliyye*. thk. Hüseyin Halef el-Cebûrî, yy. 1986.
- Kudûrî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Muhtasari'l-Kudûrî*. Beyrut - Dımaşk: Daru İbn Kesîr, 2006.
- Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Zeyd. *Kitâbun fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulmecid et-Türkî. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1995.

- Mâverîdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *Edebu'l-kâdî*. thk. Muhyî Hilâl es-Serhân. 2 Cilt. Bağdâd: Matbaatu'l-irşâd, 1971.
- Medhâlî, Muhammed Rebî' Hâdî. *el-Hikmetu ve't-ta'lîl fî efâillillâhi Teâlâ*. Kâhire: Mektebetu Lîne, ts.
- Mennûn, İsa. *Nibrâsu'l-ukûl fî tahkiki'l-kıyas inde ulemâi'l-usûl*. thk. Yahya Murad. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmıyye, 2003.
- Nemle, Abdulkerim. *el-Hilâfu'l-lafzî inde'l-usûliyyîn*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-rüşd, 1999.
- Özdemir, İbrahim. *Fıkıh Usûlünde Ta'lîl Tartışmaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Pezdevî, Fahru'l-İslâm Ali b. Muhammed. *Usûlü'l-Bezdevî (Kenzu'l-vusûl ila ma'rifeti'l-usûl)*. thk. Sâid Bektaş. Beyrut: Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, 2016.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer Hüseyin. *el-Mahsûl fî ilmi-usûli'l-fıkıh*. thk. Taha Câbir Feyyâz Alvânî. 6 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risale, ts.
- Sa'dî, Abdulkakim Abdurrahman Esad. *Mebâhisu'l-ille fî'l-kıyas inde'l-usûliyyîn*. Beyrut: Daru'l-beşairi'l-İslamiyye, 2017.
- Sânû, Kutub Mustafa. "el-Mutekellimûn ve usûlu'l-fıkıh kırâe fî cedeliyyeti'l-alâka beyne ilmeyi'l-usûl ve'l-kelâm". *Mecelletu İslâmiyyeti'l-ma'rife* 3/9 (1997), 37-70.
- Semerkândî, Alâuddin Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *Mîzânu'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1984.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî. 2 Cilt. Beyrût: Daru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1993.
- Sübkî, Tâceddîn. *Refu'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavviz, Adil Ahmed Abdulmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1999.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rif'a Fevzi Abdülmütalip. Beyrut: Daru'l-vefa, 2001.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Ta'lîlu'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Şevkânî, Muhammed Ali. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakk min ilmi'l-usûl*. thk. Ebû Hafs Sâmî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru'l-fadîle, 2000.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Lum'a fî usûli'l-fıkıh*. thk. Muhyiddin Dîb Mıstu, Yusuf Ali Bedivi. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Teftâzânî, Sa'duddin b. Ömer. *Şerhu't-Telvîh ala't-Tavdîh*. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-asriyye, 2009.
- Topaloğlu, Bekir. "Bâis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/525. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Urûsî, Muhammed Adbulkadir. *el-Mesâilu'l-muştereke beyne usûli'l-fıkıh ve usûli'd-dîn*. Riyâd: Mektebetu'r-rüşd, ts.
- Üsmendî, Muhammaed b. Abdulhamid. *Bezlu'n-nazar fî usûli'l-fıkıh*. thk. Muhammed Zeki Abdülber. Kahire: Mektebetu dâri't-turâs, 1992.
- Yusufoğlu, Kazim. *Mâverdi'nin Fıkıh Usûlü Anlayışı*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. *Esâsü'l-belağa*. Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmıyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn b. Bahâdır. *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkıh*. thk. Abdussettar Ebû Gudde. 6 Cilt. Kuveyt: Vezaretü'l-evkaf ve's-şuunü'l-İslamiyye, 1992.
- Züheyr, Ebu'n-Nûr. *Usûlu'l-fıkıh*. 4 Cilt. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Aralık / December | 2022/8/2

TÜRKİYE'DE ETKİLİ SELEFİ BİR ŞAHIS: ZİYAEDDİN EL-KUDSİ VE HAKKA DAVET CEMAATİ

*An Influential Salafi Person in Türkiye: Ziyaaddin al-Qudsi and The Community of
Invitation to Haq*

AHMET YALÇIN

Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri
Tarihi Ana Bilim Dalı, Kayseri, Türkiye

Assist. Prof., Kayseri University, Islamic Sciences Faculty, Kalam and History of Islamic
Sect, Kayseri, Türkiye

ahmetyalcin@kayseri.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-9569-863X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 26.10.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 14.12.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

Atıf | Cite as

Yalçın, Ahmet. "Türkiye'de Etkili Selefî Bir Şahıs: Ziyaeddin el-Kudsi ve Hakka Davet Cemaati". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 182-200.

<https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.05>

Yalçın, Ahmet. "An Influential Salafi Person in Türkiye: Ziyaaddin al-Qudsi and The Community of Invitation to Haq". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 8/2 (December 2022), 182-200. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.05>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir. Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Türkiye’de Etkili Selefi Bir Şahıs: Ziyaeddin el-Kudsi ve Hakka Davet Cemaati

Öz

Selefi; sahabe, tabiîn ve tebe-i tâbiînin oluşturduğu İslâm’ın ilk neslini, Selefilik ise selef döneminde ortaya çıkan fırkalaşmalardan uzak, bid‘at bulaşmamış söz ve düşünme biçimini benimseyenleri merkez alarak kendisini bu nesle nispet eden Müslümanları ifade eden birer kullanımdır. İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) tarafından *selefin mezhebi* olarak ifade edilen, İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) eserlerinde *Selefiyye* olarak geçen, mezhep olmaktan ziyade bir düşünme biçimi şeklinde görülen Selefilik, tarihsel süreçte Muhammed b. Abdülvehhab (ö. 1206/1792) önderliğinde Arabistan merkezli dinî ve siyasî bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. İlâhî olan din ile insanî olan mezhep arasındaki farkı sağlıklı değerlendiremeyen yapılarda görülen mezhebi din gibi telakki etme eğilimi, Selefi fikirleri tebliğ etme ihtiyacını doğurmuş ve başta ilim öğrenmek gibi bazı nedenlerle farklı ülkelerle gelişen ilişkiler sonucunda Selefilik Arabistan dışına ihraç edilmeye başlamıştır. Bu faaliyetlerin bir neticesi olarak Selefilik 1980’li yıllarda Türkiye’de de görülür hale gelmiştir. O tarihten bu zamana kadar çeşitli tezahürlerini müşahede ettiğimiz ülkemiz selefleri, başlangıçta birkaç grup iken zamanla farklı meselelerdeki görüş ayrılıkları sebebiyle yaşanan kopmalar ve yurt dışından gelen bazı şahıslar sayesinde yeni oluşumlar meydana getirmiştir. Bunlardan biri de daha çok Ziyaeddin el-Kudsi takma ismini kullanan, Cemil Awwad adlı kişinin liderlik ettiği Hakka Davet cemaatidir. Cemaatin lideri, Filistin asıllı olan ve Ürdün’de doğup büyüyen Cemil Awwad, 1980’li yıllarda tıp eğitimi için geldiği Türkiye’de sadece sağlık alanı ile ilgilenmekle yetinmemiş, sahip olduğu selefi fikirler etrafında önce İstanbul’da ve Marmara bölgesinde yapılanmaya gitmiş, ardından Anadolu’nun çeşitli şehirlerinde sempatican kazanmıştır. 1990’lı yılların sonunda Türkiye’de değişen konjonktür sebebiyle faaliyet alanı daralan Awwad yaklaşık yirmi senelik faaliyetinin ardından yurtdışına çıkmış ancak takipçileri onun açtığı yolda yürümeye devam etmiştir/etmektedir. Günümüzde Hak Yayınları adı altında varlığını sürdüren bir yayınevi mevcut olup, Awwad’ın düşüncelerini yaygınlaştırmak üzere yayın hayatına devam etmektedir. Yayınevi tarafından okuyucuya arz edilen farklı yazarlara ait onlarca eser bulunmakta, bu yazarların kim olduğuna dair açık bir veri bulunmamaktadır. Ayrıca çok aktif olarak kullanılmasa da bir internet sitesi ile davet çalışmaları sürdürülmekte, yayınevi tarafından basılan lidere ait eserlerin içeriği bu site üzerinden taraftarlarına ve kamuoyuna açılmaktadır. Hak Yayınları’nca çıkarılan eserlerde selefi bir düşünce sistematğine sahip olduğu rahatlıkla anlaşılan Awwad, İbn Teymiyye’nin yaptığı tevhid tarifini esas alarak yaptığı iman tanımında tağutu reddetmeyi imanın ilk şartı saymaktadır. Awwad, siyasal konulara dair fikirler açıklamakta, demokratik bir ülkede siyasî parti kurmayı caiz gören, bunun dinin ve dindarların menfaatine olacağı düşüncesinde olan kimseyi ya kelime-i tevhid konusunda cahil ya da İslâm’ı yıkmak, Müslümanları uyutmak ve tağutun hâkimiyetini güçlendirmek şeklinde değerlendirmektedir. Awwad, hayatta her meselede hüküm Allah’ındır düşüncesi ile şirkin kapsamını tekfirici bir bakış açısı ile genişletmektedir. Araştırmamızda, daha evvel hakkında bir çalışma yapılmamış olan Awwad’ın düşüncelerini ve ulaşabildiğimiz kadarıyla Hakka Davet cemaatini yayın etiği ilkelerine riayet ederek belirginleştirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İslâm Mezhepleri Tarihi, Selefilik, Ziyaeddin el-Kudsi, Hakka Davet Cemaati.

An Influential Salafi Person in Türkiye: Ziyaaddin al-Qudsi and The Community of Invitation to Haq

Abstract

Salaf; the Prophet’s companions refer to the first generation of Islam, which was formed by the tabi’un and the tabe-i tabi’un. Salafism, on the other hand, expresses the understanding of religion that is far from the discussions that emerged in this period. And it is a usage that expresses the Muslims who relate themselves to this generation. It was started to be used by Abu Hamid al-Ghazali (d. 505/1111). It is found as Salafiyya in the works of Ibn Taymiyya (d. 728/1328). It emerged as a religious and political movement based in Arabia under the leadership of Muhammed bin Abdul Wahhab (d. 1206/1792). It has passed through various phases in the historical process. It has become the official sect of Saudi Arabia. Religion is divine, Sect is human. In structures that cannot evaluate this situation properly, religion and sect are intertwined. Attempts to convey Salafist ideas emerged from here. Salafism began to be exported out of Arabia as a result of developing relations with different countries for some reasons such as learning science. As a result of these activities, Salafism was also seen in Türkiye in the 1980s. Various Salafist structures have emerged in Türkiye. While their numbers were few in the beginning, there were different divisions over time. It has created new formations thanks to some individuals coming from abroad. One of these is the Invitation to Hakka Community led by Cemil Awwad, using the pseudonym Ziyaeddin al-Kudsi. The leader of the community, Cemil Awwad, who is of Palestinian origin and was born and raised in Jordan, came to Türkiye for medical education in the

1980s. It started to be structured around Salafi ideas, first in Istanbul and the Marmara region. It has also spread to other cities. At the end of the 1990s, the conjuncture in Türkiye changed. Awwad went abroad after nearly twenty years of activity. His followers continue to walk the path he opened. Today, there is a publishing house under the name of Hak Publishing. He continues to broadcast to disseminate the thoughts of Awwad. Invitation work continues with a website. Awwad, in his definition of faith based on Ibn Taymiyya's description of tawhid, considers rejecting taghut as the first condition of faith. It also explains ideas on political issues. In our study, we tried to clarify Awwad's thoughts within the framework of the works published by Hak Publishing, by complying with the principles of publication ethics.

Key Words: History of Islamic Sects, Salafism, Ziyaaddin al-Qudsi, Invitation to Haq Community.

Giriş

İslâm'ın ilk nesli olarak kabul edilen selef asrında tek bir anlayış varmış gibi bir ön kabulde Ehl-i Hadis'in dini tutumunu mutlaklaştırmak olarak tarif edebileceğimiz selefi düşünce, tarihsel süreçte çeşitli evrelerden geçmiştir. Abbasîlerin desteğini alan Mutezile'nin Ashabü'l-Hadis'e uyguladığı mihne sürecindeki duruşu ile parlayan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), hadis taraftarlarının yaşadığı en çetin dönemde ayakta kalabilen ve kendisine nispet edilen Hanbelîlik mezhebinin imamıdır.¹ Onun açtığı yolda ilerleyenler arasındaki en dikkat çekici isim İbn Teymiyyedir.² İbn Teymiyye ve öğrencileriyle birlikte *selefi* ve *Selefiyye* kullanımlarını sistemli olmasa da görmekteyiz.³ XVIII. asırda *selefi söylem* Muhammed b. Abdülvehhab ile Suûdî işbirliği neticesinde Osmanlı hâkimiyeti altındaki Necd topraklarında dinî ve siyasî bir içerik kazanarak yeni bir hüviyete bürünmüştür.⁴ Dönemsel olarak cihadî ve Suûdî ayrımı ile ele alınan selefi hareket,⁵ Osmanlı sonrasında değişen siyasal ve ekonomik şartların tesiri ile bölgesel bir anlayış olmaktan çıkıp farklı coğrafyalara transfer olarak, 1970 ile 1980'li yıllarda Türkiye toplumunu da etkilemeye başlamıştır.⁶

Bugün Türkiye’de çok sayıda selefi sempatic ve yapılanma bulunmaktadır. Bunlar kendilerini selefi düşünceye nispet ederek, lider kabul ettikleri şahıslara göre farklı yaklaşımlar sergilemekte, ayrı cemaatler biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Ziyaeddin el-Kudsi'nin önderlik ettiği Hakka Davet cemaati de Türkiye’de faaliyet yürüten selefi bir oluşumdur. Çalışmamızda öncelikle selef kavramından başlayarak Selefilik’in arka planına, Türkiye’deki selefi oluşumların geçmişine, ülkemizdeki selefi şahıs ve topluluklara değindik. Ardından araştırmamıza konu olan selefi Hakka Davet cemaatinin lideri olan Ziyaeddin el-Kudsi'yi tanımaya gayret ettik. Ziyaeddin el-Kudsi'nin dinî ve siyasî konulardaki görüşlerini telif ettiği eserler çerçevesinde inceledik. Fakat liderin düşüncelerini çeşitli mecralarda yayınlamak davet faaliyetlerini sürdüren cemaat hakkında, ulaşabildiğimiz son derece kısıtlı malumatla konuyu açıklamaya çalıştık.

1. Selefilik ve Arka Planı

Anlamındaki izâfiyet sebebiyle kullanıldığı yere göre kastedilen şahısların değiştiği selef kelimesi, öncekiler manasına gelmektedir.⁷ Hz. Peygamber'in hadis-i şeriflerinde İslâm'ın ilk nesilleri; sahabe, tâbiîn ve tebei tâbiîn, “en hayırlı nesil”⁸ olarak ifade edilmiş, ancak selef denilmemişse de daha sonraki asırlarda

¹ Mehmet Kubat, “Selefiyye ile Neo-Selefilik Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2017), 125, 131; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem-Hanbelî Mezhebi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 38-39.

² Kubat, “Selefiyye ile Neo-Selefilik Kesişen ve Ayrışan Yönleri”, 132.

³ İsmail Akkoyunlu, “İbn Teymiyye’de Selef ve Selefiyye Kavramları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 550.

⁴ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvandan Cüheyman’a Suûdi Arabistan ve Vehhabilik* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 30.

⁵ Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylülle Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”, *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 218, 224.

⁶ Feridun Aydın, “Neo-Selefler Nerede Hata Yaptılar?”, *Qolumnist* (Erişim 24 Nisan 2022).

⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1997), 6/330.

⁸ Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Kâhire: el-Matba'atu's-Selefiyye, 1400/1980), “Şehâdât”, 9/2651.

ilk nesli işaret maksadıyla selefü'l-ümme't biçiminde kullanımlar görülmüştür.⁹ Fıkhî ve itikâdî mezheplerin teşekkülünden sonra dile getirilmeye başlanan Selefiyye ise, kendilerini selef nesline nispet eden, Ashâbü'l-Hadis'in çizgisini izleyen hadis taraftarlığını ifade eden bir kavramsallaşmadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Gazzâlî ile başlayan,¹⁰ İbn Teymiyye'nin kullanımında görülen¹¹ Selefiyye kelimesi,¹² tarihsel süreçte yaygınlık kazanmış ve daha çok Hanbelî çevrelerce özdeşleşmiş olsa da Selefiyye'nin tek bir usule sahip müstakil mezhep değil, değişen zaman, mekân ve şahıslara göre farklı örf ve uygulamalar sergileyen zamansal bir aşamayı ifade ettiği yorumu güç kazanmıştır.¹³ Muhammed b. Abdülvehhab, İbn Teymiyye'den gelen Hanbelî çizgideki hadis okulu anlayışına büyük ölçüde Zâhirî mezhebinden etkilenerek yaptığı bir takım yorumları eklemiş ve böylece Selefiyye'nin modern bir hareket hüviyetine evrilmesinin yolunu açmıştır.¹⁴ Bu tarihten sonrası için, akademik çalışmalarda sıklıkla Vehhâbîlik isimlendirmesi kullanılan Selefiyye, İbn Abdülvehhab'ın Emir İbn Suûd ile tanışmasıyla başlayıp Suûd devletlerinin kurulmasıyla devam eden süreçte yeni bir aşamaya geçmiştir. Bu yeni dönemin en dikkat çekici özelliği, esasen dinî bir anlayış olan Selefîliğin, siyasî yönünün baskın hale gelmesidir.¹⁵

Arabistan'ın Necd bölgesindeki Uyeyne şehrinde dünyaya gelen (1115/1703) Muhammed b. Abdülvehhab'ın, İbn Teymiyye'den kalan mirası merkeze alarak telif ettiği risâleler ile vücut bulan Vehhâbîlik'te;¹⁶ tevhid-şirk, şefa'at, emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker ve bid'at görüşleri öne çıkmaktadır.¹⁷ Muhammed b. Abdülvehhab'a göre, tevhid üç kısımdan oluşmaktadır: Ulûhiyyet Tevhidi, Rubûbiyyet Tevhidi, Esmâ ve Sıfat Tevhidi.¹⁸ Abdülvehhab'ın bu ve benzeri çeşitli konulardaki görüşleriyle tezahür eden Selefîlik, İslâm'ı anlama ve yorumlama bakımından ilk üç neslin fedakârlığı, gayreti ve takvasını düşünerek bu neslin tutumunu benimseme gibi bir iddia olarak ortaya çıkan, muhafazakâr bir zihniyet ve düşünce biçimi¹⁹ diye tarif edilmektedir. Selefîler içerisindeki bazı kesimlerin, ortaya koydukları pratik ve zihniyet bakımından, organik süreklilik olmasa da Hâricîlerden etkilendiği düşüncesi mevcut olup,²⁰ bu husus son zamanlarda sıklıkla ifade edilmektedir.²¹ İslâm'ın anlaşılma biçimlerinden sadece birisi olan bu düşünce, din anlayışını tarihin selef dönemindeki kültürel yapıyla özdeşleştirmiştir. Hakikatin geçmişte olduğu, şimdi ve gelecekte hakikatin aranmasının mümkün olmadığı, Selefîliğin temel ön kabulüdür.²² Neticede Ehl-i Hadis oluşumuna nispet edilen, en son aşamada Vehhâbîlik biçiminde kendini gösteren Selefîlik, 20. asırda bütün dünyadaki İslâmcı hareketleri önemli ölçüde etkilemiştir.²³ Bütün Müslümanların nazarında meşru bir konumu olan selef nesline dayandığını iddia eden Vehhâbîlik, nüfuzu altındaki toprakların dışında da taraftarlar bulmuştur.²⁴ 1940 sonrasında

⁹ Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 118.

¹⁰ Ebû Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmü'l-Avâm an İlmî'l-Kelâm* (İstanbul: Mehabbe Matbaası, 1287), 15, 47, 55, 74.

¹¹ Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ*, thk. Muhammed b. Kasım (Medine: Matba'atü Melik Fahd, 2004), 5/28.

¹² Mehmet Kubat, "Selefi Perspektifin Tarihselliği", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 235-236.

¹³ Ramazan el-Bûtî, *Selefiyyetü Merhaletün Zamaniyyetün Mübâraketün Lâ Mezhebün İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1990), 14-15.

¹⁴ Büyükkara, *Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*, 25.

¹⁵ Bernard Lewis, *İslâm'ın Krizi*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2003), 107-109; Rifat Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı* (İzmir: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 26-27.

¹⁶ Muhammed b. Abdülvehhab, *Tevhid Risâleleri Külliyyatı*, çev. Heyet (İstanbul: Neda Yayınları, 2020), 16; Büyükkara, *Vehhabilik*, 21.

¹⁷ Rifat Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı*, 34, 46, 50, 53.

¹⁸ Muhammed b. Abdülvehhab, *Tevhid Risâleleri*, 22-23.

¹⁹ Ferhat Koca, *İslâm Düşüncesinde Selefîlik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 11-12.

²⁰ Kadir Gömbeyaz, "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefîler mi? Metodik Bir Tartışma", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 84.

²¹ Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitapdünyası Yayınları, 2014), 326.

²² Mehmet Zeki İşcan, *Selefîlik; İslâmî Köktencilüğün Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 243.

²³ Osman Arslan, *Anadolu'nun Hayat Müdafasında Gerçek Cephe: Dini Aşırılıklar ve Selefi Akım* (Ankara: SFN Yayıncılık, 2018), 61.

²⁴ Henry Laoust, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 1999), 347.

petrolden elde ettiği ciddi miktardaki gelirle İslâm dünyasındaki nüfuzunu sağlamlaştıran Suûd devletinin sahiplendiği ve mali açıdan desteklediği selefi akım, çeşitli eğitim kurumlarında yetiştirilen Müslüman gençler vasıtasıyla, İslâmî duyarlık sahibi grupları yönlendirmektedir.²⁵

Selefi düşünce mensuplarının Türkiye’de tebliğ ve davet faaliyeti yürüttükleri, çok sayıda selefi sempatan ve grubun mevcudiyeti bilinen bir husustur. Ancak bu sempatanların oluşturduğu yapılanmaların ve kurumsallaşmaların mazisi en fazla birkaç on yıldan ibaret olup, daha kuruluş/yerleşme aşamasında oldukları söylenebilir.²⁶ Bu oluşumlarda baş aktörler, çoğunlukla Türkiye dışından şahıslar veya bunların etkisinde kalan vatandaşlardır. Türkiye’deki selefi gruplar, Arap dünyasındaki gibi sistemli tebliğ faaliyeti yürüten oluşumlar olmaktan öte, yerleşme ve davet metodunu belirleyip kendilerince bir girişim başlatma evresindedir. Kısacası Türkiye’deki selefi gruplar kendi sosyolojilerini oluşturma, sistemlerini ortaya koyup varlıklarını ispat konusunda daha ilk kıpırdanma evresinde denilebilir.

2. Türkiye’deki Selefi Gruplar

Türkiye’de Selefilik denilince ilk önce Osmanlı dönemi âlimlerinden Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (ö. 954/1547)²⁷ ve Birgivi Mehmed Efendi (ö. 981/1573)²⁸ gibi isimler, son zamanlarda öne çıkmaktadır.²⁹ Yine Osmanlı döneminde ortaya çıkan dinî ve toplumsal nitelikli bir hareket olan Kadızâdeliler, selefi anlayışa sahip bir kesim olarak zikredilse de bu hareketin ortaya çıkışını Osmanlı sistemindeki idarî, ekonomik ve sosyal karışıklıklara çare arayışı şeklinde niteleyebiliriz. Kadızâdeliler, İbn Teymiyye’den ilham alan sistemsiz bir hareket olmanın ötesine geçememiştir.³⁰ Bu hareketi tam anlamıyla selefi olarak isimlendirmek çok isabetli bir tespit sayılmaz, zira İbn Teymiyye’nin tarihi süreçte İslâm düşüncesine sirayet eden yabancı unsurları arındırmak suretiyle, dinî anlayışı ilk dönem saflığına döndürme³¹ gibi bazı fikirlerinden etkilenmiş olmaları onları en fazla selefi bazı düşüncelerden etkilenmiş bir topluluk yapar. Sonuçta Kadızâdeliler, Osmanlı din adamları içerinden çıkmış, halkı irşad ederken bid‘at sayılan konular üzerinde hassasiyet gösteren bir kesimi temsil etmektedir.³²

Davet devletten önce gelir düsturunu benimseyen³³ selefi karakterli bir yapıdan gelen³⁴ Pakistan kökenli Tebliğ Cemaati, 1950’li yıllardan itibaren Türkiye’de çeşitli faaliyet yürütmeye başlamıştır. Ahmet Saruhan ve Mustafa Adıgüzel, cemaat adına Türkiye’de davet çalışmaları sürdüren ilk tebliğciler olmuştur. İstanbul’da kısıtlı imkânlarla başlayan tebliğ çalışmalarının merkezi, Mescid-i Selam adıyla 1983’te İstanbul Sultancıftliği’nde inşa edilen camidir. Cami sadece ibadet mekânı değil, aynı zamanda cemaatin medresesi olarak da günümüzde çalışmaya devam etmektedir.³⁵

Modern Türkiye’de selefi düşüncenin etkisi, dil farklılığı başta olmak üzere çeşitli sebeplerle Arap dünyasında yayılmasından daha geç tarihlere rastlamaktadır. Selefi zihniyetin etkisindeki müelliflerin

²⁵ Lewis, *İslam’ın Krizi*, 112-114.

²⁶ Arslan, *Dini Aşırılıklar ve Selefi Akım*, 82-83.

²⁷ Mehmet İpşirli, “Çivizâde Mehmed Muhyiddin Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/348-349.

²⁸ Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivasî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000), 88-95; Emrullah Yüksel, “Birgivi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/191-193.

²⁹ Mehmet Ali Ünal-Osman Cengiz, *Osmanlı Selefiligi İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik-Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları* (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 461.

³⁰ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 3/350-353.

³¹ Mehmet Zeki İşcan, *Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Planı-Tarihte ve Günümüzde Selefilik* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 101.

³² İbrahim Baz, *Kadızâdeliler Sivasîler Tartışması* (Ankara: Otto Yayınları, 2019), 208.

³³ Mehmet Ali Büyükkara, “Türkiye’de Radikal Dini-Siyasi Akımlar”, *Demokrasi Platformu* 2/8 (2006), 109.

³⁴ Mehmet Çelenk, Ulukbek Kalandarov, “Tebliğ Cemaati ve Kırgızistan’daki Faaliyetleri”, *Tesam Akademi Dergisi* 6/1 (2019), 251.

³⁵ Murat Demir, *Tebliğ Cemaati: Türkiye Örneği* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 50-51.

eserlerinin Türkçeye tercümesi ile selefi kaynaklı oluşum ve isimler Türkiye’de görülmeye başlamıştır. 1960’lı yıllarda Mısırlı bir düşünür ve İhvân-ı Müslimîn Hareketi üyesi olan Seyyid Kutub’un (1906-1966) Türkçeye tercüme edilen *Din Budur, Yoldaki İşaretler, İstikbal İslâmındır, İslâm ve Medeniyetin Problemleri, İslâmî Etütler* isimli eserleri Hilal Yayınları tarafından basılarak tevzi edilmiştir. *Fî Zilâli’l-Kur’ân* isimli tefsiri Hikmet Yayınları tarafından 1973’te basılarak dağıtımı yapılmıştır. Bu eserleri sayesinde Seyyid Kutub, Türkiye’deki siyasal İslâmcılık cereyanının gelişmesi adına taze bir nefes olmuş, sunduğu fikrî katkılarla Müslümanların yeni bir ihya süreci yaşamasını sağlamıştır.³⁶

1980’li yıllardan itibaren Türkiye’de sistemli Selefiyye sempatzanı grupların ortaya çıktığı müşahade edilmektedir.³⁷ Bu dönemde ülkemizde ortaya çıkan selefi düşüncenin temsilcisi aslen Kerküklü bir kişi olan Abdullah Yolcu’dur.³⁸ 1992’de kurulan Guraba Yayınları, onun eserleri başta olmak üzere çeşitli yayınlar ile belirledikleri “*Kur’ân ve sahîh Sünnet’e dönmek, Kur’ân ve Sünnet’i bu ümmetin selefinin (sahâbe-tabîûn-etbâu’t-tabîîn) anladıkları ölçüde anlamak, hayatın her sahasına Kur’ân ve Sünnet’i hâkim kılmak...*” şeklindeki gayeye ulaşmaya çalışmaktadır.³⁹

Türkiye’de bunun dışında da farklı selefi oluşumlar mevcuttur. 1984 Diyarbakır doğumlu Ebu Hanzala künyeli Halis Bayancuk, Tevhid ve Sünnet cemaati olarak bilinen bir oluşum adına *Tevhid Dersleri* başlığıyla konuşmalar yapmaktadır. Tevhid Dergisi ve tevhiddersleri.org adlı internet sitesi cemaatin yayın organlarıdır. Kendilerini “*insanları İslâm’a davet edip, tevhid ve sünnet hakikatlerini apaçık beyan etmeyi görev edinen bir davet topluluğu*” olarak tarif etmektedirler.⁴⁰ Bu çerçevede Halis Bayancuk’un YouTube kanalı üzerinden videoları yayınlanmaktadır. Çeşitli internet siteleri, sosyal medya araçları ve özellikle Youtube kanalları, Türkiye’deki selefi zihniyet mensubu başka şahıs ve düşüncelerin de yayın mecrası durumuna gelmiştir. Ebu Zerka⁴¹ ve Abdülkadir Polat⁴² gibi bazı isimler, bu mecra üzerinde yayınladıkları videolar ile selefi zihniyet mensubu şahıslar olarak zikredilebilir. Ziyaeddin el-Kudsi adlı yazarın çeşitli kitaplarını neşreden Hak Yayınları etrafında meydana gelen Hakka Davet Cemaati de selefi bir çizgide yürümektedir.

3. Hakka Davet Cemaati

Dinî oluşumların isimlendirilmesi, ilk ortaya çıkan fırka olan Hâricilikten⁴³ başlamak üzere İslâm mezhepleri tarihinin ve dolayısıyla çağdaş dinî akımların problematik konularından biridir.⁴⁴ Bu grup mensubu şahıslarla yaptığımız görüşmelerde, kendilerine mahsus bir isim telaffuz etmeyip, kendilerini “*Hak Yayınları okuru*” diye tanımladılar. Bu gruba muhalif olan kişiler de eleştirilerini dile getirirken doğrudan “*Hak Yayınları*” adını kullanmaktadırlar. Bu oluşum mensubu şahısların açtıkları forum sitesinde “*Davetü’l-Hakk/Hakka Davet*” ifadesi kullanılmaktadır.⁴⁵ Bu site gün geçtikçe gelişmekte, farklı dil seçenekleri bulunmaktadır. Cemaat mensupları, YouTube üzerinde *Hak Yayınları* adıyla açtıkları kanal ile davet çalışmalarını sürdürmektedir.

³⁶ Süheyla Nurduhan, “Türkiye’de Seyyid Kutub ve Eserleri Üzerine Yapılan Lisansüstü Çalışmalar: (Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri)”, *Kilitbahir-Çanakkale İlahiyat Fakültesi Dergisi/20* (2022), 202-203; Hilal Görgün, “Seyyid Kutub”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/64-68.

³⁷ Mustafa Çalışkan, *Türkiye’de Selefi Faaliyetler* (Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 61-62.

³⁸ Arslan, *Dini Aşırılıklar ve Selefi Akım*, 83.

³⁹ Guraba Yayıncılık, “Hakkımızda”, (Erişim 15 Nisan 2022).

⁴⁰ Tevhiddersleri, “Hakkımızda”, (Erişim 16 Nisan 2022).

⁴¹ Ebu Zerka adlı yayıncı Youtube üzerinde Zerka Medresesi diye bir sayfa oluşturmuş ve burada akaid konularında videolar paylaşmaktadır. Bk. Ebu Zerka, “Zerka Medresesi”, (Erişim 17 Nisan 2022).

⁴² Abdülkadir Polat, “Ana sayfa”, (Erişim 17 Nisan 2022).

⁴³ Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2010), 177.

⁴⁴ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2010), 128.

⁴⁵ Davetulhaq, “Hakka Davet Forumu”, (Erişim 17 Nisan 2022).

Türkiye genelinde İstanbul, Ankara, Konya ve Kayseri gibi büyük şehirlerde mensupları bulunan oluşumu, çalışmamız içerisinde Hakka Davet cemaati biçiminde isimlendirmeyi tercih ettik. Bu cemaat davet metodu olarak, öncelikle Ziyaeddin el-Kudsi’nin kitaplarını basmayı ve bu neşriyatın halka ulaştırılmasını benimsemiştir. Sosyal medya mecraları üzerinde, doğrudan kendi anlayışlarına göre Kur’ân yorumları ya da Ziyaeddin el-Kudsi’nin kitaplarının tanıtımı yapılmaktadır. Türkiye’deki diğer selefi grupların mensup ya da önderleri, benimsedikleri fikirlerini görüntülü medya araçları vasıtasıyla halka sunarken, Hakka Davet cemaatinin lideri, sorumlu veya mensupları doğrudan bu yönetime başvurmak yerine, görüntülü araçlarda görünmeksizin, düşüncelerini ortaya koyabilecekleri ayet yorumlarını ihtiva eden içerikler paylaşmaktadır.

Cemaat hakkında edinebildiğimiz malumat; kendilerinin neşrettiği kitaplar, video kayıtları ve internet üzerinde sundukları bilgiler ile muhaliflerin sözleri ve basında çıkan haberlerden ibarettir. Bu sebeple cemaatin Türkiye’deki yapılanması hakkında yeterli seviyede bilgiye ulaşamadık. Muhtemelen bu husus, cemaat liderinin ülkeyi terke etmesi ile neticelenen sürecin öğrettiği bir durumdur. Cemaatin hareket tarzı ve düşünme biçiminde, Ziyaeddin el-Kudsi’nin dinî ve siyasî konulardaki mülâhazaları belirleyici rol oynamaktadır. Ayrıca cemaat içerisinde lider, tam bir otorite kabul edilmekte, liderin otoritesine aykırı tutum ve davranışlara asla müsamaha gösterilmemektedir.

3.1. Hakka Davet Cemaatinin Lideri: Ziyaeddin el-Kudsi

Hak Yayınları tarafından Kur’ân meali ve çok sayıda eseri yayımlanan Ziyaeddin el-Kudsi hakkında, basılan eserlerin içerisinde yer alan kısa bilgilere göre; 1937 yılında Kudüs’te doğmuş olup, tam adı Ziyaeddin Abdullah b. Abdülkerim el-Kudsi’dir. Küçük yaşta hıfzını tamamlamış, Mısır’da İslâmî ilimler tahsil etmiştir. Filistin’e döndükten sonra birkaç kez hapse girmiştir. İhvân-ı Müslimîn Cemaatine bağlanmış, ancak ihvan cemaatinin akidesinin bozukluğunu iddia ederek oradan ayrılmış, akabinde cemaatin akidesine bir reddiye yazmıştır. İhvan mensupları tarafından, et-Tekfir ve’l-Hicre cemaati mensubu olduğu iddia edilse de bu iddia yazar tarafından kabul edilmemiştir.⁴⁶ Ziyaeddin el-Kudsi’nin Türkçeye tercüme edilerek Hak Yayınları’na basılan eserleri şunlardır:

1. Doğru ve Açık Kur’ân Meali
2. Hâkimiyet Allah’ındır
3. İşte Müslüman
4. Cahiliyenin Hükümünü mü İstiyorlar?
5. Asrımızın Yesakı
6. İslâm Dininin Aslı
7. Büyük Şirkte Cehalet Mazeret Değildir
8. İslâm’ın Bakışı Altında Hamas Hareketi
9. İşte Tevhid
10. İlcâmü’l-Avam an İlmi’l-Kelam Tahkik ve Şerhi
11. Sorularla Tevhid Akidesi

Ziyaeddin el-Kudsi hakkında, Hak Yayınları tarafından basılan eserlerde verilen bilgiler bunlardan ibarettir. Bu kadar eseri bulunan bir şahıs hakkında daha fazla malumat bulabilmek için yaptığımız araştırmada, kendisine ait hiçbir fotoğraf ve ilave bilgiye ulaşamadık. Yaklaşım biçimi olarak bu gruba ve Ziyaeddin el-Kudsi’ye karşı menfi bir bakışı olan Abdülkadir Polat isimli şahıs, yayınladığı videosunda Ziyaeddin el-Kudsi isminin müstear bir isim olduğunu, Kudsi’nin asıl adının Cemil Awwad olup, onun 1948 yılında doğmuş, İstanbul’da tıp eğitimini tamamlayan Filistinli bir doktor olduğunu ve 1997’ye kadar Türkiye’de yaşadığını, bu tarihten sonra Filistin’e döndüğünü söylemektedir.⁴⁷ Cemil Awwad’ın, Filistinli

⁴⁶ Ziyaeddin el-Kudsi, *Hakimiyet Allah’ındır*, çev. Halil Müftüoğlu (İstanbul: Hak Yayınları, 2017), 5.

⁴⁷ Abdülkadir Polat, “Hak Yayınları ve Ziyaeddin el Kudsi Gerçekleri”, *Youtube* (26 Kasım 2020), 00.09.25-00.10.20. Abdülkadir Polat bu videosunda Cemil Awwad ve etrafında toplanan grup hakkında çok detaylı bilgiler vermektedir.

bir dış tabibi olup, İstanbul'da tekfirci bir yapılanmanın oluşmasına ön ayak olduğu, etrafında tıp sahasında çalışan bazı kimseler toplanmışsa da neticede kitleselleşmeden dağıldıkları da ulaşabildiğimiz bilgilerdendir.⁴⁸

Cemil Awwad hakkında, 28 Şubat 1997'de Türkiye'de Millî Güvenlik Kurulu kararları çerçevesinde, irticaya karşı başlatılan mücadele sürecine tekaddüm eden günlerde Milliyet gazetesinde çeşitli ithamlar yer almakta, "Türkiye'de mevcut laik anayasal düzeni yıkarak, yerine şeriat kurallarına dayalı teokratik din devleti kurmayı amaçlayan örgütün Genel Emiri" olduğu yazılmaktadır.⁴⁹ Yine Milliyet gazetesinde Tunca Begin imzalı bir yazıda Awwad'dan, Filistin asıllı olup Ürdün vatandaşlığına sahip olduğu, İstanbul'da tıp öğrenimi yaptığı dönemde çevresinde bir oluşum gerçekleştirdiği, 1985'te Bursa'nın İnegöl ilçesinde ilk adımı attığı oluşumun 1989 ortalarında kurulduğu ve kendisinin Genel Emir seçildiği anlatılmaktadır.⁵⁰

28 Şubat 1997'de ülkemizde başlayan 28 Şubat post modern darbesi olarak ifade edilen süreç, farklı kesimlerce birbirine zıt okumaların yapıldığı bir zaman dilimidir.⁵¹ Hangi kesimin bu süreci nasıl okuduğu bir yana, 28 Şubat döneminde çeşitli mağduriyetlerin yaşandığı bir gerçektir. Ülkemizdeki dinî hassasiyet sahibi bazı kesimler bu dönemde, irtica ile itham edilerek çeşitli muamelelere tabi tutulmuştur. 28 Şubat döneminde, bazı gazete ve televizyon kanallarında, dinî hassasiyet sahibi insanların itibarsızlaştırılması faaliyeti yürütülmüş, sahte hoca ve şeyhlerin görüntüleri ekranlardan verilerek bütün bir İslâmî kesim aleyhinde menfi bir algı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu sebeple o dönemin basın-yayın organlarında verilen haberlerin ve haberde geçen şahısların gerçekliği ve objektifliği sorgulanmadan kaynak gösterilmesi, bilimsel yaklaşıma uygun değildir. Cemil Awwad hakkında Milliyet gazetesinde geçen bilgiler, 28 Şubat dönemine rastlamaktadır.

Darultawhid isimli forum sitesine göre, Hak Yayınlarının çıkardığı eserlerde yer alan Ziyaeddin el-Kudsi hakkındaki bilgiler doğru değildir. Ziyaeddin el-Kudsi, müstear bir isimdir. İslâmî ilimleri hangi kurum ve hocadan aldığı bilinmemektedir. Kur'ân hafızlığı ya da ilim icazetinin gerçekliği tartışmalıdır. Bu ifadelerden sonra forum sitesinde, tıp eğitimi için genç yaşta Türkiye'ye gelen, eğitimini tamamladıktan sonra da çok yoğun bir meslek olan doktorluk sürecinin ilmi faaliyete zaman bırakmayacağı açıklanmaya çalışılmıştır.⁵² Bahsedilen hususları, başka bir selefi grup ifade etmektedir. Bu çalışmamızda gördük ki Türkiye'deki selefi gruplar arasında, çeşitli ihtilaflar ve ciddi bir rekabet bulunmaktadır.

Hak Yayınları tarafından basılan eserlerin müellifleri arasında gösterilen Seyfuddin el-Muvahhid isminin de Cemil Awwad'ın kullandığı müstear isimlerden biri olduğu ifade edilmiştir. Yine aynı kaynak, el-Kudsi'nin "Tağutu Reddetmek Tevhidin Gereğidir" isimli kitabının aslında Suriyeli Ebu Basir et-Tartusi tarafından yazıldığı ve el-Kudsi'nin bu kitabın sadece yazar ismini değiştirerek neşrettiği iddiasına yer verilirken, cemaatin davetülhaq isimli forum sitesinde bu iddia kesin bir dille reddedilmiş, ancak Ziyaeddin el-Kudsi'nin 50 civarındaki eser ve risâleyi farklı isimler altında yazdığı ifade edilmiştir.⁵³

3.2. Ziyaeddin el-Kudsi'nin Fikirleri

Olguları ve olayları anlayarak hayatı anlamlandırma gayretinde olan insanların, farklı şahıslar ve onların düşüncelerinden etkilendikleri bir vakiydir. Hakka Davet cemaati de Ziyaeddin el-Kudsi'nin fikirleri etrafında vücuda gelmiş bir oluşumdur. Türkiye'de selefi bir oluşum olarak karşımıza çıkan Hakka

⁴⁸ Feridüddin Aydın, *Tekfir Kavramı Hakkında Çok Yönlü Bir İnceleme* (İstanbul: Al-Ibar Publishing, 2003), 10.

⁴⁹ *Milliyet*, "Kadın Düşkünü Bir Şeyh Daha" (20 Ocak 1997).

⁵⁰ Tunca Bengin, "Tıp Fakültelerine Nasıl Sızdılar", *Milliyet* (30 Ocak 2000).

⁵¹ 28 Şubat sürecinde yaşananları meşru gören kesimin düşünceleri için Bkz. *Cumhuriyet*, "28 Şubat Nedir? 28 Şubat Sürecinde Ne Olmuştu?", (24 Nisan 2022). 28 Şubat sürecinde yaşananların ülkemiz tarihi için kara bir leke olarak gören kesimin düşünceleri için Bkz. *Yenişafak Gazetesi*, "28 Şubat Gerçekleri: Tarihte Bir Kara Leke" (27 Şubat 2022).

⁵² Tevhide Davet, "Ziyaeddin el-Kudsi Gerçekleri" (Erişim 18 Nisan 2022). Bu sayfa da yayından kaldırılmıştır.

⁵³ Davetülhaq, "Ziyaeddin el-Kudsi, Ebu Basir et-Tartusi'nin iftiralarına Ziyaeddin el-Kudsi'nin Reddiyesi", (Erişim 5 Kasım 2022). Bu mesele, Darultawhid isimli forum sitesine 17 Nisan 2022 tarihindeki erişimimizde açıklanmaktaydı, ancak sayfanın silinmiş olduğunu tespit ettik.

Davet cemaatinin düşünce tarzını, yapının lider kabul ettiği el-Kudsi’nin kaleme aldığı eserleri bağlamında izah etmeye çalıştık. Burada tezahür eden el-Kudsi’ye ait olan fikriyat, internet sitesi ve görüntülü medya vasıtalarıyla cemaatin ileri gelenlerince, taraftarlarına dikte ettiği inanç sistemidir.

3.2.1. Tevhid Düşüncesi

Allah’a iman; ulûhiyyet, rubûbiyyet ve Allah’ın isim ve sıfatları tevhidi olmak üzere üç tevhidi kapsamaktadır. Ulûhiyyet tevhidi; kulluğu sadece ona has kılmak, sadece ona boyun eğmek, onun dışında mahlûka ibadet etmemektir, buna aynı zamanda Ubûdiyyet Tevhidi de denmektedir. Rubûbiyyet tevhidi; Allah’ın kâinatı tek başına yarattığına, varlığın tek sahibi olduğuna, yaşatan ve öldüren, her şeyi idare eden olduğuna, yegâne hükümler ve terbiye eden olduğuna iman etmektir. İsim ve sıfatlar tevhidi; Allah’ı kitapta kendisini vafettiği, Sünnette bildirildiği şekliyle noksanlıklardan münezze, kemal sıfatlar ile muttasıf olduğu ve yaratılmışlardan hiçbir şeye benzemediğini itiraf etmektir.⁵⁴

La ilahe illallah Muhammedün Rasûlullah diyen kimse İslâm’a girmiş olur. Ancak bunun geçerli bir iman olabilmesi için, bazı şartlar gerekmektedir. İlki, bu kelimenin manasının bilinmesidir. Bu ise ibadetin, sahte ilahlara değil de sadece Allah’a layık olduğunu bilmek, batıla ibadet edenlerden de uzak olmak demektir. İkincisi de, kelime-i tevhidin gereğince amel etmektir. Allah’a emrettiği biçimde ibadet, İslâm’ı yeryüzüne hâkim kılmak için çalışmak, her türlü şirk, inanca zarar verecek söz ve davranıştan sakınmaktır. Bu davranışlar şunlardır: Allah’ın varlığını ve Rasûl’ünün risâletini inkâr etmek. Reislere, efendilere, ileri gelenlere, âlimlere Allah’ın kanunlarına muhalefet ettiklerinde itaat etmek. Allah’a, elçisine, dine ve Müslümanlara sövmek ya da Allah’ın kitabı, ayetleri ve elçileri ile alay etmek. Tağutun mahkemesinde hak aramak. Allah’ın hükmü varken gayrısının hükmüne uymak. Sihir öğrenmek ve öğretmek. Kâfirlerle dost olmak, İslâm topraklarını ele geçirmede onlara yardımcı olmak, partilerine ve beşerî sistemlerine katılmak.⁵⁵

“Allah’tan başka ilah yoktur” kelimesinin tam manasıyla gerçekleşmesi için bu kelimeyi ikrar eden kişinin hayatında, bununla çelişen bir tutumunun bulunmaması gerekir. Allah’ın haram kıldığı bir şeyin alınmasına, satılmasına, kullanılmasına müsaade eden kişi haramı helal kılmış olur, böyle bir kimse namaz, oruç ve hac gibi ibadetleri yerine getirirse, kendisinin İslâm olduğunu iddia etse dahi makbul bir şekilde iman etmemiş, Allah’ın dinine teslim olmamış olur.⁵⁶

El-Kudsi’ye göre Allah’ın gönderdiği bütün peygamberlerin dini olan İslâm’ın en büyük rüknü, bir Müslüman’ın dininin geçerli olabilmesinin temel şartı, tek olan Allah’a iman etme ve tağutu reddetmektir. Peygamberler ve kitapların gönderiliş gayesi budur. Her kul için farz olan bu husus salat, zekât, savm ve beyti haccetmekten önceliklidir. Kelime-i tevhidi söyleyip de tağutu reddetmeyen kimse; yalancı, münafık, zındık, Allah’ın diniyle alay eden bir kimsedir. Sebebi ise hem Allah’tan başka ilah olmadığını söylerken aynı anda Allah’tan başka ilah bulunduğunu kabul etmesidir. Tevhidin makbul olması için kalp, dil ve ameller, tevhide uygun olmalıdır. Bu üç husustan biri eksik olsa kişi Müslüman sayılmaz.⁵⁷

3.2.2. Tağut (Allah’ın Dışında İbadet Edilen Şeyler) Düşüncesi

Tağutu reddetmek imanın ilk şartıdır. “Dinde zorlama yoktur. Artık doğrulukla eğrilik birbirinden ayrılmıştır. O halde kim tâğutu reddedip Allah’a inanırsa, kopmayan sağlam kulpa yapışmıştır. Allah işitir ve bilir”⁵⁸ ayetinin mucibince bir kimsenin “urvetü’l-vüskâya/sapasağlam kulpa” tutunabilmesi yalnızca iman ile gerçekleşmez, onun öncelikle her çeşit tağutu reddetmesi gerekir. Tağutu inkâr etmeden edilen iman,

⁵⁴ Ziyaeddin el-Kudsi, *İşte Tevhid*, çev. Abdullah Kavakçı (İstanbul: Hak Yayınları, 2019), 12-14.

⁵⁵ Ziyaeddin el-Kudsi, *İşte Müslüman*, çev. Halil Müftüoğlu (İstanbul: Hak Yayınları, ts.), 79-90.

⁵⁶ Kudsi, *İşte Müslüman*, 95.

⁵⁷ Ziyaeddin el-Kudsi, *Tağutu Reddetmek Tevhidin Gereğidir*, çev. İsmail Yıldırım (İstanbul: Hak Yayınları, 2019), 61-65.

⁵⁸ *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*, çev. Hayreddin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kâfi Dönmez vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2014), el-Bakara 2/256.

faydasızdır ve Allah böyle bir imanı kabul etmez. Bu bağlamda tağutun ne olduğu bilinmelidir.⁵⁹ Kulluk sınırlarını aşarak ilahlık taslayan bütün varlıklar tağut tanımı içerisine girer. Allah'a kul olarak yaratılan insanı ihlas ile yapılacak kulluktan, O'na ve Rasûlüne itaat etmekten alıkoyan her şey (nefis, para, kadın, hayvan, mezar) tağut kapsamındadır. İslâm'ın kanunlarını bırakarak, yabancılara ait kanunları tatbik etmek, insan aklının ürünü olan kanunlar ile Allah'ın koyduğu hadleri yok sayıp dinin yasaklarını meşru sayan kanunlar da tağut içerisine girer. Bu kanunları çıkaranlar ve yaygınlaştıranlar tağutun kendisi yahut da tağutun askerleridir.⁶⁰

Tağutu tarif eden el-Kudsi, İslam inanç esasları arasında bulunmayan bir unsur olan tağutun inkâr edilmesini imanın geçerlilik şartı olarak kabul eder. Tağutun inkâr edilmesi ise; Allah'tan gayrısına ibadet etmeyip, bunu yapanları tekfir etmek, onları kâfir bilip buna göre muamele etmek, tekfir etmeyenleri de aynı şekilde tekfir etmekle gerçekleşir.⁶¹ Dolayısıyla Ziyaeddin el-Kudsi'nin anlayışına göre tekfir mekanizması, iman etmekle birlikte aktif hale gelmiş olmaktadır.

Öte yandan el-Kudsi, Allah'ın göndermediği kanunlar ile hükmedecek bir mahkemede hak aramayı da tevhid ilkesine aykırı olması sebebiyle reddeder. Ona göre, dünya ve ahiretin tek hüküm vericisi olarak Allah'ı kabul etmek, O'nun kitabına ve Rasûlünün yoluna uygun bir mahkemede yargılanmak tıpkı namaz, oruç, hac ve zekât gibi bir ibadettir. Eğer bir kişi gerçekten tağutu inkâr ediyorsa, şayet hakkı zayi olacak bile olsa hiçbir meselede başka mahkemelere müracaat etmemelidir.⁶²

Allah'ın dışındaki ibadet edilen bazı tağutlar şunlardır: Şeytan, heva-heves, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler, Allahtan başka kulluk edilen her şey, sihirbazlar, kâhinler, putlar, putların kâhinleri (tercümanları) ve Yahudi âlimler.⁶³ Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenlere misal, Cengiz Han'ın ortaya koyduğu ve Yesak olarak bilinen kanunlara, Cengiz'in vefatı sonrasında, İslâm'a girdikleri halde İslâm kanunları yerine Yesak ile amel etmeye devam eden çocuklarıdır. Allah'ın kitabı, Rasûlünün sünneti varken bunları bir kenara bırakıp Yesak'ın hükmüne tâbi olan Tatarlar (Moğollar) kâfirdir ve Allah'ın yoluna dönünceye kadar bunlarla savaş farzdır.⁶⁴

Ziyaeddin el-Kudsi, "Allah'ın şeriatı mı? Şeytan'ın şeriatı mı?" isimli kitabında, tağut diye tarif ettiği İslâm dışı yönetim sistemleri karşısında nasıl hareket edilmesi gerektiğini ayrıntısıyla anlatmaktadır.⁶⁵

3.2.3. Şirk ve Küfür Anlayışı

Kitap ve Sünnette bildirilen ibadetlerin hepsi, Allah için yerine getirilmelidir. Bir kimse, bu ibadetleri Allah'tan gayrısına ya da Allah ile birlikte başkaları için de yerine getirirse, şirk düşmüş olur. Şirk konusunda, cehalet hiçbir şekilde mazeret değildir. Bir kimse, iman ve İslâm'ı tasdik etse dahi imanına, tevhide aykırı şirklerden bir şey karıştırıyorsa müşrik olmuştur. Allah ayet-i kerimede "...Hüküm ancak Allah'a aittir. O, kendisinden başka hiçbir şeye tapmamanızı emretmiştir. İşte en doğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler"⁶⁶ buyurmaktadır. Buna göre, hayatta her meselede hüküm Allah'ındır. Hüküm verme yetkisini tamamen ya da kısmen bir mahlûka vermek, kişiyi dinden çıkarmaya yeter. Allah'tan başkasında hüküm ve hâkimiyet tanıyan kimse ona ibadet etmiş olur.⁶⁷

Allah'ın şirk olduğunu beyan ettiği bir davranışta, mutlaka bir ibadet biçimi ve bir yaratılmışı ilahlaştırma söz konusudur. Bunun için, hakkında küfür ve şirk olduğu bildirilen şeyler bir ibadetin iptali

⁵⁹ Kudsi, *İşte Müslüman*, 24.

⁶⁰ Kudsi, *İşte Müslüman*, 29-30.

⁶¹ Kudsi, *İşte Müslüman*, 31-32.

⁶² Kudsi, *İşte Müslüman*, 44-47.

⁶³ Kudsi, *Tağutu Reddetmek Tevhidin Gereğidir*, 68-69, 76-79.

⁶⁴ Kudsi, *Tağutu Reddetmek Tevhidin Gereğidir*, 111.

⁶⁵ Ziyaeddin el-Kudsi, *Allah'ın Şeriatı mı Şeytanın Şeriatı mı?*, çev. H. İbrahim Can (İstanbul: Hak Yayınları, 2019).

⁶⁶ Yûsuf, 12/40.

⁶⁷ Kudsi, *İşte Müslüman*, 65-70.

ya da Allah’ın dışındaki bir varlığın putlaştırılması anlamına gelmektedir.⁶⁸ Büyük, küçük ve gizli şeklinde şirk üç kısımdır. Küçük şirk: Nazar boncuğu vs. takınmak gibi haram bir yola başvurarak, şifayı Allah’tan beklemektir. Büyük şirk: Allah’ın rızık, evlat veya şifa vermesi için ya da bir belanın defî için, bir mevtaya dua edilmesi bu kapsamdadır. Gizli şirk ise: nefsin arzu ettiği şeylere meyletmektir. Şirkin her çeşidinden kurtulmak için tövbe edilmelidir.⁶⁹

Kişinin şirkten kurutulması İslâm’a girmesi için gereken ilk şey, ikrar ettiği şahadet kelimesinin manasını bilmesidir. Bunu bilen kimse, canını ve malını korumuş olur.⁷⁰ İkinci husus ise, her çeşit şirkten uzak durmasıdır. Özellikle büyük şirk kapsamında olan şeylerin bulunduğu kimse, farz ibadetleri yapsa dahi Müslüman kabul edilemez.⁷¹ Üçüncü gereklilik ise, bütün türleriyle birlikte tağutu reddetmektir. İman ile tağut tezat şeylerdir, bir mü’minin gönlünde hem Allah hem de tağut beraber bulunamaz.⁷² Dördüncü şart, hayatın hangi alanı olursa olsun hâkimiyet konusunda Allah’tan gayrisine yetki tanımayıp yalnızca Allah’ın hükmüne râm olmak.⁷³

İman edilmesi farz olan bir meselede, Allah’ın emrine karşı çıkarak inkâra sapma biçiminde tarif edilen küfür konusunda el-Kudsi, küfrün çeşitleri bulunduğundan bahseder. Birincisi: cehalet küfrüdür ki bu iki kısımdır. Fetret ehlinin hakkı duymamasında olduğu gibiyse buna basit cehalet denir. Hz. İsa hakkında aşırı gidenler, onlara benzedikleri halde kendilerini İslâm sayıp tağut ve gök cisimlerine tapanlar, vahdet-i vücud fikrini ve hulûl düşüncesini savunanlar, şeyhler ve evliyaya kulluk eden bozuk akide mensupları koyu cehalet içerisindedir. İkincisi: haber veren kişiyi ve haberi yalanlamak şeklinde iki kısmı olan yalanlama küfrüdür. Üçüncüsü: ayetin beyan ettiği⁷⁴ üzere haktan yüz çevirmektir. Dördüncüsü: haktan şüphe etmektir. Beşincisi: inkâr ve hakkı gizleme küfrü, kişinin kalbinin tasdik ettiği halde lisanıyla inkâr etmesidir. Firavun ve avenesinin, kendilerine bildirilenlerin Allah’tan geldiğini bildiği halde inkâr etmeleri⁷⁵ buna misaldir. Altıncısı: kişinin hakkı bildiği, kalben ve lisanen doğruluğunu tasdik ettiği halde sırf inat ve kibirlenme yüzünden küfre düşerek teslim olmaktan sakınmasıdır. Yedincisi ise: Münafıklara has bir tavır olan diliyle ve amelleriyle hakkı kabul etmiş görüldüğü halde kalbinde iman bulunmadığı nifak küfrüdür.⁷⁶

3.2.4. Bid‘at Anlayışı

İslâm’ın ilk döneminde bilinmediği halde, daha sonra şer‘î bir dayanaktan mahrum bir biçimde icat edilen inanç, ibadet, düşünce ve davranışlar bid‘at olarak nitelenir.⁷⁷ İbn Teymiyye’nin hassasiyetle üzerinde durduğu dinde bid‘at konusu; Allah ve Rasûlünün dinden kılmadığı şeylerin ihdası anlamındadır.⁷⁸ Ondaki bid‘at hassasiyetinin gerekçesi, Allah tarafından şeriate uygun olduğu bildirilmeyen bir şeyi Allah’a yakınlaşma aracı olarak tavsiye edilmesi, din adına Allah’ın izin vermediği şeyler çıkarmak olur ki bu, tavsiye edenin ve bu tavsiyenin peşinden gidenin Allah’a ortak koşması anlamına gelecektir.⁷⁹

⁶⁸ Kudsi, *İşte Tevhid*, 30.

⁶⁹ Kudsi, *İşte Tevhid*, 38, 41, 118-127.

⁷⁰ Ziyaeddin el-Kudsi, *Cahiliyenin Hükümünü mü İstiyorlar?*, çev. Mustafa Müftüoğlu (İstanbul: Hak Yayınları, 2019), 45.

⁷¹ Kudsi, *Cahiliyenin Hükümünü mü İstiyorlar?*, 58.

⁷² Kudsi, *Cahiliyenin Hükümünü mü İstiyorlar?*, 76.

⁷³ Kudsi, *Cahiliyenin Hükümünü mü İstiyorlar?*, 81.

⁷⁴ el-Ahkâf, 46/3.

⁷⁵ en-Neml, 27/14.

⁷⁶ Kudsi, *Cahiliyenin Hükümünü mü İstiyorlar?*, 105-112.

⁷⁷ Rahmi Yaran, “Bid‘at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/129-131.

⁷⁸ İbn Teymiyye, *Mecmû Fetâvâ*, 4/107.

⁷⁹ İbn Teymiyye, *Sırât-ı Müstakim*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 357.

Aslı olmayan şeyleri İslâm'dan saymayı bid'at olarak tanımlayan el-Kudsi, bid'atleri; İslâm'dan çıkartan, haram olan, tahrîmen mekruh ve tenzîhen mekruh olan şekilde dört sınıfa ayırır. Allah'ın dışındaki varlıklara yapılan dua, ibadet, yardım istemek, adak adayıp kurban kesmek, peygamberlerden ve evliyadan ya da bir mevtadan yardım istemek şirk, kişiyi kâfir yapar. Kabirler üzerine yapı inşa etmek, örtü sermek, tezyinat, el sürmek, kabirleri mescit edinmek, vefat etmiş kimselerin hürmetine Allah'tan dilekte bulunmak haramdır. Ezana Şiîlerin yaptığı üçüncü şehadetin eklenmesi, Berat, Miraç ve Mevlit kandillerini ihya etmek, bu gecelere has bin rekatlık namazlar kılmak tahrîmen mekruh amellerdir. Namazlardan sonra musafaha yapılmasını, farz namazlar sonrasında çekilen tespihin sünnetten önce çekilmesini, belirli bir zaman kaydı olmaksızın fakirlere verilmesi gereken yemeklerin Ramazan ayındaki Perşembe günlerine has kılınmasını tenzîhen mekruh olarak değerlendirir.⁸⁰

3.2.5. Siyaset Düşüncesi

Devlet idaresi, diplomasi ve politika kelimeleri ile aynı anlamda kullanılan siyaset, toplum-devlet ilişkileri ya da siyasî otorite ile birey arasındaki ilişkileri oluşturan, felsefî ve sosyolojik yönlerden incelenen, farklı dönemlerde çeşitli paradigmalara ilişkilendirilen bir kavramdır.⁸¹ Genel olarak "insan topluluklarını yönetme sanatı" diye tarif edilen⁸² siyaset, felsefeciler tarafından çok yönlü tanımlamalar yapılmakla birlikte sadece yönetme ya da uzlaşma süreci değil, aynı zamanda bir çatışma ve çekişme sürecidir.⁸³

Muhammed b. Abdülvehhab ile Muhammed b. Suûd'un ittifakıyla dinî ve siyasî bir akım haline gelen Selefliliğin⁸⁴ tesiri altındaki Ziyaeddin el-Kudsi'nin, kaleme aldığı konular bakımından siyasî meselelerle de ilgilendiği anlaşılmaktadır. Siyasî konuları ele alırken sergilediği yaklaşımını şöyle özetler: "hâkimiyet kayıtsız şartsız Allah'a mahsustur. Buna amel ve inanç bakımından uymayıp beşer mahsulü sistemlere uyanlar, Allah'a isyan etmiştir. Demokrasi denilen ve her kılıf giydirilen rejim, halkın sözde hükümde pay sahibi gösterildiği, ancak yine de egemen güçlerin kontrol ettiği düzmece bir sistemdir. Demokrasi, etkin aktörlerin halka sergilediği bir oyundur."⁸⁵

İslâm kanunları ile yönetilmeyen demokratik bir ülkede siyasî parti kurmayı caiz gören, bunun dinin ve dindarların menfaatine olacağı düşüncesinde olan kimse, ya kelime-i tevhid konusunda cahildir ya da İslâm'ı yıkmak, Müslümanları uyutmak ve tağutun hâkimiyetini sağlamlaştırmak istemektedir. Allah'ın kitabı varken beşer kanunlarına tabi olmak, küfrün kanunlarına tabi bir parti kurmak küfürdür. Bu konuda kişinin niyetinin İslâm'ı dünyaya hâkim kılma gayesinde olması da sonucu değiştirmez.⁸⁶

el-Kudsi'ye göre Allah'ın kitabı bir kenara bırakılıp beşerî kanunlar tatbik etmek, küfrün kanunlarına (anayasa) ve bu yönetim şeklini benimseyen ülkelerin idarecilerine tabi olmak, küfrün kanunlarına göre siyasî bir parti kurmak küfrü gerektiren bir iştir. Kâfir bir devlette siyasî parti kurmak bu devletin kanunlarının kabulü anlamına gelmektedir. Küfür hükümlerini uygulayan ya da kabul eden kimsenin gayesi İslâm ve Müslümanların selameti olsa dahi kâfir olur. Bu durum, o kimsenin İslâm'ı bilmediğini, dinin nasıl tamamlanacağını kavramayan bir cahil olduğunu gösterir. Ayrıca bu parti ile İslâm'ı sevmekle birlikte cehalet sahibi halkı saptırmak isteyen, dünya metânını isteyen bir menfaatçi olduğu ortaya çıkmış olur. Bunu yapan, bunu caiz gören kişi, kesinlikle İslâm'dan çıkmıştır. Bu şekilde bir partiyi kuran bir kimseyi bilerek ya da bilmeyerek desteklemek, Allah'tan başkasına ibadet etmek demektir. Bir kişi bu gibi partilere bilerek oy verirse, onları destekleyip tekfir etmezse veya onları tekfir

⁸⁰ Kudsi, *İşte Müslüman*, 134-137.

⁸¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 777-778.

⁸² Hızır Murat Köse, "Siyaset", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/294.

⁸³ Tarihbilgi, "Siyaset Nedir?" (Erişim 19 Nisan 2022).

⁸⁴ Koca, *İslam Düşüncesinde Seleflilik*, 17-18.

⁸⁵ Ziyaeddin el-Kudsi, *İslam'ın Bakışı Altında Hamas Hareketi*, çev. İsmail Kılıç (İstanbul: Hak Yayınları, ts.), 4-5.

⁸⁶ Kudsi, *İşte Müslüman*, 71-73.

etmeyenleri tekfir etmezse kâfir olur.⁸⁷ Demokratik sistemin, farklı anlayışlar karşısında ortaya koyduğu tavrın bir neticesi olarak İslâm’a karşı sergilenen ılımlı hareketlerden, “İslâm’la demokrasi bağdaşır”, “demokrasi İslâm’dandır”, “demokrasi din özgürlüğünü kısıtlamaz” gibi sonuçlar çıkarmak, Allah’ın muradına uymaz.⁸⁸ Helal ve haram kategorilerine yer olmayan demokraside çoğunluğun kararı uygulanır. Demokraside din ile yönetimin ayrılığı esastır, bu sayede laik sistem vatandaşlara çeşitli hürriyetler tanır. Böylece insanlar gerçek İslâm’dan uzaklaşmış olur.⁸⁹ Allah’a ait olan hüküm koyma yetkisinin halka ya da halkın çoğunluğuna verilmesi, halkın ilahlaştırılması demektir.⁹⁰ Bugün demokrasi, medeniyet kılıfıyla sunulan bir aldatmacadır, kavlen ve fiilen tağuta imana davettir.⁹¹

Allah’ın kanunlarının tatbikinin bırakılıp, beşer fikrine dayanan sistemlere tabi olunmasına karşı çıkan Ziyaeddin el-Kudsi, kendi coğrafyası olan Filistin’de 1987 yılındaki 1. intifadanın başlaması günlerinde Yahudilerin işgal ettiği Filistin topraklarını kurtarmak maksadıyla kurulan İslâmî Direniş Hareketini (Hamas), demokrasi sisteminin etkin güçlerinden biri olarak tanımlamaktadır.⁹² Mısır’daki İhvân-ı Müslimîn/Müslüman Kardeşler cemaatinin Filistin’deki yapısı olarak Şeyh Ahmed Yasin (1937-2004) tarafından kurulan ve İslâmî Direniş Hareketi adıyla ortaya çıkan örgütün esas gayesi, İsrail’in Filistin vatanından çıkarılması, Filistin ve Kudüs’ün özgürleştirilerek bağımsız bir Filistin devleti kurulmasıdır.⁹³ Bu hedefle kurulan örgüt 2006 senesinde Filistin’de yapılan demokratik seçimlerden birinci parti olarak çıkmıştır. İslâmî Direniş Hareketinin seçimlerde başarı gösterip iktidarı elde etmesini “adında bulunan İslâm ile taban tabana zıt olan gerçek kimlik” olarak tanımlayan el-Kudsi, Hamas hareketini, İslâm’la alakası olmayan, demokrasinin gerekleri ile amel eden sıradan bir parti olarak görmektedir.⁹⁴

El-Kudsi’inin anlayışına göre; tek kurtuluş yolu İslâm’ın koyduğu metoda uymaktır, İslâm’ın yeryüzüne hâkim olabilmesi vatan ve onun dışındaki şeylere kullukla gerçekleşmez, ayete göre mü’minlerin işleri demokrasi, laiklik ve vatan birliği ya da insan aklının ürünü olan hükümler yerine Allah’ın hükmü ile ikame olmalıdır. Buna aykırı her hareket, tevhid inancını bozmaktır.⁹⁵ İslâmî Direniş Hareketi, İslâm’ı sembol olarak kullanmış, kendisine çektiği cahil kitleleri, batıl davası uğrunda çalıştırmak suretiyle arzu ettiği hedefine ulaşmıştır.⁹⁶ Hamas liderlerinin konuşmaları ile Filistinli diğer grupların konuşmaları arasında bir fark yoktur. Sözlerinde sürekli “vatanın maslahatı” tabiri kullanmaları göstermektedir ki bu hareket hiç şüphesiz İslâm’la bir alakası olmayan, milliyetçi ve demokratik bir oluşumdur.⁹⁷ Son beyanatlardan birinde “hareketin herkese açık olduğunu, Filistin’de demokrasinin gelişmesi için” halkı seçime çağırmakta, diğer örgütlerle anlaşmaya çalışmaktadır.⁹⁸ Hareketin kurucusu “kazanan partinin ülkeyi yönettiği çok partili demokratik bir devlet istiyorum”, “seçimleri komünist bir parti kazanırsa, halkın seçimine saygı duyarım” demiştir.⁹⁹ “Filistin halkı İslâmî devleti reddettiğini söylerse ben

⁸⁷ Kudsi, *İşte Müslüman*, 71-75.

⁸⁸ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 20.

⁸⁹ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 25-27.

⁹⁰ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 29.

⁹¹ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 44-45.

⁹² Kudsi, *Hamas Hareketi*, 6-7.

⁹³ Emre Çalışkan, “Hamas Hakkındaki Herşey”, *t24-Bağımsız İnternet Gazetesi* (23 Temmuz 2010); Harakat al-Muqawama al-İslamiya (HAMAS), “Hamas’ın Tarifi, İslâmî Direniş Hareketi” (Erişim 22 Nisan 2022).

⁹⁴ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 7.

⁹⁵ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 12-15.

⁹⁶ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 18.

⁹⁷ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 21-23.

⁹⁸ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 33.

⁹⁹ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 36.

onun isteğine saygı duyarım” demiştir.¹⁰⁰ “Tüm Filistinlileri sevdiğini” söyleyen kurucu lider; akidesine, fikrine ve düşüncesine bakmadan, mümin ve kâfir ayrımı yapmadan sevgisini ifade etmektedir.¹⁰¹

Buna göre İslâmî Direniş Hareketi, gayesi ve buna ulaştırılan vesileleri İslâm olmayan bir örgüttür. Onlar şirk dini olan demokrasi ve laikliği istemektedir.¹⁰² Demokrasi oyununu kabul eden hareket, Allah’ın şeriatına ters olsa dahi ekseriyetin hükmünü kabul etmiştir.¹⁰³ İslâm akidesinde yeri olmayan, kendi ulusundan olan bir kâfire dostluğu emreden ve vatana ibadet olan ulusçuluk, İslâmî Direniş Hareketi nezdinde büyük kıymet kazanmıştır.¹⁰⁴ Hıristiyan papaz Yuhanna Polos’un ölümüne üzülen, “Hıristiyan kardeşlerin” yılbaşını kutladılar. Noel Baba kıyafeti giyip yetim Hıristiyan çocuklara hediye dağıttılar. Seçimleri kazanmak için karşılıklı işbirliği yaptılar.¹⁰⁵ Yaser Arafat gibi bir adam için gençlerini kurban etmeye hazır oluklarını açıklayıp, ölümü sebebiyle Filistin halkına taziyeler sundular. Daha evvel Bahai olduğunu söyledikleri Ebu Mazen’i (Mahmud Abbas) seçim zaferi için tebrik ettiler. Nusayrî Suriye rejiminin yıldönümünü kutladılar.¹⁰⁶ Bütün bunlar sebebiyle İslâmî Direniş Hareketi; tağutu öven, iktidara geldiklerinde İslâm şeriatıyla hükmetmeyeceğini söyleyen,¹⁰⁷ İslâmî devlet kurup dinin kurallarını uygulamak istemeyen, kurdukları hükümetin programında buna dair hiçbir madde yer almayan, sonuç olarak şirk anlayışı üzerine kurulmuş bir örgüttür.¹⁰⁸

3.3. Hak Yayınları

1987 yılından beri “gerçek tevhid akidesini insanlara ulaştırmayı gaye edinen” Hak Yayınları, Hakka Davet cemaatinin yayın organıdır.¹⁰⁹ Daha çok cemaat lideri olan Ziyaeddin el-Kudsi’nin eserlerini basarak dağıtımını yapan Hak Yayınları, bunlar dışında bazı eserleri de okurlarına sunmaktadır. Bu eserler hakkında kısa bilgiler vereceğiz.

Davetçinin Tefsiri, on cilt olan ve ilk baskısı 2018 yılında yapılan bu eserin müellifi Şeyh Seyfuddin el-Muvahhid’dir. Yaptığımız araştırmada bu ismin kim olduğuna dair net bilgiler elde edemedik. Ancak bir internet sayfasında, bu ismin Ziyaeddin el-Kudsi olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁰ Tefsirin ilk cildinin ön sözünde rivayet ve dirayet tefsirlerinden oluşan 17 tefsir ismi, faydalanılan kaynaklar denilerek sıralanmıştır. *Rasûlullah’ın Hayatı ile İslâm’ın Hareket Metodu* adıyla tercüme edilen kitabın orijinal ismi *el-Menhecu’l-Hareki li’s-Sireti’n-Nebevî*’dir. Dört cilt olan eserin müellifi, Abdurrahman el-Muhacir’dir. Bu isim hakkında da net bir bilgi bulunmamakta, bir internet kaynağında bu ismin de Ziyaeddin el-Kudsi olduğu ifade edilmektedir.¹¹¹

¹⁰⁰ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 41.

¹⁰¹ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 55.

¹⁰² Kudsi, *Hamas Hareketi*, 38-39.

¹⁰³ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 46.

¹⁰⁴ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 53.

¹⁰⁵ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 58-59; İslâmî Nida, “Hamas’ın Ulusçuluğa Karşı Tutumu” (Erişim 23 Nisan 2022).

¹⁰⁶ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 69-73. El-Kudsi burada, her ne kadar İslâmî Direniş Hareketinin Ebu Mazeni seçim zaferi sebebiyle tebrik ettiğini söylese de aslında Mahmud Abbas Filistin selefleri tarafından ulu’l-emr olarak görülmektedir. Hamas hareketinin Filistin’de seçimi kazanarak iktidara gelmesinin (2007) ardından Gazze’de yönetimi devralmasının hemen akabinde Filistin Selefi Davet İlim Konseyi Başkanı Şeyh Yasin el-Astal, kendilerinin ülkenin meşru idarecisi olarak Mahmud Abbas’ı kabul ettikleri ve Hamas’a geri adım atması gerektiği yönünde çağrıda bulunmuştur. Bkz. Macit Azzam, *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefî Hareketler*, Ed. Beşir Mustafa Nafi, İzzuddin Abdulmevlâ, el-Hevvas Takıyye, çev. Nurullah Çakmaktaç (İstanbul: Yarın Yayınları, 2016), 163.

¹⁰⁷ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 74-75.

¹⁰⁸ Kudsi, *Hamas Hareketi*, 81-84.

¹⁰⁹ Hak Yayınları, “Gayemiz Gerçek Tevhid Akidesini İnsanlara Ulaştırmak - Hak Yayınları - 2022”, *Youtube* (27 Mart 2022), 00.03.15-00.03.25.

¹¹⁰ Abdulmelik, “Cevap 1, Seyfuddin el-Muvahhid” (Erişim 24 Nisan 2022).

¹¹¹ Abdulmuizz Fida, “Abdurrahman El Muhacir Kimdir, Kitabı Okunur mu?”, *İslam-tr* (Erişim 24 Nisan 2022).

Kur’ân ve Sünnetten Delillerle İrtidat ve Mürtedin Hükümü adıyla tercüme edilen kitabın orijinal ismi *Ahkâmu’r-Riddeti ve’l-Mürtedi*’dir. Müellif Abdulhak el-Heytemi’nin kimliği hakkında hiçbir bilgiye ulaşamadık.

Yahudiliğin Gerçek Yüzü adıyla tercüme edilen kitabın orijinal ismi *Hakikatü’l-Yahûdiyye*’dir. Yazar Fuad Abdurrahman er-Rifâî’dir. Yazar hakkında Türkçe kaynaklarda bir bilgiye ulaşamadık.

Halifelik-Emirlik adıyla tercüme edilen kitabın orijinal ismi *el-Hilâfet ve’l-İmâmet*’tir. Yazar Mahmut Şakir, çeşitli makalelerde kaynak olarak gösterilmektedir. Ancak yazar hakkındaki bilgi bununla sınırlı olup detaylı bilgi bulunmamaktadır.

Bunlar dışında Hak Yayınları tarafından çıkarılan çeşitli kitap ve risâleler bulunmaktadır.¹¹² Ayrıca bu grup, internet üzerinde <http://www.davetulhaq.com> adında bir forum sitesi ile faaliyetlerine devam etmektedir.

Sonuç

Ashabü’l-Hadis anlayışı, mihne süreci sonrasında Hanbelîlik biçiminde tezahür ederken, zamanla bu anlayış selef kavramı etrafında ortaya atılan Selefiyye biçiminde anılmaya başlamıştır. Selefî zihniyeti benimseyerek yorumlayan, kendine has bir hareket tarzı geliştiren Muhammed b. Abdülvehhab’ın Suûd ile tanışması, Selefliliğin dinî ve siyasî bir anlayışa dönüşmesini, Osmanlı devletinin tarih sahnesinden çekilmesi sonrasında Arabistan bölgesinde yoğunlaşan İngiliz faaliyetlerinin bir semeresi olarak kurulan Suûdî Devleti ise arkasına siyasî bir destek almasını sağlamıştır. Arabistan’da çıkarılan petrol gelirlerinin sağladığı refah ile Vehhâbîlik olarak tanımlanan anlayışın diğer Müslüman ülkelere ihracı başlamıştır.

1980’ler, selefî zihniyetin Türkiye’de yoğun olarak görülmeye başladığı dönemdir. Bu dönemden başlayarak günümüze kadar ülkemizde çok farklı isimler etrafında çeşitli selefî sempatzanı gruplar ortaya çıkmıştır. Bu isimlerden biri 1948 doğumlu, Filistin asıllı bir tıp öğrencisi olarak İstanbul’a gelen Cemil Awwad’dır. Awwad tıp eğitimini tamamladığı esnada, daha çok sağlık çalışanları arasından kendisine taraftar toplamış, doktor olduktan sonra da Türkiye’ye yerleşerek selefî anlayışlı bir oluşum meydana getirmiştir. Awwad’ın Türkiye’deki macerası 28 Şubat 1997’de son bulmuştur. Ancak onun fikirlerinden etkilenen sevenleri ve cemaati varlığını sürdürmüştür. Şu anda Hak Yayınları olarak faaliyetlerine devam eden bir yayınevi, Cemil Awwad’ın kullandığı Ziyaeddin el-Kudsi, Seyfuddin e-Muvahhid gibi çeşitli müstear isimlerle onun kitaplarını basarak dağıtımını yapmaktadır. İnternet üzerinden de haqdavet adıyla bir web sitesi, forum şeklinde yayını sürdürmektedir.

Tüm selefî topluluklar gibi tevhid kavramına merkezi yer veren Awwad, rubûbiyet-ulûhiyet-isim ve sıfatlar olmak üzere yapılan üçlü tevhid anlayışına vurgu yapmaktadır. İman konusunu tağut kavramı bağlamında değerlendiren Awwad, geçerli bir imanın ancak her çeşidiyle tağutu inkârla başlaması gerektiğini savunmaktadır. Böyle olmayan bir imanın Allah katında makbul olmayacağını açıklar. Müslümanın mutlaka, tağutun ne olduğunu bilmesi gerektiği düşüncesiyle yaptığı izahta, meseleyi sadece inanç boyutunda bırakmaz, iman-amel bütünlüğünü de savunur. Allah ve Rasûlüne itaatten alıkoyacak her türlü dünyevî varlığı, tağut içerisine dâhil eder. İslâm’ın hükümleri terk edilerek, yabancılara ait kanunları tatbik etmeyi, insan aklının ürünü olan kanunlar vasıtasıyla Allah’ın koyduğu hadleri aşım yasaklarını meşru gören kanunların uygulanmasını, tağut içerisinde zikreder. Bu kanunları çıkarıcıları ve yaygınlaştıranları, tağutun kendisi yahut tağutun askerleri olarak niteler. Tağutun nasıl reddedileceğini açıklarken; Allah’tan gayrisine ibadet etmeyip, bunu yapanları tekfir etmek, onları kâfir bilip buna göre muamele etmek, tekfir etmeyenleri de aynı şekilde tekfir etmekle gerçekleşeceğini söylemesi esasen tekfirci bir zihniyetin temsilcisi olduğunu göstermektedir.

Tarihsel süreçte İslâm toplumunda ortaya çıkan zümreler, kaçınılmaz olarak girdikleri aklî tefekkür sürecinde, meşruiyet arayışının bir sonucu olarak teolojik sorunları akılla çözmeye çalışmıştır. Bu durum, yeni meselelere cevap vermekte aciz kalan *selef yöntemi*ne aykırı gözükse de, çözülmesi gereken

¹¹² Detaylı bilgi için bakınız. Hak Yayınları, “Ana sayfa” (Erişim 24 Nisan 2022).

müşküllerin varlığı *Kelam yöntemini* zaruri kılmıştır. Öte yandan modern zamanlarda *selef yöntemini* uygulamaya çalışmak, pek çok açmaza sebep olmaktadır. İslâm'ın bütün zaman ve mekâna hitap eden bir din oluşu, yaşanan hayatta değişimin kaçınılmaz bir gerçek oluşu, geçmişi merkeze alarak bir ideal hayal etmenin gerçekle bağını kopması sonucunu doğurması, bunlardan bazılarıdır. Bu yüzden taklide dayalı din anlayışı olan Selefiyye, muhakemeye dayanan kelâmiyye karşısında tutunamamıştır. Kendi zamanı açısından kıymetli veriler ihtiva eden Selefiyye'nin mutlaklaştırılarak, sonradan oluşturulan anakronik bir tutuma dönüşmesi, İslâm düşüncesi içerisinde sorunlu bir anlayış biçimi olarak tezahür etmiştir. Bu açıklamalar çerçevesinde Cemil Awwad'ın Filistin'deki siyasî hadiseler, özellikle de Filistinli İslâmcı direniş grupları üzerine yaptığı yorumlar, hayattan ve gerçekten ne kadar kopuk bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. İşgal gibi olağanüstü şartlar altında bulunan ülkesinin iç siyasetine dair bir konu olan İslâmî Direniş Hareketinin seçimlere katılmasına, sahip olduğu tevhid, tağut, şirk ve bid'at anlayışları bağlamında karşı bir tutum sergilemektedir. Baskı altında küfür kelimesini söylemek zorunda kalan Ammar b. Yasir'in (ö. 37/657) imanına dair Hz. Peygamber'in söylediği söz bilinirken, siyasete verilen anlamlardan biri olan diploması çerçevesinde, ekstrem şartlar altında alınan bir takım kararları şirk ve küfür olarak nitelemek ne derece İslâm'ı anlamaktır? İslâmî Direniş Hareketi için 2006 yılındaki Filistin seçimlerine katılmış ve kazanmış olmak, belirlemiş olduğu hedefler açısından bir başarı değildir. Zira hareketin asıl hedefi, Filistin'in tamamını işgalden kurtarmaktır. Burada İslâmî Direniş Hareketini ya da seçime katılan herhangi bir Müslüman topluluğu, İslâm'a aykırı hareket etmekle suçlamak, işgal gerçeğini göz ardı etmek anlamına gelmektedir.

Her söz ve davranışını, işgale karşı tüm Filistinlileri birleştirme üzerine kuran bir liderin sözlerinin, İslâmî bakış açısı sergileme niyetiyle küfre hizmet olarak yorumlanması şayet bazı mahfillere hizmet etmek değilse en hafif izahla dini bütüncül anlamamak ve sosyolojiyi dikkate almamaktır. Yahut dinî argümanlar kullanarak cepheyi parçalamaktır. Bu bağlamda Selefliliğin, tarihsel birer gerçeklik olan mezhepleri reddederken, bin yılı aşkın sürede ortaya çıkan büyük bir miras anlamına gelen düşünsel hafızayı da reddettiğini söylemekteydik. Geldiğimiz noktada bu düşüncemize yeni bir ilave ihtiyacı olduğunu gördük, o da selefi zihniyet sahipleri zaman-mekân bağına kurmada, eşya ve hadiseleri sağlıklı değerlendirme ve anlamlandırma konusunda da problemler yaşamaktadır.

Selefi anlayış için merkezî bir şahsiyet olan İbn Teymiyye'nin hassasiyet gösterip eleştirdiği tasavvuf başta olmak üzere bazı konular vardır. Bid'at, vahdet-i vücud, şeyhlere ve evliyaya saygının sınırları bunlar arasında sayılabilir. Düşüncelerini incelediğimiz Cemil Awwad'ın bu konuları doğrudan küfür kapsamında değerlendirdiğini, dolayısıyla İbn Teymiyye'nin düşüncelerinin daha da katılarak, karşıtlık şeklinde yeni bir hüviyete büründüğünü görüyoruz. Böylece İslâm medeniyetinde ortaya çıkan engin tahammül anlayışının sınırlarının aşıldığı, eleştiri yerine doğrudan şirk ve küfür damgasının basıldığı bir tutumun doğduğunu, dolayısıyla eksiklikleri tadil etmek yerine, mevcudu yerle bir etme tavrını benimsediği anlaşılıyor. Çalışmamız esnasında Türkiye'deki selefi zihniyete sahip bazı şahısların, Müslümanım deyip namaz kılan Müslümanları dahi tekfir ettiklerine şahit olduk. Bu da ülkemizdeki bir takım selefi sempaticileri oluşumların yöntem olarak selefi sâlihînin değil, tarihteki Hâricîlerin yolunu takip ettiklerini göstermektedir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul izni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Abdulmelik. “Cevap 1, Seyfuddin el-Muvahhid”. Erişim 24 Nisan 2022. <https://abdulmelik.tr.gg/cevap-1.htm>
- Abdülvehhab, Muhammed b. *Tevhid Risâleleri Külliyyatı*. çev. Heyet. İstanbul: Neda Yayınları, 2020.
- Akkoyunlu, İsmail. “İbn Teymiyye’de Selef ve Selefiyye Kavramları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 545-562.
- Arslan, Osman. *Anadolu’nun Hayat Müdafaasında Gerçek Cephe: Dini Aşırılıklar ve Selefi Akım*. Ankara: SFN Yayıncılık, 2018.
- Aydın, Feridüddin. *Tekfir Kavramı Hakkında Çok Yönlü Bir İnceleme*. İstanbul: Al-İbar Publishing, 2003.
- Aydın, Feridun. “Neo-Selefler Nerede Hata Yaptılar?”. *Qolumnist*. Erişim 24 Nisan 2022. <https://qolumnist.com/tr/2019/10/28/neo-selefler-nerede-hata-yaptilar/>
- Azzam, Macit. *Arap Dünyasında Selefilik ve Selefi Hareketler*. Ed. Beşir Mustafa Nafi, İzzuddin Abdulmevlâ, el-Hevvas Takıyye. çev. Nurullah Çakmaktaş. İstanbul: Yarı Yayınları, 2016.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark Beyne’l-Fırak*. thk. Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: Mektebetü’l-Asriyye, 1995.
- Baz, İbrahim. *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*. Ankara: Otto Yayınları, 2019.
- Bengin, Tunca. “Tip Fakültelerine Nasıl Sızdılar”. *Milliyet* (30 Ocak 2000). <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/tunca-bengin/tip-fakultelerine-nasil-sizdilar-5331773>
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. Sahîhu’l-Buhârî. Kâhire: el-Matbaatu’s-Selefiyye, 1400/1980.
- Bûtî, Ramazan. *Selefiyyetü Merhaletün Zamaniyyetün Mübârahetün Lâ Mezhebün İslâmî*. Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1990.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “11 Eylülle Derinleşen Ayrılık: Suûdî Selefiyye ve Cihâdî Selefiyye”. *Dini Araştırmalar* 7/20 (2004), 205-234.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvandan Cüheyman’a Suûdî Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Türkiye’de Radikal Dini-Siyasi Akımlar*. Demokrasi Platformu 2/8 (2006), 107-166. <https://demokrasiplatformu.com/dergi/article/view/59>
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Cumhuriyet*. “28 Şubat Nedir? 28 Şubat Sürecinde Ne Olmuştu?” (19 Ağustos 2021). <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/28-subat-nedir-28-subat-surecinde-ne-olmustu-1861827>
- Çalışkan, Emre. “ Hamas Hakkındaki Her Şey”. *t24-Bağımsız İnternet Gazetesi*. (23 Temmuz 2010). <https://t24.com.tr/haber/hamas-hakkinda-her-sey.86613?ysclid=I2cdu4j11I>,
- Çalışkan, Mustafa. *Türkiye’de Selefi Faaliyetler*. Çanakkale: Çanakkale 18 Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çelenk, Mehmet. Kalandarov, Ulukbek . "Tebliğ Cemaati Ve Kırgızistan’daki Faaliyetleri". *Tesam Akademi Dergisi* 6/1 (Ocak 2019), 249-281. <https://doi.org/10.30626/tesamakademi.529021>
- Davetulhaq. “Hakka Davet Forumu”. Erişim 17 Nisan 2022. HAKKA DAVET FORUMU (davetulhaq.com), www.davetulhaq.com/tr/forum/index.php
- Demir, Murat. *Tebliğ Cemaati: Türkiye Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Ebu Zerka. “Zerka Medresesi”. *Youtube*. Erişim 17 Nisan 2022. <https://www.youtube.com/c/ZerkaMedresesi>
<https://www.youtube.com/channel/UC7d1eNnB8zWSorJYAT7vBVQ/videos>
- Fida, Abdulmuizz. “Abdurrahman El Muhacir Kimdir, Kitabı Okunur mu?” *İslam-tr*. Erişim 24 Nisan 2022. <https://İslam-tr.org/konu/abdurrahman-el-muhacir-kimdir-kitabi-okunur-mu.52499/>
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İlcâmü’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm*. İstanbul: Mehabbe Matbaası, 1287.
- Gömbeyaz, Kadir. "Hâricîlerin Günümüzdeki Devamı İbâdîler mi, Selefler mi? Metodik Bir Tartışma". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2016), 77-98. <https://doi.org/10.18403/emakalat.06629>
- Görgün, Hilal. “Seyyid Kutub”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Guraba Yayıncılık*. “Hakkımızda”. Erişim 15 Nisan 2022. <https://www.guraba.com.tr/sayfa/hakkimizda>
- Gündoğdu, Cengiz. *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivasî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2000.
- Hak Yayınları*. “Ana sayfa”. *Facebook*. Erişim 24 Nisan 2022. <https://tr-tr.facebook.com/haqyayinlari>,
- Hak Yayınları*. “Gayemiz Gerçek Tevhid Akidesini İnsanlara Ulaştırmak - Hak Yayınları - 2022”. *Youtube*. 27 Mart 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=iSVsaRjvQmo>
- HAMAS, Harekat al-Muqawama al-İslamiya. “ Hamas’ın Tarifi - İslâmî Direniş Hareketi”. Erişim 22 Nisan 2022. <https://info.hamas.ps/gate/1/التعريف-بالحركة>

- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Mecmûu Fetevâ*. thk. Muhammed b. Kasım. Medine: Matba'atü Melik Fahd, 2004.
- İbn Teymiyye. *Sirât-ı Müstakîm*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- İpşirli, Mehmet. "Çivizâde Mehmed Muhyiddin Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- İslâmî Nida*. " Hamas'ın Ulusçuluğa Karşı Tutumu." Erişim 23 Nisan 2022. www.İslâminida.com/forum/index.php?topic=6655.0
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilğin Temel Esasları ve Sosyo-Politik Arka Planı-Tarihte ve Günümüzde Selefilik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik; İslâmî Köktencilüğün Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Koca, Ferhat. *İslâm Düşüncesinde Selefilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Koca, Ferhat. *İslâm Hukuk Tarihinde Selefi Söylem-Hanbelî Mezhebi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Köse, Hızır Murat. "Siyaset". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/294. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kubat, Mehmet. "Selefi Perspektifin Tarihselliği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/3 (2004), 235-251.
- Kubat, Mehmet. "Selefiye ile Neo-Selefilğin Kesişen ve Ayrışan Yönleri", *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (2017), 124-142.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap dünyası Yayınları, 2014.
- Kudsi, Ziyaeddin. "Ebu Basir et-Tartusi'nin iftiralarına Ziyaeddin el-Kudsi'nin Reddiyesi". *Davetulhaq*. Erişim 5 Kasım 2022. www.davetulhaq.com/tr/forum/index.php?topic=4228.0
- Kudsi, Ziyaeddin. *Allah'ın Şeriatı mı Şeytanın Şeriatı mı?* çev. H. İbrahim Can. İstanbul: Hak Yayınları, 2019.
- Kudsi, Ziyaeddin. *Cahiliyenin Hükümünü mü İstiyorlar?* çev. Mustafa Müftüoğlu. İstanbul: Hak Yayınları, 2019.
- Kudsi, Ziyaeddin. *Hâkimiyet Allah'ındır*. çev. Halil Müftüoğlu. İstanbul: Hak Yayınları, 2017
- Kudsi, Ziyaeddin. *İslâm'ın Bakışı Altında Hamas Hareketi*. çev. İsmail Kılıç. İstanbul: Hak Yayınları, ts.
- Kudsi, Ziyaeddin. *İşte Müslüman*. çev. Halil Müftüoğlu. İstanbul: Hak Yayınları, ts.
- Kudsi, Ziyaeddin. *İşte Tevhid*. çev. Abdullah Kavakçı. İstanbul: Hak Yayınları, 2019.
- Kudsi, Ziyaeddin. *Tağutu Reddetmek Tevhidin Gereğidir*. çev. İsmail Yıldırım. İstanbul: Hak Yayınları, 2019.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meal*. Çev. Hayreddin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kâfi Dönmez vd. Ankara: TDV Yayınları, 2014.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.
- Laoust, Henry. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1999.
- Lewis, Bernard. *İslâm'ın Krizi*. çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Literatür Yayıncılık, 2003.
- Milliyet*. "Kadın Düşkünün Bir Şeyh Daha" (20 Ocak 1997). <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/kadin-duskunu-bir-seyh-daha-5389062>
- Nurduhan, Süheyla. "Türkiye'de Seyyid Kutub ve Eserleri Üzerine Yapılan Lisansüstü Çalışmalar: (Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri)". *Kilitbahir-Çanakkale İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2022), 199-218.
- Polat, Abdulkadir. "Ana Sayfa". Erişim 17 Nisan 2022. www.abdulkadirpolat.com
- Polat, Abdülkadir. "Hak Yayınları ve Ziyaeddin el Kudsi Gerçekleri". *Youtube*. Yayın Tarihi 26 Kasım 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=WN1IrBAm4JQ>
- Tarihi bilgi*. "Siyaset Nedir?". Erişim 19 Nisan 2022. <https://tarihibilgi.org/siyaset-nedir/>
- Tevhid dersleri*. "Hakkımızda". Erişim 16 Nisan 2022. <https://tevhiddersleri.org/hakkimizda>
- Tevhida Davet*. "Ziyaeddin el-Kudsi Gerçekleri". Erişim 18 Nisan 2022. <http://darultawhid.com/tr/forum/index.php?topic=2666.0>
- Tevhida Davet*. Erişim 17 Nisan 2022. <http://darultawhid.com/tr/forum/index.php?PHPSESSID=isqf3fl0fe8mun1qmr8lhmic20&topic=2438.0>
- Türkel, Rifat. *Vehhabilik ve Arka Planı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Ünal, Mehmet Ali - Cengiz, Osman. *Osmanlı Selefiligi İddiası: Çivizâde ve Birgivi Üzerine Bir Tetkik-Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yenişafak*. "28 Şubat Gerçekleri: Tarihte Bir Kara Leke." (27 Şubat 2022). <https://www.yenisafak.com/foto-galeri/gundem/28-subatta-ne-oldu-28-subatta-neler-yasandi-iste-28-subat-gercekleri-2060495?page=1>

Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2010.
Yüksel, Emrullah. “Birgivi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Aralık / December | 2022/8/2

FÜTÜVVETE DAİR TELİFLERİN BİR SÜREĞİ OLARAK ALİ HEMEDÂNÎ'NİN RİSÂLE-İ FÜTÜVVETİYYE'SİNE DAİR BAZI MÜLAHAZALAR

Some Considerations About Seyyid Ali Hemedâni's Risâle-i Fütüvvetiyye Work as A Continuation of Copyrights Studies on Futuwwa

AHMET VURAL (Sorumlu Yazar)

Dr. Öğretim Üyesi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Tasavvuf Ana Bilim Dalı, Niğde, Türkiye
Assist. Prof., Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department
of Sufism, Niğde, Türkiye
ahmetvural@ohu.edu.tr
ORCID ID: 0000-0002-3378-496X

HİCRET KARADUMAN

Araştırma Görevlisi, Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Tasavvuf Ana Bilim Dalı, Niğde, Türkiye
Research Assistant, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Sufism, Niğde, Türkiye
hicret.durgun@gmail.com
ORCID ID: 0000-0003-0391-5444

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article
Geliş Tarihi | Received: 27.10.2022
Kabul Tarihi | Accepted: 15.12.2022
Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

Atıf | Cite as

Vural, Ahmet – Karaduman, Hicret. "Fütüvvete Dair Teliflerin Bir Süreği Olarak Ali Hemedâni'nin Risâle-i Fütüvvetiyye'sine Dair Bazı Mülahazalar". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 201-212. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.06>

Vural, Ahmet – Karaduman, Hicret. "Some Considerations About Seyyid Ali Hemedâni's Risâle-i Fütüvvetiyye Work as A Continuation of Copyrights Studies on Futuwwa". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 8/2 (December 2022), 201-212. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.06>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.
Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Fütüvvete Dair Teliflerin Bir Süreği Olarak Ali Hemedânî'nin Risâle-i Fütüvvetiyye'sine Dair Bazı Mülahazalar

Öz

Hemen her kültürde örneğini görebileceğimiz bir ahlâk ideali olarak fütüvvet tasavvufi bir kavram addedilmiştir. Sûfler, birbirinden farklı önceliklere sahip kesimlerin benimsediği çeşitli fütüvvet telakki ve yaşantılarından kendilerini ayırt etmek üzere fütüvveti tasavvufi içerikle harmanlamıştır. Bu kapsamda fütüvvet tanımlarının temelinde dini hükümlere ittiba ilkesi öncelenmiş, ayrıca cömertlik ve diğergâmlık başta olmak üzere toplumsal muâmelelerde başkasının hukukunu korumaya yönelik erdemler fütüvvetin özünü teşkil etmiştir. Fütüvvetin ayrılmaz bir parçası olarak melâmet ise kişinin benliğini sosyal ilişkiler ağında gizlemek suretiyle yaşayacağı dindarlığı yücelterek fütüvvet ahlâkının uygulanabilirliğini kolaylaştırmıştır. Bu doğrultuda sûfler fütüvvet hakkında çeşitli tanım ve açıklamalar yapmış, tasavvuf yazınının ortaya çıkmasıyla bu sözler ilk eserlerde de güzel ahlâk veya fütüvvet başlıkları altında serdedilmiştir. İlk örneğini Sülemî'de (ö. 412/1021) görebileceğimiz fütüvvet risâleleri sûfi şeyhlerin dini sınırlar çerçevesinde söz söylediği ve îsâr ahlâkını yansıtan rivâyetlerle oluşturulmuştur. Sülemî'nin risâlesi haricinde ilk dönem tasavvuf klasiklerinde fütüvvete yalnızca konu başlığı sadedinde değinildiği görülür. Bu eserler fütüvveti daha ziyade ahlâkî düzlemde kâmil bir dindarlığın nişanesi olarak takdim etmiştir. Bununla birlikte hicrî altıncı ve yedinci asırda fütüvvetin kurumsal bir yapıya büründüğü, daha ilerleyen süreçte ahîlik adı altında iktisâdî bir yapılanmaya kavuştuğu ve bundan sonra tasavvuf çatısı altında münferit bir teşkilat olarak varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Teşkilatın toplum tabanında yaygınlaştığı bu dönemde fütüvvet hakkında içeriği nizamnâme formunda oluşturulan müstakil eserler kaleme alınmıştır. Bu risâleleri incelediğimizde fütüvvetin artık teşkilat düzeyinde temsil edildiğini ve ahlâkî boyutunun yanı sıra kendine mahsus birtakım şekilsel kural ve kaidelerinin de oluştuğunu müşahede ederiz. Şalvar veya kemer kuşanmak, fütüvvet ehlinin erkek, akli başında ve bulûğ çağına ermiş olması gibi şartlar bunlar arasında sayılabilir. Ayrıca yine fütüvvet mensuplarının birbiriyle veya pîrleriyle ilişkisine dair de bazı prensipler vazedilmiştir. Diğer taraftan Hz. Ali'nin fütüvvette önderliği bu döneme ait fütüvvetnâmelerin temel özelliklerinden biri olarak tebellür etmektedir. Sühreverdî ve İbnü'l-Mî'mâr'ın eserleri başta olmak üzere çok sayıda fütüvvetnâme örneğiyle karşılaşırız ki bunlardan biri de Kübrevî şeyhlerinden Seyyid Ali Hemedânî'nin fütüvvet risâlesidir. Hayatını Hindistan coğrafyasında idame ettiren Hemedânî'nin İslâm'ın bu bölgedeki intişarında önemli bir rol oynayan Hemedânî tasavvufi terbiyesini Kübreviyye şeyhi Alâüddeve-i Simnânî'nin halifeleri Mahmûd-ı Mezdekânî ve Takıyyüddin Ali Dostî'den almıştır. Tâhirü'l-Mevlevî tarafından Türkçe'ye tercüme edilen risâlesi fütüvvetin tasavvufi yönünü ortaya koyması, ahîlik ve fütüvvet ilişkisini takip edebileceğimiz tasvirlerde bulunması, ilk dönem sûflerinin fütüvvet anlayışını devam ettirmesi ve fütüvvetin dini sınırlarını çizmeye çalışması bakımından kendinden önceki fütüvvetnâmelerin bir uzantısı sayılabilir. Bu çalışmada Sülemî ve Sühreverdî gibi temel birkaç isim üzerinden kaleme alınan fütüvvetnâmelerin öne çıkan özellikleri incelenecek, ikinci başlıkta Hemedânî'nin bu geleneğin bir uzantısı sayabileceğimiz *Risâle-i Fütüvvetiyye'si* belirgin bazı noktalar üzerinden müzakere edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Fütüvvet, Seyyid Ali Hemedânî, Sülemî, İhvân.

Some Considerations About Seyyid Ali Hemedânî's Risâle-i Fütüvvetiyye Work as A Continuation of Copyrights Studies on Futuwwa

Abstract

Futuwwa is considered a mystical concept as a moral ideal that we can see in almost every culture. Şūfis blended futuwwa with mystical content in order to distinguish themselves from various futuwwa conceptions and experiences adopted by segments with different priorities. In this context, the principle of adherence to religious provisions was prioritized on the basis of the definitions of futuwwa, and the virtues aimed at protecting the law of others in social practices, especially generosity and altruism, constituted the essence of futuwwa. Melâmet, as an integral part of futuwwa, facilitated the applicability of futuwwa morality by glorifying the piety that one would live by hiding one's self in the network of social relations. In this direction, the şūfis made various definitions and explanations about futuwwa, and with the emergence of şūfi literature, these words were also revealed in the first works under the titles of good morals or futuwwa. The futuwwa treatises, the first example of which we can see in Sülemî, are composed of narrations that şūfi sheikhs spoke about within religious boundaries and that reflect the morality of îsâr. Apart from Sülemî's treatise, it is seen that futuwwa is only mentioned in the title of the subject in the first period şūfi classics. These works presented futuwwa as a sign of a perfect piety on the moral plane. However, it is seen that futuwwa took on an institutional structure in the sixth and seventh centuries of the hijra, later on gained an economic structure

under the name of Ahi-order and continued its existence as an individual organization under the roof of Şūfism. In this period, when the organization became widespread in the community, detached works were written about futuwwa, the content of which was created in the form of a regulation. When we examine these treatises, we see that the futuwwa is now represented at the organizational level and that in addition to its moral dimension, some formal rules and rules of its own are formed. Conditions such as wearing a shalwar or belt, being male, sane, and reaching puberty can be counted among these. In addition, some principles were also laid down regarding the relationship of the members of the futuwwa with each other or with their pirs. On the other hand, St. Ali's leadership in futuwwa manifests itself as one of the main features of the futuwwatnâmes of this period. We come across many examples of futuwwatnâmes, especially the works of Suhrawardî and Ibn al-Mi'mâr, one of them being the futuwwa treatise of Seyyid Ali Hemedâni, one of the Kubravî sheikhs. Hemedâni, who continued his life in the geography of India, played an important role in the rise of Islam in this region, and he received his mystical education from Maḥmūd Mezdekâni and Takıyyüddîn Ali Dostî, the caliphs of the Kubraviyya sheikh Alaüddeve Simnâni. The treatise translated into Turkish by Tâhir al-Mawlawî can be considered as an extension of the previous futuwwa in terms of revealing the mystical aspect of futuwwa, making descriptions that we can follow the relationship between ahi-order and futuwwa, continuing the understanding of futuwwa of the early şūfis, and trying to draw the religious boundaries of futuwwa. In this study, the prominent features of the futuwwatnâmes written by some basic names such as Sulemi and Suhrawardî will be examined, and in the second title, Hemedâni's Risâle-i Fütüvvetiyye, which we can consider as an extension of this tradition, will be discussed over points.

Keywords: Şūfism, Futuwwa, Seyyid Ali Hemedâni, Sulemi, İkhvân.

Giriş: Fütüvvete Genel Bir Bakış

Günümüze değin pek çok çalışmaya konu olan fütüvvet en genel anlamıyla ahlâklı bir insan idealini resmeder. Bu anlamda fütüvvetin izini İslam öncesine kadar sürebilir ve hemen her kültürde farklı isimler altında karşılığını bulabiliriz. Modern çalışmalarda daha ziyade tasavvufla bağlantılı ele alındığından dolayı fütüvvetin Müslümanlık hâricindeki varlığı nispeten gölgede kalmış ve bu durum esasen tasavvufi fütüvvetin de tüm gerçekliğiyle anlaşılmasına engel olmuştur. Aynı sebeple bugün fütüvvete dair algılarımızın büyük çoğunluğu birtakım ezberlerden öteye geçmemektedir. Hâlbuki tasavvufun fütüvveti sahiplenmesi, başka bir deyişle fütüvvetin tasavvufi bir mahiyet kazanarak tarihi seyrine devam etmesi söz konusu arka planın doğal bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bunun ötesinde ahlik bünyesinde ve kimi zaman devlet erkânının himayesinde kurumsal mahiyet kazandığı süreç, tarihi seyrinde fütüvvetin uğradığı dönüşümün bir diğer örneğidir. Dolayısıyla bu hususta yapılacak yeni çalışmalarda fütüvvetin bütün formlarıyla birlikte bir bütün olarak ele alınması ve bilhassa tasavvufi fütüvvetin bu alandaki konumunun iyi belirlenmesi mevzunun daha yenilikçi bir bakışla ele alınabilmesi adına elzemdir.

Bir insanda bulunması gereken ve daha ziyade toplumsal ilişkilerde tezahür eden erdemler fütüvvet kavramıyla ifade edilebilir. Tasavvufta fütüvvet daha ziyade melâmetle birlikte anlamını bulmuştur. Melâmet dini hayatın bireysel ve deruni bir tecrübe olarak yaşanmasını öngörürken fütüvvet bu hususun toplumsal hayat bünyesinde uygulanabilirliğini kolaylaştırmıştır.¹ Melâmet ve fütüvvet ikilisi netice olarak takvalı bir dini yaşantının mutlak anlamda toplumdan soyutlanmayı gerektirmediği, bilakis imani tezahürlerin ahlâk ve insani ilişkiler temelinde kendini göstereceği bir anlayışı ortaya koymuştur. İlk dönem sûfleri tarafından ahlâklı bir dini yaşantıyı tazammun eden fütüvvet anlayışının iktisâdî hayata sirayet etmesi konunun bir başka yönüdür. Yukarıda değinildiği gibi fütüvvet ahlâkî hasletlerin toplumsal hayat içerisinde ifade bulmasını öngörmektedir. Sosyal ilişkiler ağının en canlı şekilde işlediği ticari hayat bu gayenin tahakkukunda en elverişli alanı teşkil etmiştir. Erken dönemde fütüvvet ehlinin büyük ölçüde bir meslekle iştiğal ettiği bilinmekle birlikte fütüvvet ve ticari hayat arasındaki bağın tam olarak hangi

¹ Melâmet-fütüvvet ilişkisine dair muhtasar bir değerlendirme için bk. Ahmet T. Karamustafa, *Tasavvufun Oluşumu* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 63.

süreçten sonra başladığının tespiti zordur. Ancak bilhassa ahîlikle bütünleştiği dönemde fütüvvetin tamamen iktisâdî bir boyut kazandığı rahatlıkla söylenebilir.²

Daha ziyade Nişabur tasavvufunda rengini belli eden fütüvvete dair çeşitli tanım ve tariflerden bahsedilebilir. Doğru sözlü olmak, yardımseverlik, nefsin esaretinden özgürleşmek, dost-düşman herkese bağışlayıcı olmak, kötü ve kaba sözlerden kaçınmak, kendisi için ne istiyorsa başkasına da onu istemek, kendini beğenmişlik ve kibirden sakınmak, insanlardan şikâyet etmeyi bırakmak, bir başkasının menfaati uğruna kendini tehlikeye atabilmek, ayıpları örtmek, başkalarını yalnızca hayırla anmak, heva ve hevesini kırmak, Allah'a itaat etmek ve dini hükümleri yerine getirmek ve benzeri hasletlerin tümü fütüvvet kapsamında değerlendirilmiştir.³ Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) "insaf edip insaf beklememek" (muhatabına anlayışlı davranıp kendisine yönelik aynı anlayışlı muamelenin gerekmediğini düşünmek) şeklindeki fütüvvet tanımı bu tanımların ilk örneklerinden kabul edilebilir.⁴ Yine başka insanların fayda ve mutluluğunu kendi beklenti ve hazlarına öncelemek fütüvvet tanımlarında karşımıza çıkan baskın bir unsurdur. Çeşitli rivâyetlerde, yaşadığı sağlık probleminden dolayı muhataplarının mahcup olmaması için kör veya sağır taklidi yapan kimselerden sitayişle bahsedilerek "fütüvvet erbâbını bile geçtiği" söylenmiştir.⁵ Başkası için can feda etmek ise fütüvvetin nihai mertebesidir ki Hz. İsmail'in, bu mânâda fütüvvette oğlunu kurban etmekten çekinmeyen Hz. İbrahim'den üstün olduğu dile getirilmiştir.⁶ Fütüvvet tanımlarında göze çarpan ve fütüvvetin bel kemiğini oluşturan unsur ise söz konusu ahlâkın müminler arası kardeşlik hukukuyla bağlantılı olmasıdır. Esasen fütüvvet gruplarının teşkilât bünyesindeki münâsebetlerine işaretlerle bu hususun ilk dönemlerden itibaren fütüvvet anlayışında merkezi bir konuma yerleştirildiğini söyleyebiliriz. Tasavvufi renge büründüğü süreçten sonra bu kez müminlerin kardeş olduğu inancına binaen fütüvvet ehli birbirini ihvân/kardeş addetmiş ve aralarında dini temellere dayanan bir kardeşlik hukuku tesis edilmiştir. Bu meyanda Sülemî, fütüvveti ihvâna yönelik erdemlerle açıklayan pek çok sûfî sözü nakletmiştir.⁷

² Fütüvvetin esnaf teşkilâtı arasında benimsenmesine dair bazı değerlendirmeler için bk. Mohammad Riaz, *Mir Sayyid Ali Hamadani* (İslamabad: Iran-Pakistan Institute of Persian Studies, 1991), 319-321. Abdülhüseyn-i Zerrînkûb fütüvvetin esnaf tabakası arasında hızlıca yayılmasını, bu grubun daha ziyâde esnaflıkla iştigal eden mevâlîden oluşmasıyla izah eder. Ona göre Abbasi idaresine muhalif duran mevâlî kendi ahlâkî anlayışının temsilcisi olarak fütüvvet çatısı altına girmeyi tercih etmiştir. Bk. Abdül-Hüseyn Zerrînkûb, *Cüstücü der Tasavvuf-i İran* (Tahran: Müesses-e İntişârât-i Emîr Kebîr, 1379hş.), 347. İlgili kısmın tercümesi için bk. Mürsel Öztürk, *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan* (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 61-62.

³ Fütüvvetin gereklerine dair daha detaylı bir liste için bk. Riaz, *Mir Sayyid Ali Hamadani*, 280-281.

⁴ Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Enes eş-Şerfâvî (Beirut: Dâru'l-Minhâc, 2017), 507.

⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 509. Nitekim Horasanlı sûflerden fütüvvetiyle maruf Hâtim b. Unvân'ın "el-Esam" lakabını alması bu hassasiyetle ilişkilendirilir. Bk. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 136.

⁶ Ebû Hafs Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî, "Risâletü'l-fütüvve", *Resâil-i Civânmerdân*, thk. Murteza Sarraf (Tahran: Kismet-i İrânşînâsî, 1352), 99. Risâlenin bazı kısımlarının kısmi tercümesi için şu çalışmaya müracaat edilebilir: bk. Güray Kırpık, "Sühreverdî'nin Dilinden Fütüvvet ve Ahîlik", *Ahîlik Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ali Çavuşoğlu (Kayseri: Kayseri Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği, 2011), 397-401.

⁷ Sülemî'nin fütüvvet risâlesinde ihvân vurgusuna dair bazı örnekler hakkında bk. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *el-Fütüvve*, thk. İhsan Sâmîrî-Muhammed Kadehât (Dâru'r-Râzî, ts.), 11, 22, 31, 40, 53, 59, 74. Fütüvvetin zaman içerisinde ihvân ile aynı kökten türeyen ahîlik çerçevesinde farklı bir oluşuma evrildiği bilinmektedir. Bu süreci kesin sınırlarla tarihlendirmek güç olmakla birlikte İbn Battûta tanıklığında ahîlik mefhumunun Türklerin yaşadığı bölgelerde daha yaygın olduğunu tahmin edebiliriz. İbn Battûta seyahatnâmesinde ahîliğin fütüvvetle eş anlamlı kullanılması hakkındaki izlenimlerini aktarmaktadır. Ayrıca yanlarında misafir olduğu fütüvvet ehlinin "fityân" lakabıyla isimlendirildiğini ve reislerine de ahî dendiğini, ayrıca bu kimselerin bir meslek sahibi olduğuna işaret eder. Bk. İbn Battûta, *Rihletü İbn Battûta*, thk. Muhammed Abdulmun'im el-Aryân (Beirut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1987), 292-293. Ahî kelimesinin kavramsal teşekkülünün tarihlendirilmesi ve aynı zamanda fütüvvet bünyesinde müstakil bir oluşum hâline gelme süreci –bugüne kadar fütüvvet ve ahîlik hakkında yapılmış onca çalışmaya rağmen– hâlen müphem kalmış bir araştırma konusudur. Kelimenin kökenine dair muhtasar bir açıklama için ayrıca bk. Mustafa Özsaray, "Ahîliğin Nitelikleri ve Fütüvvet Anlayışıyla İlgisi", *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2020), 162-163. Ahîlik hakkında detaylı bilgi için şu çalışmaya bakılabilir: Ebûbekir Aytekin, *Tarihten Günümüze Fütüvvet ve Ahîlik* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2017).

Öte yandan aynı ölçüde ehemmiyet arz eden başka bir nokta fütüvvetin dini emirle riayet ekseninde izah edilmesidir ki bu durum kelimenin Kur'ân'da olumlu çağrışımlarla kullanılmasıyla yakından ilişkilidir.⁸ Ayrıca fütüvvetin toplumda farklı dini anlayışlara sahip kesimlerce benimsenen bir temayül oluşu sûflerinin dini sınırlara bilhassa dikkat çekmesinin sebeplerinden biridir. Şöyle ki hemen her dönemde İslam şehirlerinde ayyârlar, gönüllü mücâhid ve murabıtlar, âzâdegân ve benzeri topluluklar tamamen dini bir amaç gütmemekle birlikte kendilerine mahsus bir ahlâk ideali taşımış ve bunu en temelde fütüvvete dayandırmıştır.⁹ Sûflerse fütüvvet ahlâkının ancak dini bir temelde anlamını bulabileceğini savunarak fütüvveti dini bir kisveye büründürmüş, böylece tasavvufi fütüvveti diğer grupların gayr-ı İslami teamül ve geleneklerinden ayırtmıştır. Bu hassasiyet tasavvuf yazınının ortaya çıktığı süreçte de etkili olmuştur. Tasavvuf klasiklerinin güzel ahlâk bahisleri sûflerinin fütüvvet anlayışını ortaya koyan örnekler ihtiva etmekle birlikte fütüvvetin müstakil olarak ele alındığı eserler de telif edilmiştir. Tasavvufun ilmî teşekkülüyle paralel seyreden bu süreçte fütüvvetin de dini sınırlar dâhilinde bir tasavvufi tavır olarak ortaya konduğunu söyleyebiliriz. Konunun diğer veçhesi fütüvvetin, tasavvuf çatısı altında addedilmekle birlikte giderek nispeten bağımsız ve münferit bir yapıya bürünmesidir. Teşkilât hüviyetine büründüğü bu zaman zarfında müntesiplerin uyması gereken düzen ve kaidelerin tespiti gerekli hâle gelmiş ve fütüvvetnâme adıyla müstakil metinler kaleme alınmıştır.¹⁰ İlk örneklerinde daha ziyade soyut bir fütüvvet telakkisi göze çarparken hicrî altıncı asırdan sonra bu ideal tablonun yanı sıra fütüvvete dair şartların daha somut ve şekilsel bir yapı arz etmesi dikkat çekmektedir.

1. Fütüvvete Dair Eserler ve Risale-i Fütüvvetiyye'nin Bunlar Arasındaki Yeri

Bilebildiğimiz kadarıyla tasavvufi fütüvvete dair en eski kaynak ilk sûfî müelliflerden Muhammed b. Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *el-Fütüvve*'sidir.¹¹ Sülemî bu risâlede fütüvveti tasavvufla eş anlamlı kullanmış, âyet, hadis ve sûflerinin sözlerinden iktibaslarla kapsamlı bir fütüvvet anlayışı oluşturmaya çalışmıştır. Ayrıca fütüvvet ahlâkını Hz. Adem'den başlamak suretiyle Hz. Peygamber'e kadar gönderilen peygamberlerin sahip olduğu faziletlerle özdeşleştirmesi fütüvvetin kaynağını dini bir menşe'e irca etmesi bakımından önemlidir.¹² Bunun yanı sıra risâledeki sünnete bağlılık vurgusu Sülemî'nin, sûfleri benzer bir fütüvvet anlayışını paylaşan diğer gruplardan soyutlama amacı taşıdığını izhar eder. Risâlenin sonunda fütüvvetin dini hükümlere riayet ve sünnete bağlılık anlamına geldiğini söyleyerek açıkça ortaya koymuştur.¹³ Risâlenin aidiyeti şüpheli olmakla birlikte Sülemî'den sonraki süreçte Hâce Abdullah el-Herevî'ye de (ö. 481/1089) bir fütüvvetnâme nispet edilmektedir.¹⁴ Herevî *Menâzil*'de seyr u

⁸ Bu durumun fütüvvetin kavramlaşma sürecini olumlu yönde etkilemesine yönelik bir değerlendirme için bk. Hatice Çubukcu, "Nişâbur Ekolüne Mensup Hanım Sûfilerde Görülen Fütüvvet ve Melâmet Anlayışı", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9 (2017), 99.

⁹ İsmail Pırlanta, *Ortaçağ İslam Dünyasında Şehir Eşkıyaları: Ayyarlar* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 59-76; Claude Cahen, "Ayyâr", *Encyclopaedia Iranica* (Erişim 23 Ağustos 2021). Ayrıca bk. Muhammed Receb Neccâr, *Hikâyâtü's-şüttâr ve'l-ayyârîn fi't-türâsi'l-Arabî* (Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfeti ve'l-fünûni ve'l-âdâb, 1981).

¹⁰ Ahmet Yaşar Ocak fütüvvete dair eserleri ilk dönem sûfî fütüvvetnâmeleri, teşkilâtlanma süreci fütüvvetnâmeleri ve ahî loncalarına ait fütüvvetnâmeler olmak üzere üç bölümde inceler. Bk. Ahmet Yaşar Ocak, "Fütüvvetname", *Ahîlik Ansiklopedisi* (Ankara: Ticaret Bakanlığı Yayınları, 2020), 1/422-423. Abdülbaki Gölpinarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet* (İstanbul: İstanbul Ticaret Odası Yayınları, 2011), 21-31.

¹¹ Sülemî, *el-Fütüvve*. Risâlenin Süleyman Ateş tarafından yapılan tahkik ve tercümesi için bk. Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Tasavvufta Fütüvvet*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977).

¹² Sülemî, *el-Fütüvve*, 3-4.

¹³ Sülemî, *el-Fütüvve*, 97.

¹⁴ Herhangi bir gerekçe belirtilmemekle birlikte risâlenin Herevî'ye aidiyetinin kesin olmayabileceğine yönelik bir soru işareti için bk. Nedim Tan, *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 122. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya Bölümü 2049 no.lu bir mecmua kapsamında yer alan çeşitli fütüvvet metinlerinden biri de Herevî'den alıntılanmıştır. Sezai Küçük müstakil bir risâle olduğu zannıyla metni tercüme etmiş, ancak muhtemelen Herevî'ye ait olan kısımdan sonra farklı bir risâle ile karıştığını fark etmemiştir. Zira yazmada Herevî'den alıntılanan kısmı esasen 149a varağıyla sınırlıdır ki bu da *Menâzil*'in fütüvvet bölümünden (bk. Ebû İsmail Hâce Abdullah b.

sülûk makâmlarından biri olarak fütüvveti de üç aşamada ele almıştır. İlk mertebe kişinin başkalarıyla çekişmeyi terk etmesi, kendisine yapılan hata ve eziyetleri affedici olabilmesidir. İkincisi kendisinden uzaklaşana yakınlaşması, kötü davranana ikramda bulunması ve maruz kaldığı kötü davranışlara yönelik içten gelen bir müsamahayla karşılık verebilmesidir. Son mertebe ise manevî yolculuğunda delil peşinde koşmaması, Allah'a kulluğuna karşı bir ödül beklememesi ve müşâhedeinde herhangi başka bir suretle meşgul olmamasıdır.¹⁵ Bu bahiste Herevî'nin fütüvvet anlayışını temelde îsâr mefhumuyla birlikte değerlendirdiği göze çarpar. Dolayısıyla esasen burada resmedilen fütüvvet Sülemî çizgisinin bir devamı sayılabilir. Herevî'yi özel kılan husus –şimdilik bilebildiğimiz kadarıyla- fütüvveti tasavvufi bir makâm olarak tespit etmesidir. Nitekim sonraki yüzyıllarda bu durum sûfler arasında genel bir kabul görmüştür.

Fütüvvetin giderek kurumsal bir yapıya büründüğü yedinci asra geldiğimizde fütüvvet usulü çerçevesinde kümelenen nispeten teşkilat hüviyetinde ve ismen farklılaşan çeşitli fütüvvet grupları oluştuğu, fütüvvete dair yazılanlarınsa artık bir nizamnâme formuna ulaştığı söylenebilir. Bu süreçte Halife Nâsır'ın müdahalesi fütüvvetin devlet himayesinde bir kuruma dönüşmesini sağlayan önemli bir etken olmuştur.¹⁶ Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) kaleme aldığı fütüvvetnâme, fütüvvete dair ilk kapsamlı nizamnâme hükmünde kabul edilebilir.¹⁷ Sühreverdî bu risâlede fütüvvetin tasavvuf ana çatısı altındaki cüzlerden biri olduğunu ifade etmiştir. Yine fütüvvetin altısı zâhirî altısı bâtinî olmak üzere on iki esas üzerine bina edildiğini zikretmiştir. Bu kayıta geçen şalvar ve bel bağlamak gibi ifadeler fütüvvet erbabına ait somut bazı alâmet-i fârikaların tedavülde olduğuna işaret etmektedir. Risâlenin içeriğinden öğreneceğimiz bir diğer husus ise fütüvvetin iktisâdî hayatla ilgisini kuracak bir argüman olarak Hz. Adem'in her bir evlâdına dünyevi bir meslek öğretmesi ve onunla meşgul olmayı öğütlemesidir. Hz. Şît ise kendini Allah'a adamayı tercih ettiği için bunlar arasında ayrıcalıklı bir konumdadır. Sühreverdî'ye göre Hz. Şît zâhiren terzilikle meşgul olsa da bâtinî anlamda yalnızca ibadet ve taat ile meşguldür.¹⁸ Bu kayıt dini davranış ve hissiyatın toplumsal ve ticari hayat içerisinde “görünmeyen” ve alelâde bir dindarlık teklifini tazammun eden fütüvvet düşüncesiyle birebir örtüşmektedir. Ayrıca doğrudan ahî lafzının kullanılması fütüvvetin bu dönemde belli gruplar tarafından izlenen hususî ve sistemli bir yol hâline geldiğine işaret etmektedir.

Sühreverdî ile aynı dönemde yaşayan İbnü'l-Mî'mâr el-Bağdâdî (ö. 642/1244) fütüvvetnâme sahibi bir başka müelliftir. Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamakla birlikte Hanbeli fıkıh fakihî ve muhaddis

Muhammed el-Herevî, *Menâzilü's-sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak)*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 104-105.) ibarettir. Küçük'ün öne sürdüğü gibi risâlenin 149a-154b aralığında bulunduğu doğru bir tespit değildir. Dolayısıyla Herevî'nin fütüvvet hakkında müstakil bir eser telif ettiği hususu tartışmalı kalmaya devam etmektedir. Söz konusu yazma için bk. Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Kitâbü'l-fütüvve* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Ayasofya 2049), 149a-154b. Küçük'ün tercüme ettiği kısım için bk. Sezai Küçük, “Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: ‘Kitâbu'l-fütüvvet’”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2000), 137-166.

¹⁵ Herevî, *Menâzilü's-sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak)*, 104-105.

¹⁶ Halife Nâsır'ın, zayıflamaya başlayan Abbâsî hilafetini canlandırmak amacıyla gerçekleştirdiği faaliyetlerden biri, toplumda belli bir popülerliğe sahip muhtelif fütüvvet gruplarını merkezi otoriteye bağlama girişimidir. Birkaç sempozyum bildirisi ve az sayıda makale dışında Halife Nâsır'ın fütüvvetle olan alâkası ile bunun doğurduğu neticeler üzerine kapsamlı bir çalışma hâlen mevcut değildir. Bilhassa Şihâbüddin es-Sühreverdî özelinde tasavvufun bu süreçteki yeri ve önemi, nitelikli ve mukayeseli araştırmalara ihtiyaç duyan bir alan olarak araştırmacıların ilgisini beklemektedir. Söz konusu döneme dair bazı notlar için bk. Zerrînkûb, *Cüstucü der Tasavvuf-i İrân*, 350-351; İsmail Pırlanta, “Bir Fütüvvet Buyruğunda Halife Nâsır Dönemi Fütüvvet Anlayışı”, *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ahmet Gökbel - Ahmet Doğan (Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, 2018), 359-371; Adem Çatak - Ahmet Vural, “Halife Nâsır li-Dinillah ve Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî İkilişinin Fütüvvet Teşkilatının Gelişimindeki Rolü”, *III. Uluslararası Ahilik Sempozyumu Bildiriler Kitabı* (Kırşehir, 2018), 1-12; Ali Bolat, “Bir Kavram ve Teşkilat Olarak Fütüvvet”, *Hz. Peygamber ve Fütüvvet* (İstanbul: Nefes Yayınları, 2019), 21-24; Claude Cahen, “Futuwwa”, *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1991), 964.

¹⁷ Sühreverdî, “Risâletü'l-fütüvve”. Ayrıca bu risâlenin devamında yine Sühreverdî'ye ait olduğu öne sürülen başka bir fütüvvet risâlesi daha neşredilmiştir. Bk. Sühreverdî, “Risâletü'l-fütüvve”, 104-166.

¹⁸ Sühreverdî, “Risâletü'l-fütüvve”, 91.

kimliğiyle tanınmaktadır.¹⁹ İbnü'l-Mi'mâr'ın *Kitabü'l-fütüvve*'si fütüvvetin tanımları ve İslami dayanakları, fütüvvet teşkilatına mensubiyet şartları, fütüvvet ehlinin benimsemesi veya terk etmesi gereken davranışlar, kişiyi fütüvvetten ihraç eden hususlar, fütüvvet ehlinin kendi aralarında kullandığı istilâhlar ile fütüvvete dair anlatılagelen meşhur hikâyeleri ihtiva etmektedir. İbnü'l-Mi'mâr burada fütüvvetin ön şartları sadedinde ahlâkî unsurların yanı sıra akıllı, bulûğ çağına ermiş ve erkek olmak gibi maddeleri de sayar.²⁰ Bunlar fütüvvetin bireysel veya toplumsal ölçüde yüceltilen faziletler bütünü olarak algılanmasının yanında artık daha somut tezahürlere sahip bir mahiyete büründüğünü açıkça ortaya koyar. Yine aynı yargıyı destekleyen başka bir husus Hemedânî'nin, fütüvvet ehlinin bu dönemde seleften tevarüs edilen fütüvvet anlayışını devam ettirmediği ve kendi aralarında bazı ihtilaflar sebebiyle Rehâsiyye, Şahîniyye, Halîliyye, Mevlidiyye, Nebeviyye gibi farklı gruplara ayrıldığını beyan etmesidir.²¹ Hemedânî Halife Nâsır'ın bir fütüvvet reisi seçtiği ve fütüvvette yaşanan söz konusu çatışmaların önüne geçmeye çalıştığını beyan eder. Dolayısıyla Sühreverdî'nin risâlelerinin yanı sıra İbnü'l-Mi'mâr da bu dönemde fütüvvet gruplarının siyasi otorite ile denetim altına alınması gereğini haklılaştıran veriler temin eder.

Fütüvvet kurallarından bahseden sûfî müelliflerden biri de Hindistan bölgesinde İslam'ın yayılmasını sağlayan Kübreviyye şeyhlerinden Seyyid Ali el-Hemedânî'dir (ö. 786/1385).²² Emîr-i Kebîr olarak anılan Hemedânî tasavvufi terbiyesini Kübreviyye şeyhi Alâüddevl-e Simnânî'nin (ö. 736/1336) halifeleri Mahmûd-ı Mezdekânî (ö. 736/1335) ve Takıyyüddin Ali Dostî'den (ö. 734/1334) almıştır.²³ Yirmi yıl boyunca pek çok bölgeye seyahat eden Hemedânî'nin Keşmir'de kaldığı sırada yöre halkının İslam'a girmesinde büyük bir hizmet gördüğü aktarılır.²⁴ Fütüvvet hakkında kaleme aldığı risâlesi Hemedânî üzerine yapılan bir çalışmada neşredilmiş, eser aynı zamanda Tâhirü'l-Mevlevî (ö. 1877/1951) tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.²⁵ Oldukça muhtasar bir fütüvvet çerçevesi çizen Hemedânî hâtîme kısmında bu risâlesini müridlerinden Hâce b. Tûtî Ali Şâh-ı Hottelânî'ye (ö. 826/1422) verdiği ahîlik icazeti dolayısıyla kaleme aldığını beyan eder. Burada aynı zamanda fütüvvet erkânını öğrendiği ve halifesi olduğu şeyhin Ebu'l-Meyâmin Necmeddin el-Ezkânî (ö. 777/1375) olduğunu ve Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Peygamber'e uzanan tarikat silsilesini de belirtir.²⁶

Hemedânî risâlesine "son zamanlarda ahîlik mefhumunun yanlış anlaşıldığı ve bu sıfatın gereklerinin yerine getirilmediğine" dair bir serzenişle başlar. Bu kayıt doğrultusunda ahîlik ahlâkı kapsamında fütüvvet iddia eden bazı kesimlerin fütüvveti yanlış yorumladığı ya da suistimal ettiğini düşünebiliriz. Dolayısıyla Hemedânî'nin yaşadığı sekizinci asırda hâlen fütüvvetin dini sınırlarının tespitine yönelik benzer bir çabaya ihtiyaç duyulduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Neticede Hemedânî fütüvvet hakkında bir risâle kaleme alarak Sühreverdî veya İbnü'l-Mi'mâr gibi seleflerinin devam ettirdiği tasavvufi geleneğe bir halka daha eklemiştir.

¹⁹ Hayreddin b. Mahmud Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 6/55.

²⁰ Ebû Abdullah Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Mi'mâr, *Kitâbü'l-fütüvve*, thk. Mustafa Cevâd vd. (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1960), 163-170.

²¹ İbnü'l-Mi'mâr, *Kitâbü'l-fütüvve*, 146-147.

²² Hayatı, eserleri ve tasavvufi kişiliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdülrakip Arslan, *Emîr-i Kebîr Seyyid Ali Hemedânî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017); Riaz, *Mir Sayyid Ali Hamadani*, 2/3-76; Tahsin Yazıcı, "Hemedânî, Emîr-i Kebîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998). Arapça ve Farsça kaleme aldığı eserleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Riaz, *Mir Sayyid Ali Hamadani*, 2/91-225.

²³ Seyyid Ali Hemedânî'nin sohbetinde bulunduğu şeyhler hakkında bk. Arslan, *Emîr-i Kebîr Seyyid Ali Hemedânî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, 33-37; Riaz, *Mir Sayyid Ali Hamadani*, 25-26.

²⁴ Riaz, *Mir Sayyid Ali Hamadani*, 38-50; Ethem Cebecioğlu, "Seyyid Ali Hemedânî'nin Keşmir'de İslâm'ı Yayma Faaliyetleri ve Siyasi Düşünceleri", *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf, Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: Seha Neşriyat, 1991), 101-132.

²⁵ Seyyid Ali b. Şihâbüddin Hemedânî, *Kardeşlik Risâlesi*, ed. Hilmi Beyca, çev. Tâhirü'l-Mevlevî (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020).

²⁶ Riaz, *Mir Sayyid Ali Hamadani*, 365.

2. Risâle-i Fütüvvetiyye'nin İçeriği

Hemedânî ahî kelimesini üç aşamada inceleyerek ilkinin kelimenin sözlük anlamından hareketle kan kardeşliğini ifade ettiğini, ikinci aşamanın seçkin bazı kimseler ile ulemânın ilmî müktesebâtı gereği herkesi din kardeşi olarak görmesi olduğunu dile getirir. Üçüncü aşama ise tahkik ehlinin bir makâmı olarak yalnızca tasavvufi yolculukta belli bir seviyeye ulaşan kimseler için geçerlidir. Tasavvufi kavramların üçlü tasnifi âdetine uygun bir şekilde Hemedânî'nin, kelimenin ıstılâhî anlamını tespiti gösteriyor ki ahîlik ya da fütüvvet diğer bütün çağrışım ve anlam katmanlarından soyutlanmış ve seyr u sülûkün nihai mertebesinde edinilmesi gereken bir ahlâk sistemi olarak vaz edilmiştir. İlk örneğini Herevî'de gördüğümüz bu durumu Hemedânî şu ifadelerle teyit etmiştir: "Ahî lafzı sâlikin katettiği makâmlardan biri olan fütüvvete erişen kimselere verilir. Fütüvvet sâliklerin makamlarından biri, fakr ve velâyetin bir cüz'üdür. ... Fütüvvet fakr makamlarından biri olmakla birlikte esasen bütün makâmın gayesidir ve bütün makâmın fütüvvet üzerine bina edilmiştir."²⁷

Hemedânî ayrıca bir kimsenin fütüvvette nihai noktaya erişebilmesini seyr u sülûkü anımsatan bir süreçle şöyle hikâye eder:

"Sûfî şeyhleri müridlerinden birinde tarikat usûlünün incelikleri hakkında kemâle erdiğini müşahede eder ve fakr hakikatlerine dair kalplerinde bir parıltı fark ederlerse onu kendilerine halife tayin ederler ve buna işaretle kendisine hırka giydirirler. Şeyhler müridleri arasında cömertlik, emanet, iffet, şefkat, yumuşak huyluluk, tevazu ve takva gibi güzel hasletlere sahip kimseye *ahî* nâmını verir ve onun terbiyesini hizmet dergâhına dikerler (mücadele ve riyazetini insanlara hizmet etmek suretiyle tamamlatırlar). İçinde bulunduğu fakr hâli dolayısıyla kendisine külah ve şalvar giydirirler..."²⁸

Alıntılanan pasajda fütüvvetin tasavvuf öğretileriyle nasıl harmanlandığını rahatlıkla görebiliriz. Ancak buradaki sıralamayı tersine doğru okumak daha doğru olacaktır. Buna göre manevî tekâmüle yönelik istidadı fark edilen müride mertebesini temsilen hususî bir kıyafet (şalvar ve külah) giydirilir; ahî lakabıyla anılmaya başlayan mürid diğer ihvânın hizmetiyle memur kılınır. Bu sâlik manevî yolculuğunu tamamladığında ise hırka giymeye hak kazanır ve şeyhin halifeliği vazifesi de kendisine deruhte edilir. Hemedânî'nin vurguladığı önemli noktalardan biri de söz konusu manevî yolculuğun muhakkak bir rehber gözetiminde gerçekleşmesi lüzûmüdür. Hemedânî bu durumu yüzlerce kitabı okuyup anlayabilecek bir kabiliyet ve zekâyâ sahip bir şahıs misâliyle gündeme getirir. Ona göre bu kişi ulaştığı seviyeye rağmen ilmini Hz. Peygamber'e uzanan silsilenin parçası bir üstaddan öğrenmediği için verdiği hüküm veya görüşlere itibar etmek mümkün değildir. Bundan daha önemli olmak üzere bir kimse kendi başına bin yıl riyâzet ve mücâhedede bulunsa, tarikat ve fütüvvette Hz. Peygamber'e istinad eden bir şeyhe hizmet etmediği sürece ulaştığı mertebeye hükümsüzdür.²⁹ Bu kayıt Hemedânî özelindeki fütüvvet anlayışını, ilk dönemden itibaren tasavvufi yolculukta şeyhin merkezi konumuna ilişkin dile getirilen görüşlere eklememizi sağlar. Aynı durumun başka bir tezahürü ise Hemedânî'nin eserinde fütüvvete ilişkin tanımlar yapan ilk dönem sûflerinden alıntılarda bulunarak sahih bir fütüvvet anlayışı ortaya koymaya çalışmasıdır. Tasavvufta imam kabul edilen bu sûflerin yalnızca belli bir bölgeyle sınırlandırılmaması ayrıca önemli bir husustur.³⁰

Risâlede dikkat çeken başka bir nokta Hz. Ali figürüdür. Esasen fütüvvet risâleleri arasında Hz. Ali figürüyle karşılaştığımız ilk eser fütüvvetin Hz. Peygamber'den Hz. Ali'ye intikal ettiğini dile getiren

²⁷ Ali b. Şihâbüddîn Hemedânî, "Risâle-i Fütüvvetiyye", *Mir Sayyid Ali Hamadani*, thk. Mohammad Riaz (İslamabad: Iran-Pakistan Institute of Persian Studies, 1991), 2/343-344; Hemedânî, *Kardeşlik Risâlesi*, 23, 27. [Risâlenin Tâhirü'l-Mevlevî tercümesinden istifade edilmekle birlikte çalışmada verilen çeviriler tarafımıza aittir.]

²⁸ Hemedânî, "Risâle-i Fütüvvetiyye", 2/343-344; Hemedânî, *Kardeşlik Risâlesi*, 24-27.

²⁹ Hemedânî, "Risâle-i Fütüvvetiyye", 2/344-345; Hemedânî, *Kardeşlik Risâlesi*, 27-28.

³⁰ Hemedânî'nin atıfta bulunduğu sûfler şunlardır: Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Hâris el-Muhâsibî, Yahya b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Ebu'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/908), Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015). Bk. Hemedânî, "Risâle-i Fütüvvetiyye", 2/345-349; Hemedânî, *Kardeşlik Risâlesi*, 28-34.

Sühreverdî'nin risâlesidir. Burada Hz. Ali'nin kendileri aç olduğu hâlde evindeki rızık kapıya gelen dilenciye verdiği, Hz. Fâtıma ve oğulları Hasan ve Hüseyin'in de bu durumu gönül rızasıyla kabul ettiği aktarılır. İsrâ'nın numune-i imtisali olarak verilen bu örnekle fütüvvetin Hz. Ali ve ailesinden miras kalan bir gelenek olduğu ortaya konur.³¹ İbnü'l-Mi'mâr ise meseleyi bir adım ileri taşıyarak Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi fetâ olarak isimlendirdiği bir rivâyet aktarmıştır.³² Bu doğrultuda Hemedânî'nin de risâlesinde Hz. Ali'ye önemli bir yer atfettiği müşahede edilir. Hemedânî fütüvvetin Hz. Peygamber tarafından ilk olarak Hz. Ali'ye tahsis edildiğini ve bu silsile vasıtasıyla devam edegeldiğini, dolayısıyla fütüvvete intisap etmek isteyen bir kimsenin bu silsileye mensup bir şeyhten terbiye görmesi gerektiğini dile getirmiştir.³³ Ayrıca "fütüvvet pınarının kaynağı" vasfıyla nitelediği Hz. Ali'ye izafe ettiği bir sözle fütüvvetin temel dört erkânını tespit etmiştir. Bunlar kişinin güçlü durumdayken affetmesi, kızgınlık anında yumuşak huylu davranabilmesi, düşmanına bile nasihat edebilmesi ve ihtiyaç hâlinde başkasını tercih etmesidir.³⁴ Buradan yola çıkarak fütüvvette Hz. Ali figürünün Hemedânî'nin yaşadığı dönem tasavvuf çevrelerinde hâlen hususî konumunu koruduğunu ifade edebiliriz.³⁵

Hemedânî'nin fütüvvet risâlesi bazı yönleriyle kendisinden önce telif edilen fütüvvet risâlelerinden farklılaşır. Buldukları makâm itibariyle Allah Teâlâ katında makbul ve merdûd insanlardan bahseden Hemedânî makbul olanları ebrâr ve mukarrebîn olarak ikiye ayırır ve ebrâr kapsamındaki insanların da kendi aralarında iki gruptan oluştuğunu ifade eder. Buna göre ilk grup Allah Teâlâ'nın yalnızca kendisiyle meşgul ettiği, bir kısmı zühd ehli, diğerleri ise müşâhede ettikleri hakikatler sebebiyle beşerî idraklerinden soyutlanmış, kulluk mükellefiyetlerinden bile bîhaber bırakan hâllerden dolayı kendilerine ittiba edilmesi mümkün olmayan kimselerdir. İkinci grup ise bâtınlarında Allah Teâlâ ile bulunmalarına rağmen zâhirî varlıkları yönüyle insanlarla iç içedir. İnsanları irşad etmeye ehliyetli bu kimseler *fütüvvet ehli* veya *ahî* olarak isimlendirilir.³⁶

Bu beyanla birlikte yorumlayabileceğimiz başka bir bahiste Hemedânî ibadetleri de kısımlara ayırır ve bunlar arasında özellikle abdest ve namazın bâtınî boyutta ne anlama geldiğini izah eder. Bununla birlikte burada resmettiği namaz ve ibadet bilincine ancak Allah dostları ve muttakilerin sahip olabileceğini, bu makâma erişemeyen herhangi bir kimsenin ise en azından bedeniyle insanlara hizmet ve faydasının dokunabileceğini ve bunun da dünya ve ahirette kendisi için saadet vesilesi olacağını öne sürer. Bu fütüvvet ahlâkı Hz. Ali'nin ifade ettiği üzere tamamıyla kardeşlik haklarına riayet etmeyi gerektirmektedir. Hemedânî bu durumu şöyle dile getirir: "Öyleyse fütüvvetin bütün mertebe ve vasıfları (neticede) kul hakkına dönmektedir."³⁷ Bu bahiste ayrıca "Kul din kardeşinin ihtiyacına koştugu müddetçe Allah da onun ihtiyacını giderir."³⁸ ile "Bütün insanlar Allah'ın ailesi (mesabesinde)dir. Allah'ın en çok sevdiği ise ailesine en çok faydası dokunandır."³⁹ hadislerine müracaat eder. Ayrıca benzer bir mânâyı ortaya koymak üzere şu sözleri sarf eder:

"Dünya kıyamet çölüne kurulmuş bir ribât, ezel ve ebed vadileri arasına kurulmuş bir menzil hükmündedir. Yüce Allah'ın misafirleri ruhlar âlemi çölünden yola çıkıp kıyamet karargâhına doğru seyr u

³¹ Sühreverdî, "Risâletü'l-fütüvve", 100-101.

³² İbnü'l-Mi'mâr, *Kitâbü'l-fütüvve*, 134-135.

³³ Hemedânî, "Risâle-i Fütüvvetiyye", 2/345; Hemedânî, *Kardeşlik Risâlesi*, 28.

³⁴ Hemedânî bu sözden yola çıkarak fütüvvetin haddizatında insanlar arası hak ve ilişkilerde açığa çıkan bir ahlâk bütünü olduğuna işaret eder. Bk. Hemedânî, "Risâle-i Fütüvvetiyye", 2/349; Hemedânî, *Kardeşlik Risâlesi*, 35.

³⁵ Fütüvvetin daha çok yaygınlaştığı mevâlî çevrelerde Emevî idaresine yönelik muhalif tutumun, fütüvvette Hz. Ali figürünün fütüvvette ön plana çıkmasında rol oynamasına yönelik bir değerlendirme için bk. Mikail Bayram, "Anadolu Ahiliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 59.

³⁶ Hemedânî, "Risâle-i Fütüvvetiyye", 2/350-354.

³⁷ Hemedânî, "Risâle-i Fütüvvetiyye", 2/349.

³⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâvut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/1999), 12/393 (No. 7427).

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 9/521.

sefer ederler. Bu menzilde konaklar, buradan ahiret için azık tedarik eder ve sonsuz bir yolculuğun hazırlığını yaparlar. Hikmet-i ilâhî gereği bu misafirlerin hâlleri birbirinden farklıdır. Bazıları zâhîrde güçlü, mânâ yönüyle zayıf; bazısı tam tersi; kimisi de her iki anlamda zayıf yaratılmıştır. Bu mertebelerin sıralarına dair hakikatler uzayıp gitse de zâhîren şöyle bir hikmet taşır: Bu yolun her bir yolcusu kendi güç ve istidadı muvacehesinde yekdiğerine yardım eder. Nitekim Hz. Peygamber “Müminler birbirini destekleyen bir bina gibidir”⁴⁰ buyurmuştur. Öyleyse imandan bir payı bulunan herkesin din ve dünya işlerinde birbirine destek olması gerekir. Ayrıca “*Bütün müminler kardeştir*”⁴¹ âyeti muktezâsınca yolun zahmet ve sıkıntısını çekme hususunda herkesin birbirini eşit görmesi lâzımdır...⁴² Gaflet ve dünya ehli arasında unutulmuş olan bu sırrın hakikatini ihyâ edenler basiret ehli ve kalp erbâbınca *fütüvvet ehli* olarak isimlendirilirler.⁴³

Ahînin taşınması gereken nitelikleri şöyle sıralamıştır:

“Ey azîz! Ahînin mekârim-i ahlâk ve övülen huylar ile donanmış olması gerekir. Yaşça büyüklere saygı, gençlere nasihat, küçüklere şefkat, zayıflara merhamet, dervişlere infak ve cömertlik, âlimlere hayâ ve hürmet, zâlimlere düşmanlık, günahkârlara soğukluk, insanlara ihsan ve mürüvvet, Hak Teâlâ’ya yakarış ve ağlama, nefesine düşmanlık, halka güzel huy, hevâya muhalefet, şeytana düşmanlıkla muamele etmesi; halkın eziyetlerine tahammül edip düşmana iyi davranabilmesi, sıkıntılı zamanlarda sabırlı, bolluk zamanında şükür sahibi olabilmesi, nefsinin kusurlarını fark edip başkasının kusurunu görmemesi, insanların başına gelen sıkıntılardan dolayı üzülmemesi, Allah Teâlâ’nın takdirine rıza göstermeli, bid’at ve hevâdan uzak durmalı, ayağını şeriata sağlam basmalı, kendini de tarikatta derinleştirmeli, itham altında kalacağı yerlerden sakınmalı, kurtuluşuna sebep olacak ilimde ısrarcı olmalı, gaflet ehline sevgi besmemeli, yolculukta diğer yolculara ittiba edip muhalefet göstermemeli, cemaate devam etmeli, gözetimi altındaki (aile ve efrâdına) nasihat etmeli, az nimete bile kanaatkâr olmalı, ahiret hâllerini tefekkür etmeli, kendi fiil ve sözlerinden dolayı endişe duymalı, kıyamette suçlarının açığa çıkması ve düşeceği rüsvâlıktan dolayı korkmalı, bunun mukabilinde Allah’ın fazlı ve inayeti hususunda daima ümitvâr olmalıdır.”⁴⁴

Bu doğrultuda öyle anlaşılıyor ki fütüvvet tavizsiz zühd ve tevekkül ile toplumdan soyutlanan bir dindarlık anlayışından daha ziyade sūffnin insanlarla iç içe olduğu ve dini hükümlerin toplum içerisinde anlam ifade ettiği bir dindarlık boyutunu ima etmektedir. Dolayısıyla Hemedânî’nin risâlesi Sülemî ile birlikte teşekkül eden tasavvufi fütüvvet telakkisinin devamı sayılabilecek bir nitelik taşımaktadır. Melâmetten beslenen bu fütüvvet öğretisi temelde îsâr kavramı üzerine inşa edilir ve kişinin dindarlık veya güzel ahlâkı, toplum içerisinde gerçekleşebildiği ölçüde değerli kabul edilir. Hemedânî’nin fütüvvet ehlinde aradığı özellikler tam da bu minvalde değerlendirilebilir. Nitekim o da fütüvvet ehlinin kendi iç dünyasını imar etmeye çalışmakla birlikte halka karşı muamelesini de mekârim-i ahlâk mihverinde gerçekleştirmesi gerektiğini dile getirmiştir.⁴⁵

Sonuç

Kökenini İslam öncesine kadar götürebileceğimiz bir ideal olarak fütüvvet insani erdemler kapsamında hemen her kültürde farklı isimler altında izini sürebileceğimiz bir mefhumdur. İslam tarihinde fütüvvet hakkında söz söyleyen kimseler benzer ahlâkî idealleri savunmaları sebebiyle büyük ölçüde sūffiler olmuştur. Fütüvvetin dini emir ve yasaklara riayet etmek başta olmak üzere toplumsal

⁴⁰ Ebû Abdurrahman Abdullah İbnü’l-Mübarek, *ez-Zühd*, nşr. Habiburrahman el-A’zamî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 118.

⁴¹ *Kur’an Yolu*, Erişim 20 Ekim 2022, el-Hucûrât 49/10.

⁴² Hemedânî, “Risâle-i Fütüvvetiyye”, 2/359-360.

⁴³ Hemedânî, “Risâle-i Fütüvvetiyye”, 2/362.

⁴⁴ Hemedânî, “Risâle-i Fütüvvetiyye”, 2/363. Krş. Hemedânî, *Kardeşlik Risâlesi*, 83-84.

⁴⁵ Hemedânî’nin fütüvvet erbâbının sahip olması gereken ahlâka dair listesi için bk. Riaz, *Mir Sayyid Ali Hamadani*, 363; Hemedânî, *Kardeşlik Risâlesi*, 56-57.

ilişkilerde îsâr odaklı bir yaklaşım benimsemek temalı söz ve menkıbeler, sûflerin tasavvuf bünyesinde fütüvveti konumlandığı merkezi yeri ortaya koymaktadır. Bu minvalde telif edilen müstakil risâleler tasavvufi fütüvveti diğer fütüvvet telakkilerinden ayırmak ve dini bir sınırla kayıt altına almak amacına matuftur. Sülemî ile başlayan bu gelenek Sühreverdî ile birlikte kurumsal bir boyuta ulaşmış gözükmektedir. Birbirine yakın bölgelerde yaşayan bu sûfî müelliflerden biri olarak Seyyid Ali Hemedânî'nin bir müridine verdiği icâzet hükmünde kaleme aldığı risâlesi söz konusu geleneğin bir parçası kabul edilebilir.

Hemedânî risâlesinde fütüvvet ehlinin ahî ismiyle anıldığından söz ederek kelimenin kavramsal kullanımına işaret etmiş, ahîliği ya da daha genel bir çerçeveye fütüvveti tasavvufi makâmın nihayeti kabul etmiştir. Hemedânî'ye göre seyr u sülûk sürecine başlayan sâlikte bu süre zarfında ehliyet ve liyakat görülürse artık ahî nâmını alır ve terbiyesini bitirdiğinde artık mürşidi onu halife tayin eder. Fütüvvet ehlinin bu makâma nâil olması ancak Hz. Peygamber'e uzanan bir fütüvvet silsilesine sahip bir şeyhin terbiyesinden geçmek suretiyle gerçekleşebilir. Bu silsilede Hz. Ali'nin önemli bir yeri bulunur, zira fütüvvet temelde kendisine isnad edilmiştir. Risâlenin içeriğinde ilk dönem sûflerinden iktibaslarla bulunan Hemedânî bu anlamda fütüvvet dair genel geçer tanım ve tariflerin bir devamını ortaya koymuştur. Fütüvvet kapsamında sıraladığı faziletlerin büyük ölçüde îsâr kavramı ve kardeşlik hukuku zemininde değerlendirilebileceğini söylemek mümkündür. Bu hususlar netice olarak söz konusu risâleyi diğer fütüvvet risâlelerinin bir devamı sayabileceğimizi göstermektedir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanmadığını beyan etmektedir.
- 2. Çıkar Çatışması:** Yazarlar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
- 3. Etik Beyan:** Yazarlar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul izni gerekmemektedir.
- 4. Yazar Katkısı:** Sorumlu yazar Ahmet VURAL tarafından araştırma, literatür tarama, yazım aşamaları gerçekleştirilirken; ikinci yazar Hicret KARADUMAN tarafından çerçeve belirleme, revizyon ve yazım aşamaları gerçekleştirilmiştir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâvut vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2. Basım, 1420/1999.
- Arslan, Abdülrakip. *Emîr-i Kebîr Seyyid Ali Hemedânî Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Aytekin, Ebûbekir. *Tarihten Günümüze Fütüvvet ve Ahîlik*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2017.
- Bayram, Mikail. "Anadolu Ahîliğinin Teşekkülündeki Rolü Açısından Fütüvvet Hareketi ve Tarihi". *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 51-73.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şuabü'l-îmân*. nşr. Abdülali Abdülhamid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Bolat, Ali. "Bir Kavram ve Teşkilat Olarak Fütüvvet". *Hz. Peygamber ve Fütüvvet*. 17-38. İstanbul: Nefes Yayınları, 2019.
- Cahen, Claude. "Futuwwa". *The Encyclopaedia of Islam (2. Edisyon)*. Leiden: Brill, 1991.
- Cahen, Claude. "Ayyâr". *Encyclopaedia Iranica*. Erişim 23 Ağustos 2021. <https://iranicaonline.org>
- Cebecioğlu, Ethem. "Seyyid Ali Hemedânî'nin Keşmir'de İslâm'ı Yayma Faaliyetleri ve Siyasi Düşünceleri". *Tanımı, Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf, Vefatının 10. Yılında Mehmed Zâhid Kotku ve Tasavvuf Sempozyumu*. Coşkun Yılmaz. 101-132. İstanbul: Seha Neşriyat, 1991.
- Çatak, Adem - Vural, Ahmet. "Halife Nâsır li-Dinillah ve Şihâbüddin Ömer es-Sühreverdî İkîlisinin Fütüvvet Teşkilatının Gelişimindeki Rolü". *III. Uluslararası Ahîlik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. 1/1-12. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, 2018.
- Çubukcu, Hatice. "Nişâbur Ekolüne Mensup Hanım Sûfilerde Görülen Fütüvvet ve Melâmet Anlayışı". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9 (2017), 97-115.

- Gölpınarlı, Abdülbaki. *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası, 2011.
- Hemedânî, Ali b. Şihâbüddîn. "Risâle-i Fütüvvetiyye". *Mir Sayyid Ali Hamadani*. thk. Mohammad Riaz. İslamabad: Iran-Pakistan Institute of Persian Studies, 1991.
- Hemedânî, Seyyid Ali b. Şihâbüddin. *Kardeşlik Risâlesi*. ed. Hilmi Beyca. çev. Tâhirü'l-Mevlevî. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2020.
- Herevî, Ebû İsmail Hâce Abdullah b. Muhammed el-. *Menâzilü's-sâirîn (Tasavvufta Yüz Basamak)*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- İbn Battûta. *Rihletü İbn Battûta*. thk. Muhammed Abdulmun'im el-Aryân. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1987.
- İbnü'l-Mî'mâr, Ebû Abdullah Muhammed el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-fütüvve*. thk. Mustafa Cevâd vd. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, 1960.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahman Abdullah. *ez-Zühd*. nşr. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Karamustafa, Ahmet T. *Tasavvufun Oluşumu*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kırpık, Güray. "Sühreverdî'nin Dilinden Fütüvvet ve Ahîlik". *Ahîlik Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Ali Çavuşoğlu. 395-402. Kayseri: Kayseri Esnaf ve Sanatkarlar Odaları Birliği, 2011.
- Kur'an Yolu*. Erişim: 20 Ekim 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran-meal-1/hucurat-suresi-49/ayet-10/kuran-yolu-meali-5>
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Enes eş-Şerfâvî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2017.
- Küçük, Sezai. "Abdullah Ensârî el-Herevî'nin Tasavvufî Fütüvvet Risâlesi: 'Kitâbu'l-fütüvvet'". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2* (2000), 137-166.
- Neccâr, Muhammed Receb. *Hikâyâtü's-şüttâr ve'l-ayyârîn fi't-türâsi'l-Arabî*. Kuveyt: el-Meclisü'l-vatanî li's-sekâfeti ve'l-fünûni ve'l-âdâb, 1981.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Fütüvvetname". *Ahîlik Ansiklopedisi*. Ankara: Ticaret Bakanlığı Yayınları, 2020.
- Özsaray, Mustafa. "Ahîliğin Nitelikleri ve Fütüvvet Anlayışıyla İlgisi". *Hazine-i Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi 2/2* (2020), 161-178.
- Öztürk, Mürsel. *Anadolu Erenlerinin Kaynağı Horasan*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.
- Pırlanta, İsmail. "Bir Fütüvvet Buyrultusu Işığında Halife Nâsır Dönemi Fütüvvet Anlayışı". *III. Uluslararası Ahîlik Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Ahmet Gökbel - Ahmet Doğan. 1/359-371. Kırşehir: Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, 2018.
- Pırlanta, İsmail. *Ortaçağ İslam Dünyasında Şehir Eşkiyaları: Ayyarlar*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Riaz, Mohammad. *Mir Sayyid Ali Hamadani*. 3 Cilt. İslamabad: Iran-Pakistan Institute of Persian Studies, 1991.
- Sühreverdî, Ebû Hafz Şihâbüddin Ömer es-. "Risâletü'l-fütüvve". *Resâil-i Civânmerdân*. thk. Murteza Sarraf. 89-102. Tahran: Kısmet-i İrânşinâsî, 1352.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-. *el-Fütüvve*. thk. İhsan Sâmîrî-Muhammed Kadehât. Dâru'r-Râzî, ts.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin es-. *Tasavvufta Fütüvvet*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Tan, Nedim. *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Yazıcı, Tahsin. "Hemedânî, Emîr-i Kebîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/186-188. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zerrînküb, Abdü'l-Hüseyin. *Cüstucû der Tasavvuf-i İrân*. Tahran: Müessesese-i İntişârât-i Emîr Kebîr, 6. Basım, 1379hş.
- Ziriklî, Hayreddin b. Mahmud. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Aralık / December | 2022/8/2

Bir İctihat Yöntemi Olarak Tahkîkü'l-menât

Tahkîk al-Manât as a Jurisprudence Method

TEMEL KACIR

Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Manisa, Türkiye

Assoc. Prof., University of Manisa Celal Bayar, Faculty of Theology, Basic Islamic Studies,
Manisa, Türkiye

temel_kacir@hotmail.com

ORCID ID: 0000- 0001-5679-280X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 31.10.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 16.12.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

Atıf | Cite as

Kacır, Temel. "Bir İctihat Yöntemi Olarak Tahkîkü'l-menât". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 213-230. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.07>

Kacır, Temel. "Tahkîk al-Manât as a Jurisprudence Method". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 8/2 (December 2022), 213-230. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.07>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 2022. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

Copyright © 2022. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License

(<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Bir İctihat Yöntemi Olarak Tahkîkü'l-menât

Öz

Fıkıh usûlünün en önemli kavramlarından biri olan icthâh; nasların anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasındaki beşeri çabayı ifade etmektedir. İctihâdın teorik boyutu istinbat icthâdı, elde edilen sonuçları uygulamaya yönelik pratik boyutu tahkîkü'l-menât icthâdı olarak isimlendirilmiştir. Tahkîkü'l-menât icthâdı soyut ve umumi olan teklifi hükümlerin varlık âleminde muayyen ve müşahhas olarak meydana gelen fiiller ile buluşmasını sağlayan bir yöntemdir. Bu yöntem ile her bir vakıa ve mükellefin özel durumu araştırılarak genel hüküm kapsamına girip girmediği tespit edilir. Söz konusu tespit yapılmadığı takdirde şer'î hükümler, soyut bir şekilde zihinlerde hapsedilmiş olur ve aynı zamanda vakıaya ya da şahıslara ait özel hükümler sırf şekilsel benzerlikten dolayı genel hükme eşitlenmiş olur. Bu ise hükümlerde bulunan aslî ve tâlî gereklilik durumunu göz ardı etmenin ötesinde hükümlerin gönderiliş amacına da aykırıdır. Diğer taraftan menâta yönelik icthâdî faaliyetler içerisinde tahkîkü'l-menât icthâdını, "nasta zikredilen ve illet olmaya elverişli olan münasip vasfı hükümle ilgili diğer vasıflardan ayıklama yöntemi" olan tenkîkü'l-menât icthâdından ya da "nas ve icmadaki hükme münasip olan vasfı tespit etme yöntemi" olan tahrîcü'l-menât icthâdından farklı kılan şey, bu icthâdın sürekli olmasıdır. Tahkîkü'l-menât icthâdı bu yönüyle icthâtta asıl olarak kabul edilmiştir. Öyle ki bütün fıkıh ekolleri hatta kıyasa karşı çıkanlar dahi fıkha dinamizm sağlayan bu icthâdî faaliyeti kabul etmişlerdir. Şer'î hükmün vakıaya uygulanmasını ifade eden tahkîkü'l-menât, aynı zamanda fetva ve kaza kavramlarıyla ilgili girift bir kavramdır. Fetva ve kazanın mihengini oluşturan ve teklif devam ettiği sürece süreklilik arz eden tahkîkü'l-menât icthâdının önemi, özellikle hayatın her alanında kompleks bir yapıya bürünerek ortaya çıkan güncel meselelere dair hüküm oluştururken daha fazla hissedilmektedir. Menâtın varlığının ya da yokluğunun tespit edilmesi, bir yönüyle şer'î hükmün diğer yönüyle şer'î hükme bağlanacak vakıanın bizzat kendisinin bilinmesini zorunlu kılmaktadır. Her şeyin hızla değiştiği günümüzde vakıanın mahiyetinin tespiti hiç de kolay değildir. Tahkîkü'l-menât icthâdı bu yönüyle de disiplinler arası ortak çalışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Mezkûr icthâd yöntemi; müctehid, müftî ve hâkime taalluk etmesinin ötesinde bütün mükellefleri ilgilendirmesi yönüyle de ayrı bir önemi haizdir. Bu itibarla bir yönüyle mükellefi diğer yönüyle vakıayı esas alarak bunlara uygun düşen hükmü tespit etme işlevini gören tahkîkü'l-menât icthâdının ne olduğuna ilişkin bir çalışma yapmak kayda değerdir. Tahkîkü'l-menât icthâdını ele alan bu çalışmada kavramsal çerçeve ortaya konduktan sonra meselelerdeki farklılıkların kaynağını tespit etmede yardımcı olan menâtın türleri, tahkîkü'l-menât icthâdında dikkate alınacak kriterlerin neler olduğu ve bu icthâh yapılırken dikkat edilmesi gereken hususlar üzerinde durulacaktır. Böylece hem naslar vakıaya uygulanırken hem de nasta hükmü bulunmayan meseleler hakkında hüküm oluşturulurken nasıl bir yöntem izlenmesi gerektiği konusuna açıklık getirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Tahkîkü'l-menât, İctihâd, Hüküm.

Tahkîk al-Manât as a Jurisprudence Method

Abstract

The ijthâd, one of the most important concepts of the usûl al-fiqh, expresses the human effort in understanding, interpreting and applying the verses. The theoretical dimension of ijthâd is called ijthâd of istinbât and its practical dimension of applying the results obtained is called ijthâd of tahkîk al-manât. The ijthâd of tahkîk al-manât is a method that enables the abstract or general propositions to meet with the actions that occur in the realm of existence as specific and concrete. With this method, the situation of each case is investigated and it is determined whether it falls within the scope of the general provision. Otherwise, the shar'i provisions are imprisoned in the minds in an abstract way, and the provisions pertaining to facts or individuals or an individuals or a society are equal to the general provision due to formal similarity. This means ignoring the essential and secondary necessity in the provisions. It is also contrary to the purpose of the provisions. On the other hand, among the ijthâd activities related to manât, the ijthiâd of tahkîk al-manât is derived from the ijthâd of tenkîh al-manât, which is "The method of separating the appropriate qualification that is mentioned in the naşş and suitable for being an affliction from other qualifications related to the provision" or the ijthâd of tahrîc al-manât, which is "the method of determining the qualification that is suitable for the ruling in naşş and ijma". This difference arises from the fact that the former is continuous. In this respect, tahkîk al-manât has been accepted as an essential method in ijthâd. So much so that all schools of fiqh, even those who oppose qiyas, have accepted this ijthâd activity that provides dynamism to fiqh. Tahkîk al-manât, which expresses the adaptation of the Shari'ah ruling to the facts, is also an intricate concept related to the concepts of fatwa and qada. The importance of tahkîk al-manât, which constitutes the touchstone of the fatwa and the cauldron and continues as long as the offer of the shari'a continues, is felt more especially when creating

judgments on current issues that take on a complex structure in all areas of life. Determining the existence or non-existence of manâ't necessitates knowing the Shari'ah ruling and the event to be bound by the Shari'ah ruling. In today's world where everything changes rapidly, it is not easy to determine the nature of the event. In this respect, tahkîk al-manâ't jurisprudence makes interdisciplinary collaboration inevitable. The aforementioned ijtihâd method; apart from being related to mujtahid, mufti and judge, it also has a special importance for all taxpayers. Therefore, it is worthwhile to conduct a study on what the ijtihâd of tahkîk al-manâ't is, which functions to determine the appropriate judgment based on the taxpayer in one aspect and the event in the other. In this study, which deals with the ijtihâd of tahkîk al-manâ't, after the conceptual framework is revealed, the types of manâ't that help to determine the source of the differences in the issues, the criteria to be taken into account in the ijtihâd of tahkîk al-manâ't and the points to be considered while making this ijtihâd will be emphasized. Thus, it will be clarified what kind of method should be followed both when applying the texts to the case and when making a judgment about the issues that have no provision in the text.

Keywords: Fiqh, Tahkîk al-manâ't, İjti'hâd, Judgment.

Giriş

“Sonuca/maksada ulaşma adına bütün gayreti sarf etme”¹ ya da “şer'î bir hükme dair zan oluşturma çabası”² şeklinde tanımlanan içtihat, bir yönüyle tafsili delillerden şer'î bir hükmü çıkarmayı, diğer yönüyle hükmü vakıya uygulamayı kapsamaktadır. Şer'î hükmün fertlere ve vakıya uygulanmasına yönelik olan içtihat fıkıh usulünde tahkîkû'l-menâ't kavramıyla ifade edilmiştir.

Tahkîkû'l-menâ't temelde mutlaklık ve umumilik taşıyan naslar ile görecelik ve değişkenlik arzeden olgu ve insan fiilleri arasındaki irtibatın kurulmasını sağlayan, aynı zamanda ortaya çıkan yeni meselelerin çözümünde başvurulması gereken bir yöntemdir. Cessâs (öl. 370/981) tarafından, “İletsiz olarak galip zannı elde etme çabası”³ olarak nitelendirilen bu yöntem vasıtasıyla şer'î hüküm, vakıya uygulanabilmektedir. Başka bir ifade ile mükelleflerin işledikleri fiillerin mahiyetine uygun hüküm vermek için gönderilen soyut haldeki hükümler bu yöntem sayesinde somut hale dönüştürülmektedir.⁴ Zira hükmün kapsamına girdiği kabul edilen her bir hadise öncekilere benzermiş gibi görünse de kendine özgü bir niteliğe sahiptir. Bu durum fikhî tikel bir hadisenin vâki durum açısından incelenmesini ve sahip olduğu niteliklerin belirlenip uygun şer'î bir hükme konu yapılmasını gerekli kılmaktadır.⁵ Nitekim Hz. Ebubekir'in zekât vermeyenlere yönelik uygulaması, Hz. Ömer'in Sevad arazisi üzerindeki tasarrufu, müellefe-i kulûba yönelik yaklaşımı, kıtlık senesinde hırsızlık haddini uygulamaması, Hz Osman'ın Mina'da seferî olduğu halde dört rekatlık namazı tam kılması, zekât mallarını zahirî ve batınî olarak taksime tabi tutması bunun müşahhas örneklerindedir.

Aksi durum yani şer'î hükmün tam tasavvur edilmeyen vâki duruma uygulanması ise hükmün ya mahallinin dışında ya da menâ'tı tahakkuk etmeyen vakialarda uygulanması sonucunu doğurur. Bu durum içtihatı hatayı kaçınılmaz kılmaktadır. Nakdî paraların hakîki para hükmünde kabul edilmeyerek ticari amaçla kullanılmadığı sürece zekâta ve faize konu olmadığı,⁶ evliliğin taraflara yüklediği haklardan soyutlanarak “deneme evliliği/zevacü't-tecrübe” adı altında kıyılan nikâhın caiz olduğu,⁷ işgal altında

¹ Ebû Hamid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Mısır: Dâru Sâdır, 1324), 2/350.

² Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer İbnü'l-Hâcib, *el-Muhtasar*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 4/528.

³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fuşûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşmî (b.y.: Vüzâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 4/11-12.

⁴ Ebû İshak b. İbrahim b. Mûsâ Şâtibî, *el-Muvâfakat fî usûli's-şer'i'a*, thk. Abdullah Dıraz (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), 3/31, 4/66-67.

⁵ İbrahim Özdemir, “Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 26, 35.

⁶ İslam Fıkıh Akademisinin üçüncü dönem toplantısında bu konu detaylı bir şekilde müzakere edilmiş ve bir karara varılmıştır. Bk. Mecmai'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî (MFİD), *Karar bi Şe'ni Ahkâmi'n-Nukûdi'l-Varakiyye ve Teğayyüri Kıymeti'l-Umla* (Erişim: 10.08.2022).

⁷ Mezkûr fetvanın tenkidi için bk. el-Müctema' Mecelletü'l-Müslimîn fî Enhâi'l-Âlem (Mecelletü'l-Müslimîn), “Bid'atü Zevâci't-Tecrübe” (Erişim: 08.08.2022).

yaşayan Filistinli Müslümanların o bölgeden hicret etmelerinin zorunlu olduğu⁸ şeklinde verilen fetvalar bunun en bariz örneklerindedir.

Öyle ki içtihat hatayı kaçınılmaz kılan bu durum fetva verenin mesuliyet altına girmesine dahi neden olabilmektedir. Zira vakıa tam tasavvur edilmeden uygulanan genel hüküm Hz. Peygamber'in sitemine maruz kalmıştır. Cabir r.a. rivayetine göre başından yaralanan ve gusül gereken kişinin teyemmüm ruhsatını kullanıp kullanamayacağına dair sorusuna bu ruhsatı kullanamayacağı cevabı verilmiş, buna binaen kişi gusleırken yarasının su alması neticesinde ölmüştür. Olaydan haberdar olan Hz. Peygamber, "Onu öldürdüler, Allah da onları öldürsün. Dikkat edin! Bilmiyorsanız sorun. Zira cehaletin çaresi sormaktır..." buyurmuştur.⁹ Hz. Peygamber'in ağır ifadeler kullandığı bu rivayet tahlil edildiğinde, sağlıklı olan kişilere uygulanması gereken genel hüküm, mahallinin dışında hasta olan kişiye uygulanarak tahkîk'ül-menât içtihadının göz ardı edildiği açıkça görülmektedir. Hz. Peygamber tarafından cehalet olarak da vasıflandırılan bu durumun, menâtın varlığını soruşturmadan ve vakıayı tahlil etmeden hükmü uygulayan herkes için geçerli olacağı aşîkârdır. Bu durum tahkîk'ül-menât içtihadının önemini ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan kabulü hususunda ümmet arasında herhangi bir ihtilaf bulunmayan ve içtihat asıl olarak kabul edilen tahkîk'ül-menât içtihadı, teklifin aslı devam ettiği sürece sona ermeyecek bir yöntemdir. Müctehid, müfti ve hâkimi ilgilendiren tahkîk'ül-menât içtihadının aynı zamanda ümmetin tamamını yani her bir mükellefi ilgilendiren bir yönü de bulunmaktadır. Nitekim namazın rekât sayısında tereddüt eden mükellefin kanaatine göre amel etmesi bir tahkîk içtihadıdır.¹⁰ Bu itibarla büyük bir öneme sahip olmasına rağmen tahkîk'ül-menât, özellikle son dönem yazılan usûl kitaplarının kıyas bahsi içerisinde bir kavram olarak verilmekle yetinilmiş ve üzerinde gerekli açıklama yapılmamıştır. Tahkîk'ül-menâtın ne olduğunu ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada kavramsal çerçeve belirlendikten sonra menâtın türleri, tespit kriterleri ve bu içtihat yapılırken dikkat edilmesi gereken hususlar üzerinde durulacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Müfred Bir Kavram Olarak

İki kelimeden oluşan tahkîk'ül-menât kavramında tahkîk kelimesi sözlükte; tasdik, ispat ve ihkâm gibi anlamlarda kullanılmaktadır.¹¹ Terim olarak; "Bir meselenin deliliyle ispat edilmesi" anlamındadır.¹² Menât kelimesi ise niyâte/نِيطَ masdarından türetilen ism-i mekân olup sözlükte; ilgi ve bağ kurulan, dayanılacak yer anlamındadır.¹³ Somut şeyler için kullanılan menât kelimesi mecaz yoluyla soyutlar için de kullanılmaktadır.¹⁴ Fıkıh usulü terimi olarak menât; hükmün kendisine bağlandığı, dayandırıldığı yer anlamındadır. Usûlcülerin birçoğu menât kelimesini illet ile eş anlamlı kullanmıştır. Nitekim Gazzâlî (öl. 505/1111), "Şer'î meselelerde illet sözcüğü ile hükmün menâtını, yani şer'in hükmü kendisine izafe edip bağladığı ve hükme alamet olarak kıldığı şeyi kastederiz"¹⁵ demektedir. Benzer yaklaşım Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Şevkânî'de (öl. 1250/1834) de görülmektedir. Zerkeşî illetin birçok isminin bulunduğunu ve bunların birisinin de menât olduğunu,¹⁶ Şevkânî ise menât kelimesinin illet anlamında olduğunu belirtir.¹⁷

⁸ Konuyla ilgili Elbanî'nin fetvası için bk. Ukkâşe Abdülmennân et-Tıbbî, *Fetâvâ eş-Şeyh el-Bânî ve mukârenetüha bi fetva'l-ulemâ* (Kahire: Mektebetü't-Türâsü'l-İslâmî, 1994), 18-35.

⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel* (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992), 1/330.

¹⁰ Şâtîbî, *Muvâfakât*, 4/67.

¹¹ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 10/49.

¹² Seyyid Şerif Cürcanî, *et-Tarîfât* (Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938), 46.

¹³ Ebû'l-Hüseyn Ahmed İbn Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1972), 5/370; Ferhat Koca, "Menât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/ 119-120.

¹⁴ Şihabüddîn Ahmed b. İdris Karâfî, *Serhu Tenkîhi'l-fusûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 301.

¹⁵ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/230.

¹⁶ Bedrüddin Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fıkh* (Çardek: Dâru's-Safve, 1992), 5/115.

¹⁷ Ebu Abdullah Muhammed Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabî (Riyad: Dâru'l-Fazile, 2000), 2/918.

Bazı usûlcüler ise menât ile illeti birbirinden ayırmış, aslında hükmün kendisi üzerine bina edildiği şeyi illet, nasta/lafızda hükmün bağlandığı vasfı ise menât olarak isimlendirmişlerdir. Buna göre hükmün bağlandığı vasfı, hükmün illeti olabileceği gibi zımnında illetin araştırılacağı bir vasfı da olabilir. Dolayısıyla hükmün illeti bir şey, hükmün bağlandığı menât ise başka bir şeydir. Aralarında umum husus mutlak/tam girişimlilik bulunan bu iki kavramdan menât illetten daha kapsamlıdır. Her illet menâttır ama her menât illet değildir.¹⁸ Bu yaklaşımın bir sonucu olarak nasta zikredilen her vasfın illet olmaya elverişli olduğunu kabul etmeyen Hanefî ekolü, hükmün kendisine bağlandığı her vasfı ta'lıl için yeterli bulmayıp bunun tespiti için araştırma ve içtihat yapılmasını gerekli görmüştür. Daha açık bir ifadeyle Hanefilere göre hükmün bağlandığı her şey, zorunlu olarak hükmün illetini temsil etmemektedir. Örneğin Ramazan günü eşiyile birlikte olan kişi ile ilgili nasta zikredilen “cinsel birliktelik”, hükmün menâtı olduğu halde hükmün illeti değildir. Zira Hanefilere göre hükmün illeti ramazan ayının kutsallığını ihlal etmektir. Şafilere göre ise nasta zikredilen hükmün menâtı olan “cinsel birliktelik” aynı zamanda hükmün illetidir. Bu nedenle onlar hükmü “cinsel birliktelik” üzerine bina etmişlerdir.¹⁹

Diğer taraftan menât kelimesinin şer'î ya da fikhî kaidenin mazmunu (kapsam ve içeriği) hakkında da kullanıldığı görülmektedir. Fethî Düreynî (öl. 2013), “şer'î veya fikhî kaidenin mazmununa ya da hükmün kendisine bağlandığı aslî küllî manaya menât denildiği gibi cüzî nassın ya da muayyen bir meseleye taalluk eden nassın hükmünün illetine de menât denildiğini” belirtmektedir.²⁰ Bütün bu izahlardan illet ile eş anlamlı kullanılan menât kelimesinin illetten daha kapsamlı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

1.2. Mürekkeb Bir Kavram Olarak

Fikhî usûlünde bir yöntem olarak kullanılmasında ittifak edilen tahkîkû'l-menâtın mürekkeb bir kavram olarak tanımlanmasında farklı yaklaşımların olduğu görülmektedir. Bunlar dar, geniş ve daha geniş olarak üç kısımda tasnif edilebilir.

a) Dar anlamda yaklaşanlara göre tahkîkû'l-menât, illetin varlığının fer'de ya da cüzî olayda araştırılmasıdır. Tahkîki kıyas/illet ile sınırlandırılan²¹ bu yaklaşımda tahkîki yapılan bu illetin nas tarafından belirlenmiş/mansûs mu yoksa icthad yoluyla belirlenmiş/müstenbat mı olacağına dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Zerkeşî,²² Tâceddin es-Sübki (öl. 771/1370)²³ ve Şevkânî²⁴ gibi âlimler tahkîki yapılan illetin nas ya da icma ile sabit olması gerektiği görüşünde iken Amidî (öl. 631/1233),²⁵ Karâfi (öl. 684/1285),²⁶ İsnevî (öl. 772/1370),²⁷ Teftâzânî (öl. 792/1390)²⁸ ve Merdavî (öl. 885/1480)²⁹ gibi âlimler tahkîki yapılan illeti yalnız nas veya icmaya hasretmeyip istinbat ile sabit olanı da kapsayacak şekilde genişletmişlerdir.³⁰ Hatta bunu tanıma yansıtarak tahkîkû'l-menâtı; “Nass, icma ve istinbat yoluyla sabit olan illetin cüzî olaylarda araştırılmasıdır”³¹ şeklinde tanımlamışlardır.³²

¹⁸ Semire Ğali, *el-İctihad bi tahkîki'l-menât ve eseruhu fi tevcihi'l-fetâva'l-muâsıra* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 36.

¹⁹ Ahmed Muhammed Münir, “Me'l-fark beyne'l-ille ve'l-menât” *Mültakâ Ehli'l-Hadis* (7 Kasım 2008, 01:12).

²⁰ Fethî Düreynî, *Buhûs mukarrene fi'l-fikhî'l-İslâmî ve usûlihî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 119.

²¹ Tahkîkû'l-menât ile kıyas arasındaki ilişki bağlamında farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Tahkîkû'l-menâtı kıyas amelîyesinin bir maddesi olarak kabul edenlere göre kıyas daha umumdur. Zira kıyas; illetin aslında tespit edilmesi, tespit edilen illetin fer'de araştırılması ve fer'in aslın hükmüne ilhak edilmesi/eşitlenmesi merhalelerinden oluşur. Tahkîkû'l-menât bu merhalelerden ikinci merhaleyi oluşturmaktadır. Buna göre kıyas daha kapsamlı olmaktadır. Tahkîkû'l-menâtı yalnızca kıyasa hasretmeyip küllî kural ile umumi ve mutlak lafızların cüzîyatına yönelik içtihadı da kapsadığını kabul eden yaklaşıma göre ise tahkîkû'l-menât daha kapsamlıdır. Abdurrahman İbrahim Keylânî, *Tahkîkû'l-menât inde'l-usûliyyin ve eseruhu fihtilâfi'l-fukahâi*, 84-86 (Erişim: 26.09.2022).

²² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, 5/256.

²³ Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhab Sübki, *el-lbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984), 3/82.

²⁴ Şevkânî, *İrşadü'l-fuhûl*, 2/920.

²⁵ Seyfeddin Amidi, *el-lhkâm fi usuli'l-ahkâm* (Riyad: Daru's-Sam'i, 2003), 3/379.

²⁶ Karâfi, *Serhu Tenkîhi'l-fusûl*, 302.

²⁷ Cemalüddin Abdurrahman b. Hasan İsnevî, *Nihâyetü's-sû'l fi şerhi Minhâci'l-usûl* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 4/143.

²⁸ Sa'düddin Mes'ûd Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh ala't-Tevdîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1957), 2/77.

²⁹ Alaeddin Ali b. Süleyman, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 7/3452-3453.

³⁰ Belkâsım b. Zakir Zübeydi, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'i inde'l-usûliyyin: dirase te'siliyye tabikiyye* (el-Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye: Tekbûn lid'dirâse ve'l-ebhâs, 2014), 233-234 vd.

³¹ Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîh*, 2/77; Amidî, *el-lhkâm*, 3/379; Merdavî, *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*, 7/3452.

b) Geniş anlamda yaklaşan İbn Kudâme (öl. 620/1223) ve Tûffî (öl. 716/1316) gibi âlimlere göre tahkîkû'l-menât, yalnızca illetin varlığının fer'de ya da cüzî olaylarda araştırılmasını değil, küllî kuralın cüzî olaylara uygulanmasını da kapsamaktadır. Bu meyanda İbn Kudâme tahkîkû'l-menâtı iki kısma ayırmıştır. Bunlardan biri, üzerinde ittifak edilen veya mansûsun aleyh olan küllî kuralın fer'de varlığına dair içtihatın yapılması; diğeri ise nass veya icma yoluyla bilinen hükmün illetinin fer'de varlığının araştırılmasıdır.³³ Birinci kısmın kıyas olmadığını ve üzerinde ittifak edildiğini belirten İbn Kudâme, ikinci kısmın kıyas olduğunu belirtir.³⁴ Aynı yaklaşıma sahip olan Tûffî de tahkîkû'l-menâtı; "Asıldaki hükmün illetinin fer'de ispat edilmesi; ya da bilinen bir mananın kapalı olan bir mahalde ispat edilmesi"³⁵ şeklinde tanımlamıştır.

c) Tahkîkû'l-menâtın kapsamını daha da genişleten İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ve Şatıbî (öl. 790/1388) gibi âlimler ile muasır araştırmacılardan Fethi Düreynî'ye göre ise tahkîkû'l-menât küllî bir mananın tatbididir. Bu mana küllî bir kural olabildiği gibi genel bir lafız da olabilir.³⁶ Bu görüşte olan İbn Teymiyye tahkîkû'l-menâtı, "Şar'î'nin hükmü küllî bir manaya/illete bağlaması nedeniyle o mananın varlığının türlerinde ya da aynların bazısında araştırılmasıdır" şeklinde tanımlamıştır. Küllî manaya zekâtın vucubiyeti ve mahremler ile evlenmenin haramlığı, genel lafza ise er-riba, el-hamr, el-meysir ve eymâneküm gibi lafızları örnek olarak zikretmiştir.³⁷

Benzer yaklaşım Şatıbî'de de görülmektedir. O tahkîkû'l-menâtı, "Şer'î delillerle sabit olan bir hükmün mahallinin tayinine yönelik içtihat"³⁸ olarak tanımlamıştır. Ona göre tahkîkû'l-menât, hükmün cüzî meselelerde sabit olup olmadığına yönelik yapılan araştırmanın adıdır. Şeriatıta her bir cüzî olayın hükmünün ayrı ayrı belirlenmediğini, buna mukabil belli bir sayı altına sokulamayacak kadar çok cüzîleri içine alacak küllî esaslar ve mutlak ibarelerle yetinildiğini belirten Şatıbî, muayyen olan her bir şeyin başkasında bulunmayan kendisine ait bir ayrıcalığı bulunduğunu ve bunların mutlak olarak ne hükmün kapsamına girdiğini ne de hükmün dışında kaldığını, böylece iki tarafın arasında üçüncü bir kısmın oluştuğunu zikretmektedir. Şatıbî, buna bağlı olarak, varlık âlemine çıkan her bir şeyin hangi delil altına girdiğine yönelik bir içtihadın gerekli olacağını belirtir. İşte bu içtihad, tahkîkû'l-menât içtihadıdır.³⁹ Bu içtihadın sürekliliğini belirten Şatıbî'ye göre, aksi halde şer'î hükümler zihinlerde soyut bir şekilde hapsedilmiş olur ki bu ise teklife aykırıdır.⁴⁰

Tanımlar incelendiğinde ilk dönemlerde yalnızca kıyas alanına inhisar ettirilen tahkîkû'l-menâtın kapsamının daha sonra şer'î kaidenin cüzî meselelere tatbik edilmesini içine alacak şekilde genişletildiği ve bilahere umumi lafızlar ile mutlak lafızların da bu kapsama dâhil edildiği görülmektedir.

Tahkîkû'l-menât kavramıyla kıyas kavramı arasındaki ilişkinin netliğe kavuşturulması burada önem arz etmektedir. Zira ilk usûl eseri olma özelliğini haiz olan *Risâle*'de Şafîî (öl. 204/820) kible yönünün, şahidin adil oluşunun ve ihramlı kişinin avladığı hayvana denk bir hayvanın tespitine yönelik tahkîkû'l-menât içtihadına ait örnekleri bazen kıyas⁴¹ bazen de ictihad kavramı ile ifade etmiş,⁴² ancak yapılacak bu tespitin kıyas olduğunu da özellikle vurgulamıştır.⁴³

³² İletinin müstanbat/içtihat yoluyla elde edilmiş olduğu durumlarda tahkîkû'l-menat içtihatının uygulandığı dair örnekler fûru fıkihta görülmüş olmasına rağmen nas ya da icma ile sabit olan illetlerde tahkîkû'l-menâtın ittifakla kabul edildiği, müstenbat illetlerde ihtilafı olduğu dair usûlî yaklaşımın bir tearuz teşkil etmeyeceğini Şelebî şöyle açıklamaktadır. Tespit edilen illet, üzerinde ittifak edilen bir illet ise bu durumda kıyas, mansûs illette olduğu gibi celi kıyas olur. Üzerinde ittifak edilen bir illet değilse celi kıyas olmadığından ihtilaf gerçekleşmiş olur. Muhammed Mustafa Şelebî, *Usûlü'l-fıkhî'l-İslâmî* (Beyrut: ed-Dârü'l-Câmiyye, 1343), 262.

³³ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzâtü'n-nâzir ve cünnetü'l-munâzir fî usûli'l-fıkh 'alâ mezhebi'l-imâm Ahmed b. Hanbel* (Riyad: Mektebetü'l-Mearif, 1984), 2/229-231.

³⁴ İbn Kudâme, *Ravzâtü'n-nâzir*, 2/229-231.

³⁵ Ebü'r-Rebî Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî Tuffî, *Şerhu Muhtasarı'r-Ravda*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1990), 3/233-236.

³⁶ Düreynî, *Buhûs mukarene fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, 1/119-121.

³⁷ Takiyyüdin İbn Teymiyye, *Mecmuatü'l-fetâvâ* (Mansure: Dârü'l-Vefâ, 2005), 19/12-13; Zübeydî, *el-İctihad*, 237 vd.

³⁸ Şatıbî, *Muvâfakât*, 4/64.

³⁹ Şatıbî, *Muvâfakât*, 4/66.

⁴⁰ Şatıbî, *Muvâfakât*, 4/67.

⁴¹ Muhammed b. İdris Şafîî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1939), 39, 491.

⁴² Şafîî, *Risâle*, 487- 493.

⁴³ Şafîî, *Risâle*, 39-40.

Şafîî'nin tahkîkû'l-menâtı kıyas ile eşitlemesi farklı yönleriyle tartışma konusu yapılmıştır.⁴⁴ Kıyası kabul etmeyenler tarafından dahi tahkîkû'l-menâtın bir yöntem olarak kullanıldığını gerekçe göstererek Şafîî'nin bu yaklaşımını isim vermeden tenkit eden Gazzâlî'ye göre, fıkhîteki aklî yürütmenin onda dokuzunu teşkil eden tahkîkû'l-menât yöntemi ne bir fıkhî kıyas ne gaibin şahide kıyas edilmesi ne de bir fer'in asla ilhak edilmesidir. Bu akıl yürütme, aslın hükmünün kendisine bağlı olduğu illetin fer'de mevcut olup olmadığını tespitiye yönelik bir incelemeden ibarettir. Neticede illetin fer'de mevcut olduğu tespit edildiğinde fer', umumi oluşu bir delille sabit olan hükmün kapsamına girmiş olur. Nitekim sarhoş edici olduğu tespit edilen nebizin "Her sarhoş eden haramdır" sözünün kapsamına girmesi gibi.⁴⁵

Her ne kadar Şafîî'nin bu yaklaşımı Gazzâlî gibi âlimler tarafından tenkit edilse de kendi içerisinde tutarlı olduğu görülmektedir. Zira kıyası içtihatla aynı anlamda kullanarak kıyas kavramının anlamını genişlettiği anlaşılan Şafîî'nin,⁴⁶ tahkîkû'l-menâtı kıyas olarak isimlendirmesi bu ikisini eşit gördüğünden dolayı değil, aksine her iki yöntemin de şer'î bir asla dayanma zorunluluğu nedeniyle.⁴⁷ Zaten tahkîkû'l-menâta yönelik zikrettiği örnekler incelendiğinde buradaki kıyasın fer'in asla ilhak edilmesi anlamında olmadığı anlaşılmaktadır.⁴⁸ Ayrıca Şafîî'nin tahkîkû'l-menâtın bir asla dayanma zorunluluğunu belirtmesi aslında daha sonra Gazzâlî tarafından sistemleştirilen iki öncül üzerine inşa edilen tahkîkû'l-menâtın işlem basamaklarına bir zemin oluşturduğu da görülmektedir.

2. Menâtın Kısımları

Fakihlerin cüzî meselelerde ihtilaf etmelerinin temel sebeplerinden biri olan tahkîkû'l-menâta menâtın kısımları ayrı bir öneme sahiptir. Bir yönüyle meselelerdeki farklılıkların kaynağının tespitini ortaya koyan bu taksim, diğer yönüyle nassın vakiya nasıl uygulanacağına yardımcı olmaktadır.⁴⁹ Biz menâtın kısımlarını; türlerine, açık ve kapalı oluşuna ve tür, şahıs ya da ayna yönelik oluşuna göre ele alacağız.

2.1. Türlerine Göre

Menât; türlerine göre illet, küllî kaide, umumi lafız, mutlak lafız ve umumi manevi asıl olmak üzere beş kısma ayrılmaktadır.

2.1.1. İlet

İlet üzerinden yapılan tahkîkû'l-menât aslında nas, icma ya da istinbat yoluyla sabit olan illetin varlığının fer'de araştırılmasıdır. Hz. Peygamber'in, "Kedi pis değildir. Zira o evinizde serbest dolaşır"⁵⁰ hadisinde "evinizde dolaşır" illetinin diğer ev hayvanlarında tespitine yönelik içtihat bu tür bir içtihatır.⁵¹

2.1.2. Küllî Kaide

Nas, icma ya da istinbat yoluyla sabit olan şer'î kaidenin anlamının/muktezasının cüzî meselelerde tahakkuk edip etmediğine yönelik yapılan araştırma küllî kaide üzerinden yapılan tahkîkû'l-menâttır. Bu

⁴⁴ Muhammed b. Ahmed Tilimsânî, *Şerhu'l-Me'alim fi usûli'l-fikh*, thk. Adil Ahmed el-Mevcud-Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1999), 1/275.

⁴⁵ Ebû Hamid Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân (Riyad: Mektebetü Übeykân, 1993), 42; Gazzâlî, *Mustasfâ*, 2/231.

⁴⁶ İctihat ve kıyas arasında umum husus mutlak ilişkisi olduğunu ileri süren usûlcüler Şafîî'nin bu kullanımını tenkit ederken Mâverdi ve İsa Mennûn gibi usûlcüler bunu farklı şekillerde tevill etmişlerdir. Soner Duman ise Şafîî'nin kıyası içtihat seviyesinde kullandığı görüşündedir ki biz de aynı kanaati paylaşmaktayız. İmâmü'l-Harameyn Cüveynî, *el-Burhan fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb (Mansura: Dârü'l-vefâ, 1999), 2/489; Ebû İshak Şirâzî, *el-Lum'a fi usûli'l-fikh* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 53; Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr fi fıkhı mezhebi'l-İmâmi's-Şafîî*, thk. Adil Ahmed el-Mevcud-Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 16/118; İsa Mennûn, *Nibrâsu'l-ukûl fi tahkiki'l-kıyas inde ulemâi'l-usûl* (Mısır: İdâre et-tibâa el-Müniriyye, ts.), 46; H. Yunus Apaydın, "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/529-530; Soner Duman, *İmam Şafîî'nin Kıyas Anlayışı* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 51, 124-126.

⁴⁷ Şafîî, *Risâle*, 40; Şafîî, *el-Ümm*, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib (Mansure: Dârü'l-vefâ, 2001), 9/ 17.

⁴⁸ Şafîî, *Risâle*, 40, 487- 492.

⁴⁹ Tahkîkû'l-menâttan kaynaklı ihtilafların misalleri için bk. Düreyî, *Buhûs mukarene fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, 1/123-127.

⁵⁰ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992), "Tahare", 54.

⁵¹ Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmî's-ser'*, 264-268.

kaide, “Beraat-ı zimmet asıldır”,⁵² “Zaruretler yasak olan şeyleri mubah kılar”⁵³ gibi fikhî bir kaide olabildiği gibi usûlî bir kaide de olabilir. “Hüküm ve sebebi aynı olan mukayyed lafız mutlak lafza hamledir” usulî kaidesi gereğince, bir konuda biri mutlak diğeri mukayyed nas varid olmuş ve bunların sebep ve hükümleri bir ise cüzî meselelerde buna yönelik araştırma yapılması tahkîkûl-menât içtihadıdır. Bu duruma şu iki ayeti örnek gösterebiliriz: Bakara suresinin 173. Ayetinde “*Leş, kan, domuz eti, Allah’tan başkası adı anılarak kesilen hayvanlar sizin için haram kılındı*” buyrulmaktadır. Enâm suresinin 145. Ayetinde ise “*...Leş, akıtılmış kan... haramdır*” buyrulmaktadır. Birinci ayetteki mutlak olarak zikredilen kan lafzı “akıtılmış” kaydını taşımamaktadır. İkinci ayette ise kan lafzı “akıtılmış” kaydı ile birlikte mukayyed olarak zikredilmiştir. Hüküm ve sebepleri aynı olan bu iki ayette mutlak lafız mukayyed lafza hamledilerek haram kılınan kanın, akıtılmış kan olduğu sonucuna varılmıştır.⁵⁴ Aynı şekilde “Beraat-ı zimmet asıldır”,⁵⁵ “Zaruretler yasak olan şeyleri mubah kılar”⁵⁶ gibi fikhî kaidelerin cüzî meselelerde tahakkuk edip etmediğine yönelik yapılan araştırma küllî kaide üzerinden yapılan tahkîkûl-menât içtihadıdır.⁵⁷

2.1.3. Umumi Lafız

Şer’î hükmün bağlandığı menât bazen umumi bir lafız olur. “*Allah alışverişi helal, faizi haram kıldı*”⁵⁸ ayetindeki el-bey/alışveriş ve er-riba/faiz lafızları umumi olarak zikredilmiştir. Bu lafızların kapsamına dâhil olanların tespitine yönelik yapılan araştırma umumi lafız üzerinden yapılan tahkîkûl-menât içtihadıdır.

2.1.4. Mutlak Lafız

Şer’î hükmün bağlandığı menât bazen de mutlak bir lafız olur. “*Sizi emziren anneleriniz...*”⁵⁹ ayetinde zikredilen emzirme lafzı mutlak bir lafızdır. Bu lafzın kapsamına yönelik yapılan araştırma mutlak lafız üzerinden yapılan tahkîkûl-menât içtihadıdır.

2.1.5. Umumi Manevi Asıl

Hususi naslardan ya da birçok cüzîden istikra yoluyla elde edilen umumi manevi asıl, Şatıbî’nin de belirttiği gibi umumi nas konumunda olup başka bir delile ihtiyaç kalmadan kapsamına dâhil olanları içerisine alır. Aslı itibarıyla meşru olan bir eylemin ortaya çıkaracağı sonucun dikkate alınarak engellenmesi, zorluğun kaldırılması umumi manevi birer asıldır. Bu asılların kapsamına yönelik yapılan içtihat da tahkîkûl-menât içtihadıdır.⁶⁰

2.2. Açık ve Kapalı Oluşuna Göre

Menât, fer’î ve cüzî meselelerde açıklık ve kapalılık bakımından aynı düzeyde değildir. Menât bazen açık bazen kapalı olabilmektedir. Hatta bu ikisi arasında farklı mertebeler de bulunabilmektedir. Lafızların dış dünyadaki fertlerine nispetle üçe ayrıldığını belirten Gazzâlî bunları; lafzın kapsamına dâhil olduğu kesin olarak bilinen, kapsama dâhil olmadığı kesin olarak bilinen ve durumu net/açık olmayanlar şeklinde zikreder. İşte bu son kısma dâhil olanların lafzın kapsamına girip girmediğinin sırf aklî yöntemlerle anlaşılabilceğini belirten Gazzâlî, bunun fıkhîta kullanılan aklî yöntemlerin onda dokuzunu oluşturduğunu zikreder. Bu yöntemin kıyas olmadığını da belirtir.⁶¹

⁵² Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, ta’rib, Fehmî el-Hüseynî (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1991), 1/25.

⁵³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/37.

⁵⁴ Zekiyüddin Şaban, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî* (Beyrut: Metâbiu’ Dâru’l-Kütüb, 1971), 305.

⁵⁵ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/25.

⁵⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/37.

⁵⁷ Zübeydî, *el-İctihad fi menâti’l-hükmi’s-şer’*, 250.

⁵⁸ el-Bakara 2/275.

⁵⁹ en-Nisa 4/23.

⁶⁰ Şatıbî, *Muvâfakât*, 3/225-226; Düreynî, *Buhûs mukarene fi’l-fikhi’l-İslâmî*, 1/120-121; Gâlî, *el-İctihad bi tahkîki’l-menât*, 56-57.

⁶¹ Gazzâlî, *Esâsü’l-kıyâs*, 40-41.

Gazzâlî'ye göre riba yasağı Hz. Peygamber'in "Gıda maddesini gıda maddesi karşılığında satmayın" sözüyle "gıda maddesi olma" vasfına bağlanmıştır. Elbise ve köle gibi şeylerin gıda maddesi olmadığı, arpa ve buğday gibi yiyeceklerin gıda maddesi olduğu açıktır. Ancak keten yağı, menekşe yağı ve safran gibi şeylerin gıda maddesi olup olmadığı açık değildir. Bu nedenle burada bir tür akıl yürütmeye yani tahkîkû'l-menâta ihtiyaç duyulmaktadır.⁶²

Benzer açıklamalar yapan Şatıbî de adalet vasfını bulundurmada insanların aynı düzeyde olmadığını, Hz. Ebu Bekir'in sahip olduğu adaletin en üst dereceyi, henüz Müslüman olmuş ve kendisi hakkında yeteri derecede bilgi sahibi olamadığımız kişinin adaletinin ise en alt seviyeyi temsil ettiğini belirtir. Bu iki uç arasında sayılamayacak kadar farklı mertebelerin bulunduğunu zikreden Şatıbî, bunun belirlenmesinin özel gayret gerektiğini belirtir.⁶³ İşte bu gibi durumlarda menâtın açıklığı veya kapalılığı önem ifade etmektedir.

Menâtın açıklığı asıldaki menâtın fer'e delaletinin kesinliğiyle anlaşılır. Nitekim Hz. Peygamber'in ğarar içeren satışları yasaklamasına dair hadisin kapsamının kesinliğinden havadaki kuşun, sudaki balığın ve doğmamış hayvanın satışının da yasak olduğu anlaşılmaktadır. Fer'î ve cüzî meselelerde varlığı kesin olmayan menât ise kapalı menâttır. "Hırsız erkek ve kadının elini kesin"⁶⁴ ayetinde hükmün menâtı olan hırsızlığın kefen soyan nebbaş hakkında açık olmaması gibi.⁶⁵

Konuya dair meseleler incelendiğinde menâtın fer'de ihtimalli olması yani kapalı olmasının genelde üç farklı gerekçeden kaynaklandığı görülmektedir. Bunlar; a-menâtın fer'de delaletinin zannî olması ve buna muarız ihtimallerin bulunması, b-cüzî olayın birden fazla asla bağlanma ihtimalinin bulunması, c-cüzî olayın özel bir isminin olması veya cüzî olayın asla nispetle nitelik fazlalığının ya da nitelik noksanlığının bulunması.⁶⁶ Ziyet eşyalarının zekâta tabi olup olmamasındaki ihtilaf bu meselenin birden fazla aslı gerekli kılması yönüyledir. Şöyle ki; kullanılan eşyaların zekâta tabi olmayacağı ile altın ve gümüşün zekâta tabi olacağı hususunda ittifak eden âlimler, kullanılması mubah olan ziyet eşyalarının hükmü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Zira ziyet eşyası olarak kullanılan altın ve gümüşün kullanılan eşya olması yönüyle zekâta tabi olmaması gerekirken altın ve gümüş olmaları yönüyle zekâta tabi olması gerekir. Farklı asılları gerekli kılan bu meselenin açıklığa kavuşturulması tahkîki gerekli kılmaktadır.⁶⁷ Hırsız kapsamına yan kesicinin, zina kapsamına livatanın, sahih evlilik kapsamına misyar nikâhının, gerçek ölümün kapsamına beyin ölümünün, malî kıymet kapsamına manevi hakların girip girmemesi örneklerinde ise kapalılık cüzî olayların özel bir isme sahip olması nedeniyledir. Bu gibi durumlarda asla nispetle cüzî olayda ya nitelik fazlalığı ya da nitelik noksanlığı söz konusudur.⁶⁸ Nitekim koyun eti ile siğir eti ya da zeytinyağı ile ayçiçek yağı gibi ribevî malların değişiminde isim birlikteliği esas alınarak bunların aynı cins mi yoksa asıllarının farklılığı esas alınarak ayrı cins mi olduğuna yönelik araştırma da aynı kabildendir.⁶⁹ İşte bu kapalılığın giderilmesi tahkîkû'l-menât içtihadını gerekli kılmaktadır. Hatta Tahir b. Aşur'un (öl. 1973) dediği gibi bazen isim benzerliği bile tahkîki gerekli kılmaktadır. Şayet hüküm isme bağlanmış ise bu gibi durumlarda ismin hakikatinin gerçekleşmiş olup olmamasını araştırmadan salt isim benzerliğinden yola çıkarak hüküm vermek hatalı bir sonucu ortaya çıkarabilir.⁷⁰

⁶² Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, 37-38.

⁶³ Şatıbî, *Muvâfakât*, 4/66.

⁶⁴ el-Mâide 5/38.

⁶⁵ Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 253.

⁶⁶ Hatım b. Muhammed Büsme, "Tahkîkû'l-menât ve eseruhü fi fikhü'l-ekelliyât", *Mecelletü Ulûmi's-şer'iyyeti ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 82 (2020), 970-971.

⁶⁷ Keylânî, *Tahkîkû'l-menât inde'l-usûliyyin*, 102-103.

⁶⁸ Gâî, *el-İctihad bi tahkîki'l-menât*, 175.

⁶⁹ Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, 38-39.

⁷⁰ Muhammed Tahir b. Aşur, *Mekasidü's-şer'iati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed et-Tahir el-Misâvî (Ürdün: Dârü'n-Nefâis, 2001), 346.

2.3. Tür, Şahıs veya Aynlara İlişkin Olmasına Göre

Bir yönüyle mükellef diğer yönüyle mahkûmun fih/bîh esas alınarak hükmün uygulama alanına yönelik bir içtihat sistematiği üzerine inşa edilen tahkîkü'l-menât içtihadında menât; bazen tür, bazen de şahıs veya ayna yönelik olabilir.⁷¹

Türlere yönelik olan menâtın tahkîkinden maksat normal şartlar dikkate alınarak soyut ve umumî olan hükmün vakiya ve cüzî olaylara tatbik edilmesidir. Zira teklifi hükümler herhangi bir zaman ve mekân ya da şahısla bağlantılı olmaksızın soyut, umumi ya da mutlak olarak zikredilmiştir. Fiiller ise varlık âleminde mutlak olmayıp muayyen ve müşahhas olarak meydana gelir. Dolayısıyla şer'î hükmün muayyen fiil ile buluşturulması gerekir.⁷² Tahkîkü'l-menât öncelikle hükmü kapsayan türlere yönelik gerçekleşir. Kendisine benzeyenler hükmün kapsam alanı içerisine girerken diğerleri kapsam alanı dışında kalır. Bu kısımda müçtehit her türü kendi cinsinin kapsamına dâhil ederek hükmü uygulamış olur. İhramlı kişinin öldürdüğü av hayvanı konusunda "...ihramlı iken av hayvanı öldürmeyin. İçinizden kim kasten onu öldürürse, öldürdüğü hayvanın dengi ona cezadır..."⁷³ buyrulmuştur. Buna göre av hayvanını öldüren ihramlı kişinin cezası öldürdüğü av hayvanının dengi bir kefarete ödemesidir. Bunun için öncelikle öldürülen av hayvanı ile fiziki yönden denginin tür bazında tespitinin yapılması gerekmektedir. Sırtlan türüne karşılık koç türünün, geyik türüne karşılık keçi türünün denk olduğunun tespiti bu minvaldedir. İşte bu tespit türlere yönelik tahkîkü'l-menât içtihadıdır.⁷⁴

Şahıs ya da aynalara yönelik menâtın tahkîkinden maksat ise hükmün menâtının şahıslara ya da özel olaylara uygulanmasıdır. Şatıbî bunu genel ve özel tahkîk olmak üzere ikiye ayırmıştır.

1-Genel tahkîk: Mükelleflerin özel durumları dikkate alınmaksızın hükmün menâtının bütün mükelleflere nispetle genel olarak uygulanmasıdır. Zahiri şartlara göre adil olduğu tespit edilen kişinin şahitlik yapmaya, umumi ya da hususi velayeti üstlenmeye uygun olduğuna hükmedilmesi,⁷⁵ ramazan ayına mukim ve sıhhatli olarak yetişen kişiye orucun vacip olması, temel ihtiyacından fazla hakikaten ya da hükmen artıca olup üzerinden bir sene geçen nisap miktarına sahip olan kişiye zekâtın vacip olması, koruma altında ve mülkiyet şüphesi bulunmayan belirli miktardaki bir malı çalan kişiye hırsızlık haddinin uygulanması genel tahkîkin örneklerindedir. Bu hususta bütün mükellefler eşit kabul edilmiştir.⁷⁶

2-Özel tahkîk: Menâtın mükelleflerin bulunduğu her bir duruma ya da özel bir vakiya göre uygulanmasıdır. Şöyle ki; genel tahkîkte mutlaklığı sabit olan hüküm kayıtlı olmakta veya daha önce kısmen kayıtlı bulunanlara ilave kayıt eklenmektedir.⁷⁷ Öyle ki özel durumdan kaynaklanan bu hüküm artık mükellefin özel durumuna uygun bir hükme dönüşmektedir.⁷⁸ Fertlerin durumuna göre nikâhın hükmünün farklılık arz etmesi bunun en bariz örneklerindedir. Zira zinaya düşme ihtimali olan bir kişinin evlenmesi farz iken mutedil bir insanın evlenmesi sünnet, eşine zulmetme ihtimali olan kişinin evlenmesi ise mekruh olarak kabul edilmiştir.⁷⁹

Daha fazla hassasiyeti gerekli kılan özel tahkîkin uygulanmasında müçtehidin derin bir anlayışa sahip olması gerekir. Nitekim Şatıbî bu kişinin basiret nurundan nasibini almış; kişilerin anlayış farklılıklarını ve yükümlülükler karşısındaki sabır ve tahammül güçlerini, zaafalarını, peşin zevklere iltifat edip etmediklerini gören ve bilen bir kişi olması gerektiğini belirtmiştir.⁸⁰

Özel tahkîkin geçerli olduğuna dair birçok delil ileri sürülmüştür. Amellerin en faziletli hangisidir diye sorulduğunda Hz. Peygamber'in muhatabın durumuna göre farklı cevaplar vermesi, İbn Abbas'a yaşlı birinin oruçlu iken eşini öpmesi sorulduğunda ona ruhsat vermesi, aynı soru genç biri tarafından

⁷¹ Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 255.

⁷² Şatıbî, *Muvâfakât*, 4/67.

⁷³ el-Mâide 5/95.

⁷⁴ Şatıbî, *Muvâfakât*, 3/67.

⁷⁵ Şatıbî, *Muvâfakât*, 3/70.

⁷⁶ Büsme, "Tahkîkü'l-menât ve eseruhü fi fihri'l-ekelliyât", 972.

⁷⁷ Şatıbî, *Muvâfakât*, 4/70-71.

⁷⁸ Düreynî, *Buhûs mukarene fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 135.

⁷⁹ Şatıbî, *Muvâfakât*, 3/58.

⁸⁰ Şatıbî, *Muvâfakât*, 4/70-71.

sorulduğunda ise ona cevaz vermemesi, yine cinayet işleyeceğini hissettiği kişiye katilin tövbe etmesinin geçerli olmayacağına dair fetvası bunun örneklerindedir.⁸¹

3. Fer'de Menâtı Tespit Kriterleri

Tahkîkû'l-menât yalnızca vakıayı tespit ve teşhis etmek değil, şartları ve unsurları iyi bir şekilde kavradıktan sonra hükmü vakıaya uygulamaktır. Bu nedenle tahkîkû'l-menât içtihadında dikkate alınacak kriterlerin neler olduğu önem arz etmektedir.

Klasik dönemde ilk defa Gazzâlî tarafından gündeme getirilen⁸² bu konuyu Gazzâlî, “Benzer olay ile asıl olayı illet vasıtasıyla bir araya getirme” olan burhan-ı i'tilâl üzerinden ele almış ve tahkîkû'l-menât içtihadının “hususî olan bir şeyin umumi olanın kapsamına girmesi” ilkesine dayandığını zikretmiştir. Ona göre bu, iki öncül ve bir sonuçtan oluşmaktadır.⁸³ Öncüllerin birincisinde ihtilaf olduğunda bunun nas ve icma gibi şer'î bir delille ispat edilmesi gerektiğini belirten Gazzâlî, ikinci öncülde ihtilaf olduğunda ise illetin varlığını tespit etmede farklı kriterlerin olduğunu zikretmiştir. *Esâsü'l-kıyâs* adlı eserinde bu kriterleri hissî, örfî, lügavî, aklî ve tabîî olarak zikretmiş,⁸⁴ *Şifâu'l-ğalîl* adlı eserinde ise bunlara naklî delili de ilave etmiştir.⁸⁵ Ancak Gazzâlî kriterlerin bunlarla sınırlı olmadığını da özellikle beyan etmiştir.⁸⁶ Zaten hükmü vakıaya uygulama yöntemi olarak kabul edilen tahkîkû'l-menâtın sınırlandırılması da mümkün değildir. Karâfî'nin hükmün meşru olmasındaki deliller ile hükmün vakıaya uygulanmasındaki deliller arasındaki farkları izah ederken söyledikleri de bunu desteklemektedir. O, hükmün meşru olmasının delillerinin Kitap, sünnet, icma gibi sınırlı ve şâri'e bağlı deliller olduğunu, hükmün vakıaya tatbik edilmesindeki delillerin ise sınırlı olmadığını ve şâri' tarafından tayin edilmesinin zorunlu olmadığını belirtmiştir. Öğle namazının sebebi olan zeval vaktinin sona ermesi şâri'in emrine bağlıyken, zeval vaktinin sona erdiğinin tespiti farklı yöntemlerle yapılabilmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla cüzî meselelerde hükmün menâtının varlığını ispat eden her şey genellikle tahkîkû'l-menâtta kriter olarak kabul edilmiştir.⁸⁸

Benzer bir yaklaşım Şatıbî'de de görülür. Şer'î delillerin nazariyye ve nakliyye olmak üzere iki öncül üzerine kurulu olduğunu belirten Şatıbî'ye göre, bunlardan birincisi yani nazariyye tahkîkû'l-menâta, ikincisi yani nakliyye hükmün kendisine yöneliktir. Mesela “Her sarhoşluk veren haramdır” küllî kuralı ile ancak bu iki öncül sayesinde hüküm verilebilir. Öncelikle nazarî öncülü oluşturmak için o nesnenin içki olup olmadığının tespitinin yapılması gerekir. İşte bu tespit tahkîkû'l-menât içtihadıdır. İnceleme sonucunda o nesnenin içki olduğu ya da içki emareleri taşıdığı anlaşıldığında nakli öncül olan “Her türlü içkinin kullanılması haramdır” kapsamına dâhil edilir. Aynı şekilde abdestte kullanılacak suyun rengi, kokusu ve tadına bakılarak mutlak su olup olmadığının tespitinin yapılması gerekir. Belirli bir incelemeden sonra o suyun aslı yaratılışı üzere olduğu anlaşılınca hükmün dayanağı ortaya çıkmış ve suyun mutlak su olduğu tespit edilmiş olur. Buna “Mutlak su ile abdest almak caizdir” naklî öncülü eklenerek sonuca ulaşılır.⁸⁹ Bu yaklaşım, tahkîkû'l-menât kavramlaşmadan önceki dönemlerde Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin (öl. 436/1044) birinci mukaddimeye emâre-yi akliyye, ikinci mukaddimeye emâre-yi semiyeye ismini vermesinde de görülmektedir. Zira emâre-yi akliyyeye telef edilen malların kıymetlerinin

⁸¹ Keylânî, *Tahkîkû'l-menât inde'l-usûliyyin*, 21-24; Şatıbî, *Muvâfakât*, 4/71-74.

⁸² Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 317.

⁸³ Ebû Hamid Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl fi beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâliki't-ta'lîl*, thk. Hamid el-Kubeysî (Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971), 435-436.

⁸⁴ Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, 40-42.

⁸⁵ Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 436. Gazzâlî'nin bu iki kitabındaki kriterlerin karşılaştırılması için bk. Keylânî, *Tahkîkû'l-menât inde'l-usûliyyin*, 114-117.

⁸⁶ Gazzâlî, *Esâsü'l-kıyâs*, 42.

⁸⁷ Şihabüddin Karâfî, *el-Furûk* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/232.

⁸⁸ Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 319.

⁸⁹ Şatıbî, *Muvâfakât*, 3/31-32.

tespitini örnek olarak veren Hüseyin el-Basrî bunun hükmün akla taalluk eden boyutu olduğunu belirtmiştir.⁹⁰

Fer'de menâtin varlığını tespit etmeye yönelik bu kriterler genellikle naklî ve aklî olmak üzere iki kısımda ele alınmıştır.⁹¹ Ancak ağırlıklı olarak aklî kriterlerin kullanıldığı da belirtilmiştir.⁹²

3.1. Naklî kriterler

Naklî kriterlerden maksat cüzî olayda ya da hususi vakıada menâtin varlığının Kitap, sünnet, icma ve sahabe kavli gibi nakli delil ile sabit olmasıdır.⁹³ Gazzâlî buna kefen soyanın, sârık/hırsız hükmünde olduğunu Hz. Aişe'nin "Ölülerimizden hırsızlık yapan dirilerimizden hırsızlık yapan gibidir" rivayetiyle, gayrimenkulün tazmine konu olduğunu "Her kim bir karış toprak gasp ederse..." rivayetiyle tespit edildiğini örnek olarak zikretmektedir.⁹⁴

3.2. Aklî/içtihadî kriterler

Bu, cüzî olayda hükmün menâtinin içtihadî kriterlerle sabit olmasıdır. Şartlara, zamana, mekâna ve olaylara göre farklılık arz eden ve aklî deliller ile sabit olan içtihadî kriterlerin belirli bir sayı ile sınırlandırılması mümkün gözükmemektedir. Kaynaklarda bunlar genelde lügat/dil, akıl, his, tabi', örf, kıyas, karine, ispat, hesap ve sayı gibi maddeler olarak zikredilmektedir.⁹⁵

Lugat/dil: İletinin varlığının tespiti lafza dayalı olan hususlarda bu tahkîk dil yoluyla yapılır. Bu hususta lafzın hakîki anlamda kullanılması ile mecazi anlamında kullanılması arasında fark yoktur. Yemin, adak ve boşama gibi konularda genellikle bu yöntem kullanılır. Boşama ve azat etme lafızlarının birbiri yerine kullanılması bunun en yaygın örneklerindedir.⁹⁶

Akl: Akıl yoluyla yapılan tespit genellikle bir şeyin hakikat ve mahiyetine yönelik tasavvur üzerinden gerçekleşir. Aslın hakikatinin ve mahiyetinin fer'de varlığı tahkîk edilir. Örneğin satışa konu olan mallar arasındaki cins ve sınıf farklılığı, ancak malların türlere ve farklı mahiyetlere ayrılmasını sağlayan vasıflara ayrıştırılmasıyla öğrenilebilir. Bu da salt aklî yönteme dayanır.⁹⁷ Yine gasp edilen hayvanın yavrusunun da gasp edilmiş sayılması gasbın; "Bir mal üzerinde, sahibinin serbest tasarrufta bulunmasını önleyecek tarzda haksız bir zilyetlik tesis etmektir" şeklindeki tanımından hareketle tespit edilir.⁹⁸

Duyu/His: Bazen bu; duyu organları olan görme, koklama, işitme, tatma ve dokunma yoluyla tespit edilir. "... Öldürdüğüne denk bir hayvan"⁹⁹ ayetinde ihramlı kişinin öldürdüğü hayvana fiziki yönden denk bir hayvanı kefarete olarak ödemesi yani sığırın vahşi eşeğe ve keçinin geyiğe cüsse yoluyla denk olduğunun görme yoluyla tespit edilmesi gibi.¹⁰⁰

Tabi': Bazen de bu tespit eşyanın tabiatı, yaratılışı ve fitrî özelliklerinin incelenmesiyle anlaşılır. Suyun pis oluşu; incelik ve akıcılığı ile renk, koku ve tadının değişmesiyle anlaşılır.¹⁰¹

Örf: İslam hukukunda fer'i deliller arasında zikredilen örf, nasların menâtin fer'i ve cüzî meselelere tatbik etmede önemli bir yer tutmaktadır. Ğararın anlamı, satışa konu olan malın kabzedilme şekli, peşin

⁹⁰ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hümejdullah (Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1965), 2/693; Abdullah Binbeyye, *Tenbihü'l-müraci' alâ teslîli'l-fikh* (Cidde: Dârü't-Tecdid, 2014), 73; Keylânî, *Tahkîkü'l-menât inde'l-usûliyyin*, 96.

⁹¹ Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 320 vd.; Osman Abdurrahim, *Âliyâtü tahkîki'l-menât ve vesâiluhu ve meslekü'l-müctehedi fih* (PDF: Assembly of Muslim Jurist of America, ts.), 36-51; Büsme, "Tahkîkü'l-menât ve eseruhü fi fikhî'l-ekelliyât", 971.

⁹² Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 320.

⁹³ Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 320.

⁹⁴ Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 438.

⁹⁵ Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 325.

⁹⁶ Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 437; Keylânî, *Tahkîkü'l-menât inde'l-usûliyyin*, 27.

⁹⁷ Gazzâlî, *Esâsül-kıyâs*, 41.

⁹⁸ Gazzâlî, *Şifâu'l-ğalîl*, 438.

⁹⁹ el-Mâide 5/95.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *Esâsül-kıyâs*, 41; Keylânî, *Tahkîkü'l-menât inde'l-usûliyyin*, 119.

¹⁰¹ Gazzâlî, *Esâsül-kıyâs*, 41.

veya vadeli ödemenin sınırının belirlenmesi, nafakanın takdiri gibi konularda örf belirleyicidir. Zira bunlar zaman, mekân ve şartlara göre farklılık arz etmektedir.¹⁰²

Kıyas: Bazen de tahkîk kıyas yoluyla gerçekleşir. Hz. Peygamber; “Zarar veren beş hayvan vardır ki bunlar harem bölgesinde de öldürülebilir. Bunlar; fare, akrep, karga, çaylak ve yırtıcı köpektir”¹⁰³ buyurmuştur. Nasta zikredilmeyen diğer zarar veren hayvanlar ise asıldaki hükmün illeti olan “zarar verme” illeti kendilerinde bulunduğundan aynı hükme tabi kılınmıştır.¹⁰⁴

Karine: Varlığı açık olmayan bir olgu hakkında sonuca ulaşmayı sağlayan belirti olarak tanımlanan karine de tahkîk'ül-menât kriteridir.¹⁰⁵

Hesap ve sayı: Fer'i ve cüzi olaylarda menâtı tespit etme kriterlerinden biri olan hesap ve sayı genellikle güneşin ve ayın hareketlerine bağlı olan mükellefiyetlerde kullanılan bir yöntemdir.¹⁰⁶

Yukarıda zikredilenlere ilave olarak uzman görüşüne müracaat etmek, hukuktaki ispat vasıtaları olan ikrar, şahit, yemin, yazılı belgeler ve benzerlerinden istifade edilebilir.¹⁰⁷

4. Tahkîk'ül-Menât İctihadında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar

İctihadın en önemli boyutunu teşkil eden tahkîk'ül-menât icthadında bazı şartlar önem arz etmektedir. Bunların başlıcaları şunlardır.

1-Vakıa bütün yönleriyle tasavvur edilerek hakikati iyi bir şekilde netleştirilmelidir. “Bir şey hakkında hüküm vermek o şeyin tasavvuruna bağlıdır”¹⁰⁸ kuralında da belirtildiği üzere tahkîke konu olan şeyin ana unsurlarının, tâlî unsurlarının ve ortaya çıkacak hukukî sonuçlarının araştırılması önem arz etmektedir. Nitekim Hz. Ömer, Ebu Musa el-Eş'arî'ye yazdığı mektupta “*Kur'an'da ve sünnette hükmü bulunmayan ve tereddüt ettiğin bir meseleyle karşılaştığın zaman o meseleyi iyice kavramaya çalış, o meselenin benzerlerini öğren ve onları birbirine benzeterek hüküm ver*” demektedir.¹⁰⁹ İbn Kayyim (öl. 751/1350) de hâkim ve müftünün hakkıyla hüküm ve fetva verebilmesi için iki noktada anlayışının tam olmasının gerektiğini belirtir. Bunlardan biri olgu ve olayı bütün yönleriyle iyi kavramış olması, diğeri konuyla ilgili nassın iyi anlaşılmasının gerekliliğidir. Nas ancak bu durumda olaya uygulanabilir.¹¹⁰

Unutulmamalı ki vakıanın tasavvurunda meydana gelebilecek herhangi bir hata ya da ihmal şer'î hükmün vakıaya uygulanmasında hatalı bir sonucu doğuracaktır. Nitekim Bâkillânî (öl. 403/1013) müçtehidin ulaştığı hükümdeki hataların bazısını yanlış tasavvura bağlamıştır.¹¹¹ Bu durum daha çok zahiren birbirine benzer ya da farklı olan olaylarda söz konusu olabilmektedir. Konuya dair değerlendirme yapan İbn Kayyim bunu şu şekilde ifade etmiştir. “*Müftüye farklı şekillerde soru sorulabilmektedir. Sorunun mahiyetine vakıf olmayan müftü hem helak olur hem de başkasının helak olmasına neden olur. Bazen görünüşte aynı olsa da hüküm bakımından farklı olan iki mesele arz edilir. Görünüşte sahih ve caiz olan aslında batıl ve haramdır. Çünkü bunların hakikatleri farklıdır. Görüntüye aldanan müftü gerçeği görmezden gelebilir. Böylece Allah ve Hz. Peygamber'in farklı değerlendirdiği konuları aynı olarak değerlendirmiş olur. Aynı durum görünüşte hakikatleri farklı ama hükümleri aynı olan meselede de söz konusu olabilir...*”¹¹²

¹⁰² Keylânî, *Tahkîk'ül-menât inde'l-usûliyyin*, 119.

¹⁰³ Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınevi, 1992), “Bedu'l-halk”, 16.

¹⁰⁴ Osman Abdurrahim, *Âliyâtü tahkîki'l-menât*. 39.

¹⁰⁵ Osman Abdurrahim, *Âliyâtü tahkîki'l-menât*. 45.

¹⁰⁶ Osman Abdurrahim, *Âliyâtü tahkîki'l-menât*. 45.

¹⁰⁷ Zübeydi, *el-İctihad fî menâti'l-hükmi's-şer'*, 329-341; Osman Abdurrahim, *Âliyâtü tahkîki'l-menât*, 51-62.

¹⁰⁸ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Hamevî, *Ğamzû 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/314.

¹⁰⁹ Ebü'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hasan Abdülmün'im Şelebî, Said el-Lehhâm (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 5/367-369; Ebü Abdullah Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmü'l-muvakkîin 'an rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 1/50.

¹¹⁰ İbn Kayyim, *İlâmü'l-muvakkîin*, 1/69.

¹¹¹ Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sagîr*, thk. Abdühümejd b. Ali Ebü Zenid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/219.

¹¹² İbn Kayyim, *İlâmü'l-muvakkîin*, 4/147.

Diğer taraftan vakıanın tasavvurunun netleştirilmesi özel uzmanlığı gerektirecek tıp, iktisat ve astronomi gibi konularda daha fazla önem arz etmektedir.¹¹³ Nitekim İslam Fıkıh Akademisi de XVII. toplantısında fetva vermenin şartı olarak uzmanlık gerektiren meselelerde ihtisas sahiplerine müracaat edilmesinin gerekli olduğunu belirtmiştir.¹¹⁴ Bu tür konularda olayın künhüne vakıf olduktan sonra hükmü belirleme yetkisinin tahkiki yapan müçtehitte olduğu da göz ardı edilmemelidir.¹¹⁵

2-Tahkike konu olan olgunun zaman, mekân ve şartlara göre değişimi dikkate alınmalıdır.¹¹⁶ Fıkhu'l-vâki' diye isimlendirilen bu husus, nas ile hayat arasında ilişki kurularak hükmün uygulanmasıdır. Zaten hükümlerdeki aslî ve tâlî durum da bunu ortaya koymaktadır. Alışveriş ve icâre akdinin helal, nikâh akdinin sünnet, sadakanın mendup olması özel şartlar ortaya çıkmadan önceki aslî gereklilik durumunu ifade ederken, zinaya düşme tehlikesi olan kişiye nikâhın vacip olması, nesli tükenen hayvanların avlanmasının yasak oluşu tâlî gereklilik durumunu ifade etmektedir.¹¹⁷

Zaman ve mekândaki değişimi dikkate alan fukaha, "Zamanın değişmesiyle hükümlerdeki değişim inkâr olunamaz"¹¹⁸ kuralını oluşturmuşlardır. Aynı konuya işaret eden Karâfi, örf üzerine bina edilen hükümlerin örfün değişmesiyle değişeceğini, örfün geçersiz olmasıyla geçersiz olacağını belirtir.¹¹⁹ Aksi takdirde olduğu hal üzere kalan bu tür hükümlerin insanlar için meşakkate neden olacağı aşikardır.¹²⁰

Burada zaman ve mekân ya da şartların etkisiyle ortaya çıkan durumun aslında hükmün değişmesi değil, hükmün gerekçesini oluşturan illetin değişmesi olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Bunun zıttının düşünülmesi tearuzun varlığını kaçınılmaz kılmaktadır. Zira her illetin kendine has bir hükmü bulunduğu gibi, illete tekabül eden her vâki durumun da kendisine has bir hükmü bulunmaktadır. Usûlcülerin "Şer'î hükümler illetleriyle birlikte deveran eder"¹²¹ yani illetin varlığıyla var olup, yokluğuyla yok olur anlamındaki sözleri bunu ifade etmektedir.¹²²

Diğer taraftan bu değişimin mutlak olmadığı da bir gerçektir. Sabiteler ve değişkenler yönüyle değerlendirilmesi gereken bu meselede değişim, ancak değişime açık olan naslar ile örf ve maslahat üzerine bina edilen içtihadî hükümlerde geçerlidir. Sübut ve delaleti kat'î olan naslarla sabit olan ve dinin aslına yönelik ibadet, had, mukadderat-ı şeriyye gibi hükümlerde bu değişim söz konusu değildir. Bu hususta vakıanın dikkate alınması ile vakıanın naslara hâkim kılınması arasındaki farkın iyi ayırt edilmesi önem arz etmektedir. Aksi takdirde esneklik ya da gelişim adı altında vakıanın naslara hâkim kılınması sabite denilen şeylerin mevcudiyetini ortadan kaldıracaktır. Nitekim bu konuda hükümlerin iki kısma ayrıldığı, bunlardan birinin olduğu hal üzerine kalarak zaman, mekân ve içtihadı göre değişmeyen hükümler, diğerinin zaman, mekân ve duruma göre maslahatın iktiza etmesi sonucu değişen hükümler olduğu belirtilmiştir. Birincisine vaciblerin vacipliği, haramların tahrimi, şer' tarafından suçlar için tahdit edilen cezalar ve benzerleri örnek olarak verilirken; ikincisine tazir cezalarının miktar, cins ve sıfatları örnek olarak verilmiştir.¹²³

3-Tahkike konu olan şeyin ileride ortaya çıkaracağı sonuçların maslahat ya da mefsedet yönüyle tespitinin iyi bir şekilde yapılması gerekir.¹²⁴ "en-Nazar fi'l-meâlât" diye isimlendirilen bu husus, "İşler

¹¹³ Konuyla ilgili olarak fetva meclislerinin çalışmaları için bk. Mustafa Bülent Dadaş, "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadî ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri", *Bilimname* 28/1 (2015), 311-342.

¹¹⁴ Mecmau'l-Fıkhi'l-İslâmî ed-Düvelî (MFİD), *Kararü bi şe'ni'l-iftâ: şuruduhû ve âdâbuhu*, (Erişim: 10.08.2022).

¹¹⁵ Ahmet Yaman, *Fetva Usulü ve Fetva Âdâbı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2021), 220.

¹¹⁶ Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 285.

¹¹⁷ Şatıbî, *Muvâfakât*, 3/58; Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 285-286.

¹¹⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/47.

¹¹⁹ Karâfi, 1/322.

¹²⁰ Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, "Neşrü'l-arf fi beyâni ba'z'l-ahkâm 'ala'l-örf", *Mecmûâtü resâili İbn Âbidîn* (Beirut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.), 2/125.

¹²¹ İbn Kayyim, *İlâmü'l-muvakkîn*, 4/80.

¹²² Özdemir, "Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım", 26.

¹²³ Ebû Abdullah Şemseddin İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfan min mesâyidi's-seytân*, thk. Muhammed Hamid el-Fukâ (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1939), 1/330; Şatıbî, *Muvâfakât*, 2/215-217; İbn Âbidîn, *Mecmûâtü resâili*, 2/113; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/44; Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Medhal el-fikhiyü'l-âmm* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2004), 2/941-942; Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 290.

¹²⁴ Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'*, 293.

sonuçlarına göre hüküm alır"¹²⁵ şeklinde kurallaştırılmıştır.¹²⁶ Ortaya çıkacak sonuçta maslahat ve mefseletin tearuzu gibi bir durum söz konusu olduğunda tearuzu bertaraf edecek içtihadî ilkeler uygulanarak bu sorun ortadan kaldırılır. Ancak Şatıbî'nin de belirttiği gibi bir şeyin maslahat veya mefselet oluşunun izafi olduğu; halden hale, kişiden kişiye, zamandan zamana değişeceği ve bu izafiliğin ortaya çıkaracağı tercih sorununun ancak onun baskın yönüne göre aşılmaya çalışılacağı göz ardı edilmemelidir. Maslahat yönü ağır basanların maslahat, mefselet yönü ağır basanların mefselet olduğu anlaşılır.¹²⁷ Harp esnasında had uygulanmaması bunun yaygın örneklerindedir. Maslahat ve mefseletin eşitlik durumunda ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. İzz b. Abdüsselam (öl. 660/1262) bazen tercih bazen tevakkuf bazen de mefseletin mertebelerine göre ihtilafın bertaraf edileceğini belirtirken bu durumu kabul etmeyen Şatıbî'ye göre ise, şeriatta varlığı düşünilemeyen böyle bir durumda mükellefin birini diğerine tercih ederek hüküm verme hakkı bulunmamaktadır.¹²⁸ Hâkim görüş bu durumda mefselet yönünün tercih edileceğini kabul etmiş ve bunu "Def-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdir"¹²⁹ şeklinde kurallaştırmıştır. Maslahat ve mefseletin kendi içerisindeki tearuz durumunda zarûrî olan hâci olana, hâci olan tahsîni olana, umumi olan hususi olana, zararı hafif olan zararı ağır olana gibi tercih yöntemleri kullanılır.¹³⁰

Sonradan ortaya çıkacak sonucun özellikle husûsî menâatın tahkîkinde ayrı bir öneme sahip olduğunu zikreden Şatıbî, bunun zor ve ince bir işçiliği gerektirdiğini belirtir. Zira bu gibi yerlerde aslında meşru olan fiil kendisine arız olan bir mefseletten dolayı yasaklanmış veya aslında yasak olan bir fiil maslahata binaen caiz görülmüştür. Nitekim sedd-i zerâî, ruhsat ve zorluğu kaldırmaya yönelik delillerin tamamı bu minval üzeredir.¹³¹ "Zaruretler yasak olan şeyleri mubah kılar",¹³² "Meşakkat kolaylığı celb eder",¹³³ "Hacet umumi olsun hususi olsun zaruret menzilesine indirilir"¹³⁴ gibi kurallar da aynı şeyi ifade etmektedir.

4-Mükellefin söz ve fiillerine yönelik hükümlerin menâatı tahkîk edilirken mükellefin kastı/niyeti ayrı bir önem arz etmektedir. Zira zahiren aynı görünen ameller mükellefin kasdına göre farklılık arz edebilmektedir. Bu kasıt mükellefin bizzat açıklamasıyla bilinebildiği gibi karineler yoluyla da bilinir. İbn Kayyim, akitlerde maksatların geçerli oluşunun şer'î deliller ile sabit olduğunu ve bu durumun akdin sıhhat ve fesadına, helal ve haramlığına etki ettiğini çeşitli örneklerle izah etmiştir. Nitekim Allah adına kesilen hayvan helal iken Allah'tan başkası adına kesilen hayvanın helal olmaması, ihramlı olmayan kişinin ihramlı olan kişi için avlanması haram iken ihramlı olmayan kişi için avlanmasının helal olması, üzümün içki için sıkılması haram iken sirke için sıkılmasının helal olması gibi örnekler kasdın helal ve haramda etkisini ortaya koymaktadır.¹³⁵ "Bir işten maksad ne ise hüküm ona göredir"¹³⁶ kuralı da tam bunu ifade etmektedir. Bu durum tahkîki yapılan meselede mükellefin niyetinin önemini ortaya koymaktadır.

Sonuç

Şer'î hükümlerin soyut ve umumi olarak indirilmiş olması, her bir olayın kendine özgü yeni bir hadise olarak değerlendirilip şer'î hükmün kapsamına dâhil edilip edilmemesinin tahkîkini

¹²⁵ Şatıbî, *Muvâfakât*, 4/140.

¹²⁶ Şatıbî, *Muvâfakât*, 4/142-143.

¹²⁷ Şatıbî, *Muvâfakât*, 2/25-26, 39; İzz b. Abdüsselam, *el-Kavâidü'l-kübrâ*, thk. Nezih Hammad- Osman Cuma (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2000), 1/136; Ferhat Koca, "Mefselet", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/357; Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-ser'*, 293.

¹²⁸ İzz b. Abdüsselam, *el-Kavâidü'l-kübrâ*, 1/136; Şatıbî, *Muvâfakât*, 2/24.

¹²⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/41.

¹³⁰ Zübeydî, *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-ser'*, 307 vd.

¹³¹ Şatıbî, *Muvâfakât*, 4/140-141.

¹³² Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/37.

¹³³ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/35.

¹³⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/42.

¹³⁵ İbn Kayyim, *İlâmü'l-muvakkîin*, 3/89-90.

¹³⁶ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/19.

gerektirmektedir. Bu durum, teklifin aslı devam ettiği sürece tahkîkû'l-menât içtihadının sona ermeyecek bir yöntem olmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

İlk dönemden itibaren kavramsal boyutu farklı yönleriyle tartışma konusu olan bu içtihat, tikel üzerine inşa edilen fikhî kıyasın aksine tümel/küllî bir metottur. Başka bir deyişle küllîden cüzî elde etme konusunda -her ne kadar öncüllerinin tabiatları farklı olsa da- mantikî kıyas konumundadır. Fikhî kıyası içtihatla eş anlamda kullanan Şafîî'nin tahkîkû'l-menâta yönelik yaklaşımı da bir tearuz oluşturmamaktadır.

Hükmün vakiya uygulanması olan tahkîkû'l-menâta her zaman tek bir sonucun ortaya çıkmasını beklemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim fakihlerin cüzî meselelerde ihtilaf etmelerinin temel nedenlerinden biri budur. Özellikle menâtın açık olmadığı meselelerde bu durum daha net bir şekilde görülmektedir.

Diğer içtihadî faaliyetlerde olduğu gibi tahkîkû'l-menât içtihadının da birtakım kriterleri söz konusudur. Naklî ve aklî olarak tasnif edilen bu kriterlerden aklî kriterler daha fazla yer tutmaktadır ve bunların belirli bir sayı ile sınırlandırılması mümkün değildir. Ancak her bir içtihadî faaliyet murad-ı ilâhîyi anlama çabası olarak düşünüldüğünde bunun keyfilige neden olacak bir boyutta olmadığı da açıktır.

Tahkîkû'l-menât içtihadında; vakıanın bütün yönleriyle araştırılması, ortaya çıkacak sonuçların tespitinin iyi bir şekilde yapılması ve mükellefe yönelik konularda niyetin dikkate alınması en önemli hususlardandır. Bunların göz ardı edilmesi yapılan içtihadı, ehil olmayanın mahallinin dışında yaptığı bir faaliyete dönüştürecektir. Bu da şer'î hükmün iptal edilmesi anlamına gelir ki Hz. Peygamber'in ifadesiyle kişinin muaheze edilmesine neden olur.

Beyanname

1. **Finans/Teşvik:** Yazar, çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmadığını beyan etmektedir.
2. **Çıkar Çatışması:** Yazar, çalışmada herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan etmektedir.
3. **Etik Beyan:** Yazar bu makalede araştırma ve yayın etiğine uyulduğunu beyan etmektedir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Abdurrahim, Osman. *Âliyâtü tahkîki'l-menât ve vesâiluhu ve meslekü'l-müctehedi fih*. PDF: Assembly of Muslim Jurist of America, ts. <https://feqhup.com/uploads/1415384240881.pdf>
- Ahmed Muhammed Münir. "Me'l-fark beyne'l-ille ve'l-menât". *Mültakâ Ehli'l-Hadis*. Erişim: 02.04.2022. <https://almaktaba.org/book/31616/54573#p42>
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. ta'rib Fehmî el-Hüseynî. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Amidi, Seyfeddin. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. Riyad: Dâru's-Samî'i, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 25/528-538. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd es-sağîr*. thk. Abdülhümejd b. Ali Ebû Zenid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Binbeyye, Abdullah. *Tenbîhü'l-müraci' alâ teslî'l-fikh*. Cidde: Dâru't-Tecdîd, 2014.
- Büsme, Hatım b. Muhammed. "Tahkîkû'l-menât ve eseruhü fi fikhî'l-ekelliyât". *Mecelletü Ulûmi's-şer'iyeti ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 82 (2020), 943-1029.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşmî. b.y.: Vüzâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *et-Tarifât*. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Babî el-Halebî, 1938.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn. *el-Burhan fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 1999.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadi ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri". *Bilimname* 28/1 (2015), 311-342.
- Duman, Soner. *İmam Şafîî'nin Kıyas Anlayışı*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- Düreynî, Fethî. *Buhûs mukarene fi'l-fikhî'l-İslâmî ve usûlihî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.

- Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hümejdullah. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1965.
- Ğâlî, Semire. *el-İctihad bi tahkîki'l-menât ve eseruhu fi tevcihi'l-fetâva'l-muâsıra*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Esâsü'l-kıyâs*. thk. Fehd b. Muhammed es-Sedhân. Riyad: Mektebetü Übeykân, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. Mısır: Daru Sâdır, 1324.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Şifâu'l-ğalîl fî beyâni's-şebih ve'l-muhîl ve mesâliki't-talîl*. thk. Hamid el-Kubeysî. Bağdat: Matbaatü'l-İrşad, 1971.
- Hamevî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn. *Ğamzü 'uyûni'l-besâir şerhü kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Izz b. Abdüsselam. *el-Kavâidü'l-kübrâ*. thk. Nezih Hammad-Osman Cuma. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. "Neşrü'l-arf fî beyâni ba'zı'l-ahkâm 'ala'l-örf". *Mecmûâtü resâili İbn 'Âbidîn*, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Faris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1972.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin. *İlâmü'l-muvakkîin 'an rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselam İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin. *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân*. thk. Muhammed Hamid el-Fukâ. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî, 1939.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn. *Ravzâtü'n-nâzir ve cünnetü'l-munâzir fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-arab*. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- İbn Teymiyye, Takiyyüdin. *Mecmuatü'l-fetâvâ*. Mansure: Dârü'l-Vefâ, 2005.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osman b. Ömer. *el-Muhtasar*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- İsnevî, Cemalüddin Abdurrahman b. Hasan. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-usûl*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *Serhu Tenkîhi'l-fusûl*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2004.
- Karâfî, Şihâbüddin. *el-Furûk*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Keylânî, Abdurrahman İbrahim. "Tahkîkî'l-menât inde'l-usûliyyin ve eseruhu fihtilâfi'l-fukahâi". (Erişim: 26.09.2022). <https://down.ketabpedia.com/files/bkb/bkb-fi06891-ketabpedia.com.pdf>
- Koca, Ferhat. "Mefsedet". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 28/356-358. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. "Menât". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 29/119-121. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhî mezhebi'l-İmâmi's-Safîi*. thk. Adil Ahmed el-Mevcud-Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Mecelletü'l-Müslimîn, Müctema' Mecelletü'l-Müslimîn fî Enhâi'l-Âlem. "Bid'atü Zevâci't-Tecrübe". Erişim 8 Ağustos 2022. <https://mugtama.com/reports/item/117401-2021-01-19-09-47-54.html>
- Mennûn, İsa. *Nibrâsu'l-ukûl fî tahkîki'l-kıyas inde ulemâi'l-usûl*. Mısır: İdâre et-Tibâa el-Müniriyye, ts.
- Merdavî, Alaeddin Ali b. Süleyman. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.
- MFİD, Mecmau'l-fikhî'l-İslâmî ed-düvelî. "Kararü bi Şe'ni'l-İftâ: Şuruduhü ve Âdâbuhu". Erişim 10 Ağustos 2022. <https://iifa-aifi.org/ar/2203.html>
- MFİD, Mecmau'l-fikhî'l-İslâmî ed-Düvelî. "Karar bi Şe'ni Ahkâmi'n-Nukûdi'l-Varakiyye ve Teğayyüri Kıymeti'l-Uml". Erişim 10 Ağustos 2022. <https://iifa-aifi.org/ar/1679.html>
- Özdemir, İbrahim. "Ahkâmın Değişmesine Farklı Bir Yaklaşım". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (Aralık 2014), 19-42.
- Sübkî, Ebû Nasr Tacüddin Abdülvehhab. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1984.
- Şaban, Zekiyyüddin. *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî*. Beyrut: Metâbiu' Dârü'l-Kütüb, 1971.
- Şafîi, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib. Mansure: Dârü'l-Vefâ, 2001.
- Şafîi, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1939.
- Şâtîbî, Ebû İshak b. İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakat fî usûli's-şer'a*. thk. Abdullah Dıraz. Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Şelebî, Muhammed Mustafa. *Usûlü'l-fikhî'l-İslâmî*. Beyrut: ed-Dârü'l-Câmi'yye, 1343.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed. *İrşadü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. Ebu Hafs Sami b. el-Arabî. Riyad: Daru'l-Fazile, 2000.
- Şirâzî, Ebû İshak. *el-Lum'a fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

- Tahir b. Aşur, Muhammed. *Mekasidü's-şer'ati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed et-Tahir el-Misâvî. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2001.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn. *Şerhü't-Telvîh ala't-Tevdîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1957.
- Tilimsânî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu'l-Me'alim fi usûli'l-fikh*. thk. Adil Ahmed el-Mevcud-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1999.
- Tûfî, Ebü'r-Rebî Necmüddin Süleyman b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasarı'r-Ravda*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1990.
- Ukkâşe Abdülmennân et-Tıbbî. *Fetâvâ eş-Şeyh el-Bânî ve mukârenetüha bi fetva'l-ulemâ*. Kahire: Mektebetü't-Türâsü'l-İslâmî, 1994.
- Yaman, Ahmet. *Fetva Usulü ve Fetva Âdâbi*. İstanbul: İFAV, 2021.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhal el-fikhiyü'l-âmm*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Zerkeşî, Bedrüddin. *el-Bahrü'l-Muhît fi usûli'l-fikh*. Ğardek: Daru's-Safve, 1992.
- Zübeydî, Belkâsım b. Zakir. *el-İctihad fi menâti'l-hükmi's-şer'i inde'l-usûliyyin: dirase te'siliyye tatbikiyye*. el-Memleketü'l-Arabiyye es-Suûdiyye: Tekbûn lid'dirâse ve'l-ebhâs, 2014.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi

The Journal of Near East University Islamic Research Center

ISSN: 2148-922X | e-ISSN: 2687-4148

Aralık / December | 2022/8/2

Muhammed Reşid Rıza'nın el-Vahyu'l-Muhammedî Eseri Bağlamında Peygamber Tasavvuru ve Islah Düşüncelerinin Değerlendirilmesi

*Al-Vahyu'l-Muhammedî Work of Muhammad Rashid Rıza Evaluation of Prophet Ideas and
Reform Thoughts in the Context*

EMRE İLBARS

Öğretim Görevlisi, Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Lefkoşa, KKTC

Lecturer, Near East University, Faculty of Theology, Nicosia, KKTC

emre.ilbars@neu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8359-8364

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Types: Araştırma Makalesi | Research Article

Geliş Tarihi | Received: 31.10.2022

Kabul Tarihi | Accepted: 16.12.2022

Yayın Tarihi | Published: 25.12.2022

Atıf | Cite as

İlbars, Emre. "Muhammed Reşid Rıza'nın el-Vahyu'l-Muhammedî Eseri Bağlamında Peygamber Tasavvuru ve Islah Düşüncelerinin Değerlendirilmesi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 231-243. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.08>

İlbars, Emre. "Al-Vahyu'l-Muhammedî Work of Muhammad Rashid Rıza Evaluation of Prophet Ideas and Reform Thoughts in the Context". *The Journal of Near East University Islamic Research Center* 8/2 (December 2022), 231-243. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2022.8.2.08>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Telif Hakkı | Copyright

Copyright © 202X. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir. Copyright © 202X. Copyright has been transferred to YDUİSTEM by the author(s). This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



Muhammed Reşid Rıza'nın el-Vahyu'l-Muhammedî Eseri Bağlamında Peygamber Tasavvuru ve İslah Düşüncelerinin Değerlendirilmesi

Öz

Müslümanların ibadetlerini ve günlük yaşamlarını tanzim eden iki temel kaynak bulunmaktadır. Hiç şüphesiz bunlardan birinci Kur'an-ı Kerim, ikincisi ise Hz. Peygamber'in (sav) sünneti seniyesidir. Bu iki kavram İslam tarihinin bazı dönemlerinde farklı amaçlar doğrultusunda kullanılmıştır. Kimi zaman yapılan bir eylemi meşru gösterebilmek, kimi zaman ise, siyasi krizlerin arttığı ve otoritelerin gardlarının düştüğü zamanlarda, insaların ortak paydaları olan bu dini değerler farklı manalara evrilmeye çalışılmıştır. Peygamber algısı, tarihin belirli dönemlerinde bu mezkûr sebeplerin yanı sıra, Batı etkisinde kalmış Müslüman şahsiyetlerin çalışmalarına da yansımıştır. Nitekim el-Vahyu'l-Muhammedî eserinde Kur'an-ı Kerim, Peygamberlik ve Risalet gibi konulara farklı bir perspektiften bakan, Muhammed Reşid Rıza, Batı etkisiyle ortaya çıkan "Çağdaş İslam Düşüncesi"nin en önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Değerlendirmeye tâbi tuttuğumuz Muhammed Reşid Rıza'nın el-Vahyu'l-Muhammedî adlı eseri, Kur'an-ı Kerim merkezli bir inanç metodolojisi ortaya koymayı hedeflemektedir. Aynı zamanda Reşid Rıza'nın düşüncelerinin özünde toplumun ıslahı, müslümanların kendi çağlarında yükselmeleri ve yalnızca Kur'an'ın değil, diğer dinî ilimlerin de ön plana çıkarılıp canlandırılmasını amaç edinen bir düşünce sistemi yer almaktadır. Tahlil etmekte olduğumuz bu eserin içerisinde İslam aleminin inanç ve ahlak yönünden üstünlüğünü ve faziletini ortaya koymak amacıyla Kur'an-ı Kerim, İncil ve batılı kaynaklar arasında bir karşılaştırmaya gidilmekte, Kur'an-ı Kerim'in üstünlüğünün diğer kitaplara göre daha yüce olduğu ifade edilmektedir. Reşid Rıza, ithamların aksine dinin, bilim ve teknoloji ile yakın ilişki içerisinde olduğunu, bununla birlikte müslümanların da devamlı gelişime açık, manevi ve ahlaki olarak donanımlı olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Düşüncelerinin temelinde, ıslahın ancak eğitim ve öğretim ile gerçekleşebileceği fikri yer almaktadır. İlim tahsil etmek ve bu ilmi insanlara öğretmek, yani cahillik ve tembellik açısından düşünülen her şeyin aksini yapmaktır. Reşid Rıza'ya göre, dinî, sosyal ve içtimai ıslahatlar, siyasi yapının düzene girmesinin tek yoludur. Bununla birlikte İslam birliğinin oluşturulmasında, müslümanların manevi birlik yönüyle bir arada olabileceğini ifade etmektedir. İslahat ile gerçekleştirmek istenilen hedef, bütün Müslümanları inanç merkezli ortak değerde buluşturulması ve dış müdahalelerden uzak bir hukuk sisteminin kurulmasıdır. İslah fikri aracılığıyla insanlarda dinin yaşatılması ve korunması hedeflenmektedir. Bununla beraber eğitim ve toplumsal kalkınma gerçekleşecektir. Bu yönleriyle değerlendirmeye tabi tuttuğumuz bu eserde, kronolojik bir olay akışının anlatımından ziyade, konu serdedilirken bütüncül bir yaklaşım benimsenmiştir. Bunun sebebi ise, apolojik yani savunmacı bir tarzının olmasıdır. Eserde daha çok Reşid Rıza'nın kendi zihinsel mentalitesini yansıtan düşünceler yer almaktadır. Reşid Rıza'nın Kur'an-ı Kerim'i merkeze almak suretiyle kendi bilgisel manzumelerinden hareket eden bir üslubu benimsemiştir. Her ne kadar Reşid Rıza'nın kendi zihinsel mentalitesini yansıttığını söylesek dahi, yargıların neredeyse tamamının Kur'an'a dayandırılması, bazen de İncil ile batılı kaynaklardan istifade edilmesi, eserdeki düşüncelerin kendi içerisinde tutarlı, orijinal ve özgün olmasını beraberinde getirmiştir. Bu çalışmamızda el-Vahyu'l-Muhammedî eseri bağlamında Muhammed Reşid Rıza'nın ıslah düşünceleri, Peygamber tasavvuru, Nübüvvet ve Risalet gibi konulara bakışı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Muhammed Reşid Rıza, el-Vahyu'l-Muhammed-i, İslah, Kitabu'l Menar ve'l-Ezher.

Al-Vahyu'l-Muhammedî Work of Muhammad Rashid Rıza Evaluation of Prophet Ideas and Reform Thoughts in the Context

Abstract

There are two main sources that regulate the worship and daily life of Muslims. Undoubtedly, the first of these is the Qur'an, and the second is the Sunnah of the Prophet. These two concepts have been used for different purposes in some periods of Islamic history. These religious values, which are the common denominators of people, have been tried to evolve into different meanings, sometimes to justify an action, and sometimes when political crises increase and the guards of the authorities fall. The perception of the Prophet was reflected in the works of Muslim personalities who were influenced by the West, in addition to these aforementioned reasons, in certain periods of history. As a matter of fact, Muhammad Rashid Rıza, who looked at subjects such as the Qur'an, Prophethood and the Prophethood from a different perspective in his work al-Vahyu'l-Muhammad, became one of the most important representatives of "Contemporary Islamic Thought" that emerged under the influence of the West. The work of Muhammad Rashid Rıza, which we have evaluated, called al-Vahyu'l-Muhammed, aims to reveal a Quran-centered belief methodology. At the same time, at the core of Rashid Rıza's thoughts is a system of thought that aims at reforming the society, the rise of

Muslims in their own age, and bringing to the fore and reviving not only the Qur'an but also other religious sciences. In this work that we are analyzing, a comparison is made between the Qur'an, the Bible and western sources in order to reveal the superiority and virtue of the Islamic world in terms of faith and morality, and it is stated that the superiority of the Qur'an is higher than other books. is being done. Reşid Rıza emphasizes that, contrary to the accusations, religion, science and technology are in close relationship, and that Muslims should also be open to continuous development, spiritually and morally equipped. Reşid Rıza's thoughts are based on the idea that improvement can only be achieved through education and training. It is to acquire knowledge and to teach it to people, that is, to do the opposite of everything that is thought in terms of ignorance and laziness. According to Reşid Rıza, religious, social and social reforms are the only way to bring order to the political structure. However, he states that Muslims can be together in terms of spiritual unity in the creation of Islamic unity. The aim of reform is to bring all Muslims together in a faith-centered common value and to establish a legal system that is free from foreign interventions. According to Reşid Rıza, it is aimed to keep religion alive and protect people through the idea of reform. Along with this, education and social development will take place. In this work, which we have evaluated with these aspects, a holistic approach has been adopted while the subject is being presented, rather than the narration of a chronological event flow. The main reason for this is that the work has an apologetic, that is, defensive style. In the work, there are mostly thoughts that reflect Reşid Rıza's own mental mentality. Reşid Rıza has adopted a style based on his own informational poems by putting the Qur'an in the center. Even if we say that the work reflects Reşid Rıza's own mental mentality, the fact that almost all of the judgments in the work are based on the Qur'an, and sometimes he makes use of the Bible and western sources, brought the thoughts in the work to be consistent, original and original within itself. In this study, in the context of al-Vahyu'l-Muhammed, Muhammad Reşid Rıza's view of improvement thoughts, Prophet's vision, Prophethood and Prophecy are discussed.

Keywords: History of Islam, Muhammed Reşid Rıza, el-Vahyu'l-Muhammed, improvement, Kitabu'l Menar ve'l-Azhar.

Giriş

Siyer ve İslam Tarihi başta olmak üzere tüm İslamî ilimlerin kaynağı hiç şüphesiz Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in (sav) sünnetidir. Kur'an-ı Kerim'in anlaşılması, ibadetlerin keyfiyetinin bilinmesi ve ahlakî davranışların uygulanmasının tek yolu Hz. Peygamber'in kişinin yaşayışına rehber kılınması ile mümkündür. Bu sebeple Siyer ve Hadis ilimleri başta olmak üzere Hz. Peygamber'i (sav) konu edinen alanlarda yalnızca İslam Dünyasında değil Batı'da yapılan çalışmalar da dahil bir çok eser telif edilmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber ile ilgili çeşitli algılar ortaya çıkmıştır. Özellikle müslüman topraklarda doğmuş olup ilim tahsilini Batı'da tamamlayan İslam düşünürlerinin Hz. Peygamber algısı, yaygın ve geleneksel tasavvurdan farklıdır. Bu farklılığın özünde geleneksel usül ile çağdaş İslam düşüncesinin fikrî mücadelesinin yansımaları yer almaktadır. Bunun yanı sıra Batı'nın ithamlarına karşı apolojik tarzda eserler de telif edilmiştir. Nitekim bu çalışmamızda ele aldığımız Muhammed Reşid Rıza'nın el-Vahyu'l-Muhammedî eseri Batı dünyasının Hz. Muhammed algısına kısmî reddiyeler içermektedir. Bu çalışmamızda Muhammed Reşid Rıza'nın İslah düşünceleri, Hz. Peygamber algısı, Nübüvvet ve Risalet gibi konulara bakışı ele alınmaktadır. Reşid Rıza'nın mensubu olduğu İslamî uyanış veyahut İslah hareketi olarak ifade edilen düşüncelerinin menşei, Seyyid Cemâlüddîn Muhammed b. Safder el-Efgânî el-Hüseynî ve Muhammed Abduh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısrî'dir. Cemâleddin Efgânî, Amerika'dan İngiltere'ye kadar Batı'da, Mısır'dan Hindistan'a kadar Doğu'da gerçekleştirdiği seyahatler, etkilediği şahıslar ve zümreler, karıştığı olaylar ve hareketler, geride bıraktığı eserler ve öğrencilerle XIX. yüzyıl İslâm dünyasının düşünce ve siyaset hayatında önemli bir yere sahiptir.¹ Özellikle üzerinde durduğu nokta, din ve siyaset ilişkisinde bütün İslâm ülkelerinin ortak problemlerini ortak bir payda da birleştirebilmektir. Efgânî, sömürgeye dayalı anlayışı yıkmak üzere millî şuuru uyandırmaya, vatan sevgisini güçlendirmeye çalışırken bu dönemde bütün İslâm ülkeleri arasında sağlam bağların kurulması, çok yönlü dayanışmanın sağlanması ve böylece birlikte hürriyet ve bağımsızlığı elde ederek müslümanlar birliğinin sağlanması için gayret etmiştir.² Reşid Rıza'nın hocası olan Muhammed Abduh ise, peygamberlere ve vahye olan ihtiyaç konusunda Reşid Rıza'ya

¹ Hayreddin Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 456-458.

² Karaman, "Efgânî, Cemâleddin", 458.

da tesir etmiş olan, bütün büyük dinler ve filozoflar tarafından insanda bulunduğu kabul edilen sonsuzluk (bekā) isteğiyle insanların toplu olarak bir arada yaşayabilmesi için ahlāk gibi önemli değerlere muhtaç olmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Duyular dışında herhangi bir bilgi kaynağı bulunmadığını söyleyen veya bu konuda mütereddit davranan kişileri cehaletle suçlayan Abduh'a göre vahye karşı olumsuz tavır sergilemenin sebebi sorumluluktan kaçma isteğidir.³ Bunun yanı sıra ıslahatla düşünce çizgisinin en önemli temsilcilerinden olan Abduh, kendisinden sonra talebesi Muhammed Reşid Rıza'nın düşüncelerini etkilemiştir. Bu çalışmamız, el-Vayhu'l-Muhammedî eseri bağlamında, ıslah fikrinin sancağını hocasından devralan Reşid Rıza'nın, Batı'nın dinî ve siyasi düşüncelerine karşı yazdığı reddiyeleri bununla birlikte kendi bilgi manzumesinden hareketle ortaya koyduğu Peygamber, Nübüvvet ve Risalet gibi kavramlara bakışının değerlendirilmesi ve tahlilini içermektedir.

1. Reşid Rıza'nın Hayatı ve İlmî Çalışmaları

Reşid Rıza, 1865'de Trablusşam'a yaklaşık 5 km uzaklıktaki, Akdeniz'e kıyısı olan Kalemun kasabasında doğdu.⁴ Reşid Rıza'nın ailesi ilim, irşad ehli ve özellik bakımından ileri gelen ailelerden biri olması hasebiyle "Meşayih" lakabı ile tanınırdı. Meşhur ve büyük bir alim olan dedesi, içerisinde ibadet edilen, hitabet, şiir, ve ilim dersleri verilen bir mescid inşa etti.⁵ Reşid Rıza ilk tahsiline burada başladı. Babası daha iyi bir eğitim alabilmesi amacıyla onu Trablus'a getirip Osmanlı Rüşdiye Mektebine yazdırdı. Daha sonra kendi isteğiyle Rüşdiye Mektebi'nden ayrılarak el-Medresetü'l Vataniyyeti'l İslamiyye'ye girdi. Reşid Rıza, 1883 yılında geldiği bu medreseden 1896 yılında mezun oldu. Bu medrese Reşid Rıza'nın düşüncelerini biçimlendiren önemli yerlerden biridir. Özellikle Türkçe, Fransızca, Arapça gibi dillerin öğretilmesinin yanı sıra Mantık, Felsefe ve Matematik gibi dersler de okutulmaktaydı.⁶ Muhammed Reşid Rıza, el-Ezher'de önceleri talebe, daha sonra da hoca olarak 30 yıl kalan Şeyh Mahmut Neşşâbe'den Şafîi fikhını, hadisi, va'z ve irşad alanındaki hadislerin tenkit usulünü ve meşhur olan hadis kaynaklarını öğrendi.⁷ Şeyh Abdülğani er-Rafi'den de İmam Şevkânî'nin "Neylül Evtâr"ının bazı bölümlerini öğrendi.⁸ Âlim, âbid ve muhaddis olan Muhammed el-Kavukcî'den de onun kendi hadis kitaplarını okudu.⁹ Bu kitaplar Reşid Rıza'nın hadis ilmi ile alakalı ufkunu genişletti. Münakaşalı usul ve mantık derslerine katıldı. Muhammed el-Hüseyni ve Muhammed Kamil er-Rafi'i'nin Bu münakaşa usulü derslerinde onların düşüncelerini dikkatli bir biçimde dinledikten sonra, kendi fikrini beyan etti.¹⁰ Reşid Rıza'nın ifadesi ile; "Bana görüşlerimin doğru olduğunu söyleyerek beni takdir ettiler ve şöyle dediler; Bunu nereden öğrendin? Ben de şöyle cevap veriyordum; Benim içimden gelen görüş buydu. Çünkü aksi olan tartıştığınız bu düşünce, aklım ve fitratıma aykırıydı."¹¹ Bu kitapların yanı sıra Gazzalî'nin İhyâ'sı da Reşid Rıza'nın yalnız başına okuduğu kitaplardandır.¹² Bu eser Reşid Rıza'nın dini düşüncelerinin şekillenmesine, ilmine ve yaşayış tarzına tesir etmiştir.

2. İslah Düşüncesinin Oluşması

Reşid Rıza, henüz tahsili döneminde kendi yaşadığı kasaba civarına sürgüne gönderilen Mısırlılar'dan "Urvetü'l-Vuskâ" dergisinin adını duydu. Daha sonra hocası Hüseyin el-Cisr, derginin diğer nüshalarını buldu ve ona verdi. Reşid Rıza bu nüshaları okuyunca kendi ifadesi ile onu elektrik gibi çarpmış

³ M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 482-486.

⁴ Ahmed Şekib Erselân, *es-Seyyid Reşid Rızâ ev ihâu erbaîne sene* (Dimeşk: Advâu's-Selef, 1938), 13-18; Ahmed Fehd Berekât eş-Şevâkibe, *Muhammed Reşid Rızâ ve devruhü fi'l-hayâti'l-fikriyye ve's-siyâsiyye* (Amman: Dâru Ammâr, 1989), 13-38; M. Sait Özervarlı, "Reşid Rızâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2022), 14; Faruk Vural, "Reşid Rızâ'nın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 239.

⁵ Muhammed Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher* (Mısır: Matbaatü'l Menâr, 1352), 133; Özervarlı, "Reşid Rızâ", 14-16.

⁶ Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 139; Özervarlı, "Reşid Rızâ", 14-16; Vural, "Reşid Rızâ'nın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı", 239.

⁷ Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 141,142.

⁸ Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 142.

⁹ Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 141-142.

¹⁰ Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 143.

¹¹ Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 143.

¹² Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 143.

ve aydınlatmıştı.¹³ İlerleyen zamanlarda bu derginin iki önemli şahsiyeti Afğani ve Abduh ile tanışmanın yollarını aradı. Abduh ile görüşme imkanı bulabildiyse de Afğani için aynı şeyi söylememiz mümkün değildir.¹⁴ Abduh Lübnan'a sürgün edildiği dönemde onunla görüşme fırsatı buldu. Daha sonra el-Medresetü'l Sultanîye'de Abduh'un derslerine katıldı. Sûfî düşünce yapısına sahip olan Reşid Rıza'nın bu dersler neticesinde fikirlerinde köklü değişimlerin temelleri atıldı ve ıslah düşüncesi oluşmaya başladı.¹⁵ Bununla da yetinmeyen Reşid Rıza bu düşüncelerin merkeze alındığı bir dergi çıkarmak istedi. Bunun için de daha çok faydalı olacağını düşündüğünden dolayı Mısır'a göçmeye karar verdi. Dergi çıkarma fikrini hocası Abduh'e danıştıysa da umduğu cevabı alamadı.¹⁶ Reşid Rıza vazgeçmiş de değildi. Dergide siyasete ve particiliği yer vermeyeceğini, amacının insanlara İslam'ı doğru bir biçimde anlatmak olduğunu ve bu bağlamda derginin büyük rol oynayacağını belirterek hocasını ikna etti.¹⁷ Böylece 1898 yılında el-Menâr adı verilen dergiyi çıkardılar.¹⁸

Reşid Rıza'ya göre, dinî, sosyal ve içtimaî ıslahlar, siyasi yapının düzene girmesinin tek yoludur. Bununla birlikte İslam birliğinin oluşturulmasında Müslümanların ve tüm İslam ülkelerinin, manevi birlik yönüyle bir arada olabileceğini ifade etmektedir. İslahat düşüncesinin temel maksadı; dış müdahalelerden uzak bir hukuk sisteminin kurulması ve Müslümanları Arapça merkezli ortak bir dilde birleştirmektir. Reşid Rıza'ya göre ıslahat aracılığıyla insanlarda dinin yaşatılması ve korunması hedeflenmektedir. Bununla beraber eğitim ve akabinde de maddi kalkınma gerçekleşecektir. Reşid Rıza'nın burada özellikle vurguladığı husus ise, istişare ve danışmadır. el-Menâr'da yer alan Reşid Rıza'nın ıslahat düşüncesinin temelinde eğitim ve öğretim yer almaktadır. Yani ilim öğrenmek ve bu ilmi insanlara öğretmek, kısacası cahillik ve tembellik yönünde düşünülen her şeyin aksini yapmaktır. Reşid Rıza bu düşüncelerini hocası Abduh'un 1905'te vefatından sonra da sürdürmeye devam etti. Özellikle hocası Abduh'un, Kur'an hidayetinin Müslümanların dışındaki diri toplumlarda parlayacağı düşüncesini zikretmekte ve bunu devamlı ıslah fikrinin temelinde insanlara aktarmaktaydı. Hocasının vefatından sonra, ıslah düşüncesini insanlara yaymak için çeşitli seyahatler gerçekleştirdi. Suriye, İstanbul, Hindistan, Hicaz ve Kudüs gibi yerlere çeşitli seyahatler yaparak İslam fikrini yaymaya çalıştı.¹⁹ Bu seyahatlerinde ıslahın yanı sıra yegane amaç, İslam birliğini kurmak, Müslümanlara bağımsızlık kazandırmak ve sömürgeye dayalı anlayışı yıkmaktı. Reşid Rıza, 1935'de gerçekleştirdiği Süveyş seyahati dönüsünde Kur'an okurken vefat etmiştir.²⁰

3. el-Vahyu'l-Muhammedî Eserinde Vahiy, İsmet, Nübüvvet, Risalet ve Mucize Kavramlarının Değerlendirmesi

Eserde mukaddime bölümünden hemen sonra birinci bölümde vahiy, nübüvvet ve risalet gibi kelimelerin ıstılahi manaları ele alınmaktadır. Bu kelimelerin, işaret etmek, ilham ve vesvese gibi farklı farklı mana boyutları olduğu belirtilerek Kur'an-ı Kerim'den alıntılar ile bu tanımlar desteklenmektedir. Reşid Rıza, geleneksel usuldeki yaygın olan vahiy tanımları ile Hıristiyanlardaki vahiy tanımlarını karşılaştırarak aralarındaki farkları ortaya koymaktadır.²¹ Örneğin; geleneksel usûlde vahiy, Allah'ın peygamberlerine gönderdiği mesajı ifade ederken, Hıristiyanlarda ise vahyin, Hz. İsa'nın bizzat kendisi olduğunu vurgulamaktadır.²²

¹³ Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*; Hayreddin Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik* (İstanbul: İz Yayınları, 2003), 148; Özervarlı, "Reşid Rızâ", 14.

¹⁴ Erselân, *es-Seyyid Reşid Rızâ ev ihâu erbaîne sene*, 145; Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, 148; Vural, "Reşid Rızâ'nın Mütешâbih Âyetlere Yaklaşımı", 239; Özervarlı, "Reşid Rızâ", 14.

¹⁵ Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 139; Hasib es-Sâmerrâi, *Reşid Rızâ el-Müfessir* (Bağdat, 1976), 289,290; Özervarlı, "Reşid Rızâ", 14; Vural, "Reşid Rızâ'nın Mütешâbih Âyetlere Yaklaşımı", 239.

¹⁶ Sâmerraî, *Reşid Rızâ el-Müfessir*, 290.

¹⁷ Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, 151.

¹⁸ Erselân, *es-Seyyid Reşid Rızâ ev ihâu erbaîne sene*, 179; Muhammed Harb, "Menâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 116-118; Vural, "Reşid Rızâ'nın Mütешâbih Âyetlere Yaklaşımı", 240.

¹⁹ Reşid Rızâ, *el-Menâr ve'l-Ezher*, 143-146; Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, 155-158.

²⁰ Karaman, *Gerçek İslam'da Birlik*, 155-158.

²¹ Muhammed Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî* (Beyrut: Daru'l kutubül ilmiyye, 1426), 25.

²² Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 39.

Nebi ve resul kavramları ile ilgili ise, yaygın kanaatin aksine farklı bir tarif ortaya çıkmaktadır. Yaygın kanaate göre nebi ve resul kavramları arasında bir farkın olmadığını düşünülürken, Reşid Rıza'nın ele aldığı geleneksel usule göre; nebi, kendisine gelen vahiy insanlara tebliğ etmekle görevli değil iken, resul ise kendisine gönderilen vahiy insanlara tebliğ etmekle görevlendirilmiştir.²³ Yani bu iki tanımın aralarındaki temel fark "tebliğ" kavramıdır. Bu konuda meşhur olan bir başka tanım ise; "Kendisinden önceki şeriat ile amel ediyor ise nebi, kendisine müstakil bir şeriat verilmiş ise resuldür" şeklindedir. Kuran-ı Kerim'de de "Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir, Fakat o Allah'ın Resülü ve nebilerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir."²⁴ Ayetinde nebi kelimesi üzerinden nübüvvet ve risalet kavramlarının Hz. Peygamber ile birlikte sona erdiği vurgulanmıştır.

3.1. İsmet

Reşid Rıza peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduğunu belirtmektedir. Fakat bu tanım bundan ibarete değildir. Reşid Rıza bu tanım ile Hıristiyanları ve onların Hz. İsa inancını eleştirmektedir.²⁵ Aslında burada vurgulanan önemli soru, "ismet sıfatı olan peygamberler tanrılık iddiasında bulunabilirler mi, bulunamazlar mı?" sorusudur. Bu düşünce ile Reşid Rıza, peygamberlerin ismet sıfatına sahip olduklarını vurgularken aynı zamanda da Hz. İsa'nın tanrı olmadığına işaret etmekte ve Hıristiyanların da bu inançlarını eleştirmektedir. Reşid Rıza'nın eserinde ele aldığı Kur'an merkezli metodunu burada da görmekteyiz. İsmet sıfatı ile ilgili fikirleri karşılaştırmalı olarak değerlendirdikten hemen sonra Kur'an'ı Kerim'den ilgili ayetler ile bu düşüncesini desteklemektedir.²⁶ Burada özellikle dikkat edilmesi gereken önemli husus, nebilerin günahsız olmaları demek onların şahsi özelliklerinden kaynaklanan bir değere sahip olmalarından ziyade, Allah'ın onlara vahyetmesi ile bu sifata sahip olduklarıdır. İlk bölümde Reşid Rıza'nın ismet sıfatı ile birlikte ele aldığı bir diğer konu ise, akıl ve beşeri ilimlerin resullerin vahiy ve tebliğ davetlerinin yerlerini tutmayacağıdır.²⁷ Reşid Rıza bu konuda İbn-i Sina ve hizmetçisi arasında geçen bir kıssaya değinmek suretiyle bu düşüncesini desteklemektedir. İbn-i Sina'nın bir hizmetçisi vardı aynı zamanda da onun öğrencisiydi. Bir gün hizmetçisi ona şöyle dedi: Senin gibi büyük bir filozof ve alim nasıl olur da Muhammed adında birine uyar! İbn-i Sinâ da bir gün hizmetçisini gece vakti uyandırarak ondan abdest almak için su istedi. Hizmetçisi ise havanın soğuk olmasını bahane ederek onun bu isteğini yerine getirmedi. Sabah ezanı vaktinde ise, İbn-i Sina kendisini tekrar kaldırdı ve yine kendisinden su istedi. Fakat hizmetçisi soğuk havayı bahane ederek bu talebini bir kez daha yerine getirmedi. Tam o sırada Müezzin, ezanın içerisindeki "Muhammed (sav)'in Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna şahadet ederim" bölümünü okudu. O sırada İbn-i Sinâ hizmetçisine bu sözü açıklayarak şunları söyledi: Sen benim Resulullah'a inanmamı eleştirip beni ondan daha üstün olarak görüyorsun ancak benim su istemek gibi en ufak bir isteğimi dahi bahaneler uydurarak reddediyorsun, fakat bu müezzin sabahın erken vaktinde ve soğuk havalarda bu yüksek minarelere çıkarak peygamberin vefatının üzerinden asırlar geçmesine rağmen ona iman ve bağlılığı ifade maksadıyla ezan okuyor dedi. Bu durumda ben nasıl ondan daha üstün biri olabilirim diye de ekledi.²⁸

3.2. Nübüvvet

Bu bölümde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatlanması ile ilgili konuları ihtiva etmektedir. Ayrıca Hıristiyanlara göre nebi, enbiya, nübüvvet ve vahiy kavramlarının tanımları da yine bu bölümde ele alınmaktadır.²⁹ Hristiyanlara göre enbiyalar, şeriata davet eden ve mesihin geleceğini bildiren kişilerdir.³⁰

²³ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 25.

²⁴ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Ahzâb 33/40.

²⁵ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 31-33.

²⁶ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 31-33.

²⁷ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 34-36.

²⁸ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 35-37.

²⁹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 35-37.

³⁰ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 39,40.

Nübüvvet kavramının ise çeşitli manalara geldiği belirtilmekte ve bunlardan bazılarının da, rüyalar, ilham ve tebliğ oldukları ifade edilmektedir.³¹ Bu tanımlar çerçevesinde Reşid Rıza'ya göre Nübüvvetin ispatı; Ehli kitaptan olanlar için vahyi mutlak ve peygamberlerin dini konuları tebliğde masum olduklarının bilinmesidir. Bunun yanı sıra Muhammed Reşid Rıza, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin diğer peygamberlere nazaran daha üstün olduğunu belirtmektedir.³² Bu düşüncesini de Hz. Peygamber'e gönderilen Kur'an-ı Kerim'in daha açık ve te'vilden uzak bir kitap oluşu ile ilişkilendirmektedir. Nübüvvet bahsinde de el-Vahyu'l-Muhammedî eserinin geneline hakim olan apolojik tarzın etkilerini görebilmekteyiz. Yani Kur'an-ı Kerim üzerinden hem gönderildiği şahsı yüceltmek ve faziletini ortaya koymak hem de diğer kitaplar ile irtibatlandırılarak bu kitabın faziletlerinin diğer kitaplardan üstün olduğunu, bu sebeple de bu kitabın gönderildiği peygamberin de diğer peygamberlerden üstün olduğunu vurgulamaktadır.³³ Buna dayanak olarak ise Kur'an-ı Kerim'in tarih üstü, sürekliliği olan, akla ve mantığa uygun olması gibi özelliklere değinmektedir.³⁴ el-Vahyu'l-Muhammedî'nin ikinci bölümünde ele alınan bir başka konu ise, kiliselerin İslamiyete karşı aldığı tedbirlerdir. Burada tedbirlerden maksat kilise efradının İslam'a meyil etmelerini engellemektir.³⁵ Kiliselerde veya batılı kaynaklarda İslam adına telif edilen eserler bu çalışmalara örnek olarak gösterilebilir. Fakat İslami kitapların telif edilmesi, veya insanların İslami çalışmalar ile karşılaşmalarının da kiliselerin bu alandaki etkilerini minimize etmiştir.

3.3. Mucizeler

Reşid Rıza'nın ikinci bölümde ele aldığı önemli konulardan bir tanesi de mucize ve harikulade olaylardır. Muhammed Reşid Rıza, mucizeler ve harikulade olayları birbirinden ayırmıştır. Aralarındaki temel fark, meydana gelen olağanüstü olayın sebep ve mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Reşid Rıza'ya göre harikulade olaylar, peygamberin peygamberliğini ispat mahiyetindedir ve sürekliliği söz konusu değildir.³⁶ Mucizeler ise, sürekli, tarih üstüdür, akla, mantığa ve vicdana hitap etmelidir.³⁷ Yani Reşid Rıza'ya göre bu kavramın arasındaki temel fark, meydana gelen bu olağanüstü olayın, peygamberin peygamberliğini ispat mahiyetinde mi gerçekleştiği sorusudur. Mucizenin ise en temel özelliği; sürekliliği, akla, mantığa ve vicdana hitap etmesidir. Buna en açıklayıcı örnek olarak ise en büyük mucize olan Kur'an-ı Kerim zikredilebilir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'i en büyük mucize yapan özellikleri; sürekli olması, akla, mantığa ve vicdana hitap etmesidir.³⁸ Nitekim bir çok harikulade olayları ve mucizeleri de açıklayanın yine Kuran-ı Kerim oluşu onun en büyük mucize oluşunu destekler mahiyettedir. Reşid Rıza'nın el-Vahyu'l-Muhammedî eserine göre mucizeler ikiye ayrılmaktadır; Bunlar Aklî Mucizeler ve Kevnî Mucizelerdir.³⁹ Aklî Mucize ile kastedilen Kur'an-ı Kerim'dir. Kevnî Mucizeler ise, kafirlere karşı zafer elde edilmesi, savaşta silah ve yiyecek desteğinin sağlanması, melekler ile desteklenmesi, şifa duaları, yağmur duaları ve görmeyenlerin gözünün açılması gibi örneklerdir.⁴⁰ Ancak burada vurgulanan en önemli husus, Kevnî Mucizelerin hiçbir zaman peygamberin nübüvvetinin ispatı mahiyetinde gerçekleşmediğidir.⁴¹ Çünkü nübüvvetin ispatı Kevnî deliller ile değil, ilmi ve akli deliller ile ispatlanmıştır.⁴² Bu bölümde Reşid Rıza, mucize ile ilgili hususlarda dayanak olarak Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra, sık sık İncil'e de başvurmakta ve İncil'den alıntılar ile düşüncesini desteklemeye çalışmaktadır.⁴³

³¹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 39,40.

³² Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 40.

³³ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 43,44.

³⁴ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 43,44.

³⁵ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 44.

³⁶ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 45.

³⁷ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 47.

³⁸ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 47,48.

³⁹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 48.

⁴⁰ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 47,48.

⁴¹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 47,48.

⁴² Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 48.

⁴³ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 53.

4. Muhammed Reşid Rıza'nın Peygamber Tasavvuru

Muhammed Reşid Rıza'nın el-Vahyu'l-Muhammedî eserinde peygamber tasavvuru bahsinde, batılı ilim adamlarının tarih, siyer vb. çalışmalar üzerinden Hz. Peygamber tasavvuru ve Hz. Peygamber'e bazı ithamlar yer almaktadır. Reşid Rıza bu bölümde Emile Dermenghem üzerinden batıdaki ilim adamlarının peygamber tasavvuruna karşı savunmacı bir üslupla kendi düşüncelerini ortaya koymaktadır. Emile Dermenghem, Hz. Peygamber'in hayatını yazan Batılı ilim adamlarının en iyi niyetlilerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁴⁴ Batılı bir araştırmacı olan Emile Dermenghem, çağdaşı olan entellektüellerin aksine Hz. Peygamber'e derin saygı duymaktadır. Emile Dermenghem'in yazdığı "Hz. Muhammed ve Risaleti" adlı eser, Hz. Peygamber'in ele alındığı çalışmalar arasında yazılmış olan birçok batılı oryantalistin kitabından çok daha itidalli bir eserdir. Yazar, farklı bir metod izleyerek Hz. Peygamber'in hayatını ve risaletini sadık bir şekilde telif etmiş olup bunu yaparken Arapça kaynaklara da sık sık başvurmuştur. Genel olarak batılı siyer çalışmalar incelendiğinde, Hz. Peygamber'in şahsına yönelik ithamlar yer almamakla birlikte daha çok onun kendisine gönderilen vahiy üzerinden Hz. Peygamber'e ithamlarda bulunulmuştur.⁴⁵ Buna karşın Reşid Rıza'nın eserinde ele aldığı batılı çalışmalarda Hz. Peygamber hakkındaki düşüncelere baktığımızda onun doğru sözlü, sadık, adil ve yumuşak huylu bir yapısının olduğuna işaret edilmektedir. Yani istisnalarının olabileceği ihtimali ile beraber batılı din adamlarının genel olarak Hz. Peygamber'in şahsi karizması hakkındaki düşünceleri onun doğru sözlü, adil olduğuna yöneliktir. Esas itham edilen nokta ise, onun tebliğ ettiği vahyin Allah'tan geldiği yönündeki düşüncenin aksine, bu vahyin onun bizzat kendisinden geldiğini, bir nevi ilham olduğunu iddia etmeleridir.

el-Vahyu'l-Muhammedî eserinin üçüncü bölümünde ise, özellikle nefsi vahiy adı altında, vahyin Hz. Muhammed'in kendi kendine telkini yani ilham şeklinde olduğu iddiası yer almaktadır.⁴⁶ Bu düşüncelerin başında Maddiyyun denilen, her şeyin varlığının esasında bir maddeye dayandığını ve ruhanî boyutunun inkar edildiği maddeci ilim adamlarına göre vahiy, Hz. Muhammed'in kendinden ortaya çıkardığı bir ilhamdır.⁴⁷ Emile Dermenghem'a göre, Hz. Muhammed'in ruhsal birikimi, kalbinin temizliği ve Allah'a bağlılığı gibi özellikleri onun zihnine tesir ederek bilinçaltında rüyalar ve ruhsal durumların meydana gelmesine sebebiyet vermiş ve bunu da indirilen ilahi bir vahiy olarak tasavvur etmiştir.⁴⁸ Bu görüşlerine delil olarak ise, tüm nebilere vahyin geliş şekillerinden birinin rüyalar olduğuna işaret etmektedir.⁴⁹ Aslında burada Emile Dermenghem vahiy konusunda Hz. Peygamber'e (sav) bir ithamda bulunurken aynı zamanda Hz. Muhammed'in söylediği sözlerin doğruluğundan şüphe duyulmasından ziyade, bu söylediği sözlerin kaynağının bizzat kendisi olduğu ve gayb aleminde kesin bir bilgi olmadığına işaret etmektedir. Bunun yanı sıra el-Vahyu'l-Muhammedî eserinde, Emile Dermenghem'in Hz. Peygamber hakkındaki değerlendirmeleri, ithamları ve batılı çalışmaları yansıtan bir düşünce perspektifi de yine bu bölümde yer almaktadır.⁵⁰ Reşid Rıza ise bu iddiaları tek tek ele almakta ve Kur'an-ı Kerim ışığında reddiyeler niteliğinde cevaplar yazmaktadır.⁵¹ Örneğin, Emile, Hz. Peygamber'in İslam dinindeki bilgi kaynaklarını Mekke'de bulunan Hıristiyan ve Yahudilerden, Kureyş'in yaz ve kış ticaret yolculuklarından, Kureyş'in Mekke toplantılarından ve o toplantılardaki Hz. Muhammed'in konumundan, Varaka b. Nevfel'den ve en dikkat çekeni ise, Rahip Bahira'dan edindiğini iddia etmektedir.⁵² Emile'nin en dikkat çeken iddialarından biri, Hz. Muhammed'in Rahip Bahira'nın yakın bir dostu olduğudur.⁵³ İlginç olan tarafı ise, Emile, Hz. Muhammed'in bir gün içki içtiğini ve sarhoş halde iken arkadaşı Rahip Bahira'yı öldürdüğünü ve

⁴⁴ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 39; Mustafa Öz, "Dermenghem, Emile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

⁴⁵ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 57.

⁴⁶ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 65.

⁴⁷ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 65.

⁴⁸ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 66-68.

⁴⁹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 66-68.

⁵⁰ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 65-67.

⁵¹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 65-67.

⁵² Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 66-72.

⁵³ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 65.

bu sebepten dolayı içkinin haram kılındığını iddia etmektedir.⁵⁴ Reşid Rıza ise; Bu rivayetin yalnızca “Hz. Muhammed’in sarhoş halde iken Rahip Bahira’yı öldürmesi” düşüncesini reddetmesinin yanı sıra, böyle bir rivayetin senedinin başlı başına sahih olmadığını vurgulamaktadır. Yani Reşid Rıza’ya göre, Hz. Peygamber’in Şam’a gitmesi, Rahip Bahira ile karşılaştığı rivayeti olumlu veya olumsuz tüm yönleriyle gerçeği yansıtmamaktadır.⁵⁵ Emile’nin iddialarından bir diğeri ise, Hz. Peygamber’in çocuklarının vefatının onda psikolojik etkiler bıraktığı yönündedir. Dermenghem’e göre; “Muhammed çocuklarının vefatından sonra içerisinde bulunduğu psikolojik zorluklar ve çocuğunun olmaması sebebiyle Zeyd b. Harise’yi evlat edindi.”⁵⁶ Reşid Rıza ise böyle bir şeyin olmadığını, Hz. Peygamber’in ve Hz. Hatice’nin hiçbir şekilde ümitsizliğe kapılmadıklarını aksine Allah Rasûlü’nün sabredenlerin en sabredeni olduğunu vurgulamıştır. Dermenghem’in Bu iddiası ile varmak istediği asıl hedef, Hz. Hatice’nin içerisinde bulunmuş olduğu psikolojik sıkıntıları aşabilmek için putlara kurban kestiği ve Hz. Hatice’nin putlara kurban kesmiş olabileme ihtimalinden de yola çıkarak Hz. Hatice’nin ve peygamberimizin ilerleyen dönemlerde Hristiyanlık dini sayesinde putlara karşı bakış açılarında köklü bir değişikliğin meydana geldiği yönündeki tezini desteklemektir. Fakat ne Hz. Peygamber ne de Hz. Hatice yalnızca çocuklarının ölümünden değil, hiç kimsenin ölümünden dolayı tahammülsüz olmamışlardır.

Muhammed Reşid Rıza üçüncü bölümün sonunda, Kur’an-ı Kerim’in Hz. Peygamber’in kendi bilgi manzumesinden ortaya çıktığı, bu kitabın vahiy yolu ile gönderilmediği yönündeki iddialara, onun herhangi bir kitap gibi olmadığını ve Kur’an-ı Kerim’in en büyük mucize oluşuna işaret etmektedir. Reşid Rıza, Kur’an-ı Kerim’in insanlarda nasıl bir devrim oluşturduğu sorusuna müstakil bir bölüm ayırarak bu mucizenin büyüklüğüne ve önemine işaret etmiştir.⁵⁷ Bu bağlamda el-Vahyu'l-Muhammedî eserinin dördüncü bölümünde Reşid Rıza, Kur’an-ı Kerim’in icaz ve belagatını ele almaktadır. Aslında burada yine müellifin ilişkilendirmek istediğini nokta, akli ve ilmi deliller konusudur. Bu icaz ve belagat üzerinden bu kitabın herhangi bir kitaba benzemediğini, bu kitabın akla, mantığa ve vicdana hitap ettiğini vurgulayarak onun yüceliğini ve faziletini ortaya koymaya çalışmıştır.

5. Kur’an-ı Kerim’in Arap Toplumuna Etkisi

Muhammed Reşid Rıza, Kur’an-ı Kerim’in Arap toplumunda bir devrim meydana getirdiğini ifade etmektedir.⁵⁸ Yine bu etkiler ele alınırken Tevrat’ın İsrailoğulları üzerindeki etkileri ile Kur’an-ı Kerim’in Arap toplumu, müşrikler ve müslümanlar üzerindeki etkilerini karşılaştırmak suretiyle Kur’an-ı Kerim’in Arap toplumunda köklü bir değişime yol açtığını ve toplumsal bir devrim meydana getirdiğini vurgulamaktadır.⁵⁹ Aslında devrimin merkezinde de vurgulanan esas düşünce, insanın özgürlüğü fikridir. Yani Kur’an-ı Kerim’in, kendisinden önceki toplumlara nazaran özellikle insanın aklını ve iradesini ön plana çıkaran bir bakış açısıyla o toplumda köklü bir devrim gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Reşid Rıza’nın ifadesiyle, zaten İslamiyetten önce Arapların içerisinde Yahudilik ve Hıristiyanlık vardı. Bu durumun beraberinde getirdiği rekabet ortamı, tüm dinler açısından sürekli oluşabilecek bir tebliğ faaliyetine zemin hazırladı. Aslında o dönem toplumunun belagata hakim olmaları hasebiyle Kur’an-ı Kerim kısa süre içerisinde benimsenen bir kitap oldu. Fakat onlar bu kitaba uymak yerine kendi mevki, makam, istek ve arzuların ön plana çıkararak bu daveti reddettiler. Reşid Rıza’ya göre, Kur’an-ı Kerim o toplumda var olan cehalet, öfke, zülüm, fesatlık gibi konularda, duygular ve akıl merkezliğinde bir devrim meydana getirmiştir.⁶⁰ Bununla birlikte Arap toplumunda özellikle kusursuz olan üslubu ve belagatının etkisi ile bu kitabın insan eli ile yazılamayacak bir kitap olduğu konusundaki görüşü destekledi. Aslında buradaki öne çıkan üslup, Kur’an-ı Kerim’in müşrik Arap toplumunun ortak paydası üzerinden hareket etmesidir. Zira o

⁵⁴ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 65.

⁵⁵ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 65-73.

⁵⁶ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 70,71.

⁵⁷ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 94-99.

⁵⁸ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 102,103.

⁵⁹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 103.

⁶⁰ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 102-109.

toplum, belagatı tüm yönleriyle bilen en iyi toplumlardandı. Kur'an-ı Kerim'in müminlerde bırakmış olduğu etkilerin başında da İslam öncesi dönemde sahip oldukları kötü adet ve alışkanlıklara dönmelerine yönelik en ufak bir iz dahi bırakmamış olmasıdır. Bunu sağlayan şey ise, Kur'an-ı Kerim ve içerisinde barındırdığı i'cazinin yanı sıra ibadetlerdir. Yani daha çok onların manevi yönden tatmin olmalarını sağlamaları hususunda derin etkiler bırakmıştır. Genel olarak Reşid Rıza burada nasıl bir devrim gerçekleştiği sorusunu merkeze alarak, hangi noktalarda devrimin meydana geldiğine değinmekte ve bunu da son bölümde "Kur'an'ın Maksatları" başlığı altında ifade etmektedir.⁶¹

6. Kur'an'ın Maksatları

el-Vahyu'l-Muhammedî eserinin son bölümünde Muhammed Reşid Rıza, Kur'an'ın amaçları başlığı altında on temel maksada değinmektedir.⁶² Kur'an'ın bu on temel maksadının toplumlarda bir devrim oluşturduğunu ve köklü bir değişime yol açtığını ifade etmektedir.⁶³ Reşid Rıza'ya göre Kur'an'ın birinci maksadı, dinin üç temel rüknünü açıklamaktır. Bunlar; Allah'a iman, yeniden dirilme, hesap gününe iman, ve salih ameldir.⁶⁴ Reşid Rıza, salih ameli de 'ahlak ve iyi eylemler' şeklinde ikiye ayırmaktadır.⁶⁵ Yeniden dirilme ve hesap gününe iman ile kastettiği, yeniden dirileceğini ve hesaba çekileceğini bilen insanın daima eylemlerini buna göre tanzim edeceği düşüncesidir. Çünkü bu düşünce insanları ahlaklı bir birey olmaya ve iyi davranışlar sergilemeye götürecektir. Buna da salih amel denilir.⁶⁶ Burada üç kavramın da bir arada ele alınmasındaki maksad, Kur'an-ı Kerim'in neden İncil'den daha üstün olduğunu açıklamaktadır. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'in maksat ve mahiyetinin bu üç temel unsur üzerine bina edilmişken, İncil'in ise, Hz. İsa'nın uluhiyeti üzerine inşa edildiğini, bütün maksat ve mahiyetin bu yönde olduğunu vurgulamaktadır.⁶⁷

Kur'an-ı Kerim'in ikinci maksadı ise, insanların nübüvvet ve risalet konusundaki cehaletlerini gidermek, peygamberin vazifelerini diğer insanlara öğretmektir.⁶⁸ Bu bölümün devamında peygamberlerin tamamının bir beşer olduğu vurgusu yapılarak Hıristiyanlara da bir eleştiride bulunmaktadır. İkinci maksadın devamında ele alınan önemli konulardan biri de şefaath konusudur. Reşid Rıza, Hıristiyanların bildiği manada bir şefaatin olmadığını, şefaatin bütünüyle Allah'a ait olduğunu ve onun izni dışında şefaath yetkisinin kimsede bulunmadığını ifade etmektedir.⁶⁹ Ayrıca resullerin tümüne iman edilmesi ve aralarında ayırım yapılmaması gerektiğini de vurgulamaktadır. Reşid Rıza'ya göre, peygamberler arasında ayırım yapılmaması gerektiği ile kastedilen hepsine iman edilmesidir. Fakat tüm peygamberlerin fazilet ve üstünlük yönünden eşit olmadığını da vurgulamaktadır.⁷⁰ Aralarındaki temel farklar kendilerine gönderilen mesajların mahiyeti, Allah'ın kendilerini tahsis etmesi, insanları hidayete yönlendirme biçimleri ve sonuçları, insanlara ne derece faydalı olabildikleri gibi konularda ortaya çıktığını belirtmektedir.⁷¹ Bu sebeple Reşid Rıza'ya göre, hem akli hem de nakli delillerle Hz. Muhammed, kendisinden önceki diğer nebilere nazaran daha üstün kılınmıştır.⁷² Nitekim kendisine gönderilen kitabın fazileti ve yüceliği bunu destekler niteliktedir. Üçüncü maksat ise, Akıl ve fikir dini olan İslam'da, insanı mükemmel bir yapıya büründürmektir.⁷³ Burada kişiyi tüm yönleri ile geliştirmek, toplumsal yapıdaki konumuna göre, farkındalığını kazandırması ve gelişimine katkı sağlaması kastedilmektedir. Çünkü İslam öncesi dönemlerde din, akıl dışında kalan ve tamamen teslimiyete dayanan yapıya sahipti. Aksi halde hidayet yoluna erişilemeyeceği düşünülürdü. Yani muhalefet etmekten ziyade, boyun eğmek esastı. İslam dini ile

⁶¹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 119.

⁶² Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 119.

⁶³ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 102.

⁶⁴ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 121.

⁶⁵ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 132.

⁶⁶ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 132.

⁶⁷ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 139.

⁶⁸ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 143.

⁶⁹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 145.

⁷⁰ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 146.

⁷¹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 146-148.

⁷² Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 149.

⁷³ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 173-176.

birlikte o insanların akılları, düşünceleri, vicdanları ve özgürlükleri esas alınarak peygamberlerin yalnızca uyarıcı oldukları, hidayet yollarını gösterdikleri ve tercihlerin akıl ve düşünce sahibi olan insanlar tarafından tamamen özgürce ortaya konulduğu bir yapıya büründü. Reşid Rıza bunu, "İslam dini akıl ve düşünce dinidir" şeklinde ifade etmektedir.⁷⁴ Reşid Rıza'ya göre dördüncü maksat, toplumu ıslah etmek ve ümmetin birliğini sağlamaktır. Burada sekiz konu bağlamında ıslahın amaçlandığını vurgulamaktadır;

وحدة الأمة ; Ümmetin birliğidir. Yani Kuran-ı Kerim'de de vurgulanan **"Şüphesiz bu (İslâm), tek ümmet olarak sizin ümmetinizdir. Ben de Rabb'inizim. Onun için sadece bana kulluk edin."**⁷⁵ insanların tümünün ait oldukları ümmetin, son nebinin gönderildiği ümmet olduğu ve bu hususta nebilerin arasında bir farkın olmadığı bir ümmet birliği ifade edilmiştir.⁷⁶

الوحدة الإنسانية بالمساواة بين أجناس البشر ; Tüm insanlığın eşit olduğu düşüncesidir. Nitekim Hz.Peygamber'in veda hutbesinde ifade ettiği ilkelerden biridir. Bunun yanı sıra erkek ile kadının birliği de kastedilmektedir. Yani ibadetlerde diğer dinlere nazaran islamda eşit oldukları vurgulanmaktadır. Eşitlik ile kastedilen ise mükellefiyettir.⁷⁷

وحدة الدين ; Din birliğidir. İslamiyetten önce hak dinlerin temel ilkelerinden bir araya getirildiği İslam dinine ve Resulü'ne tabi olunması ifade edilmektedir. Bununla birlikte diğer dinlerin de ortak ilkelerinin İslamiyette bulunduğu da işaret edilmek suretiyle bu dine tabi olunmasının tariflerinden önce hak olan diğer dinlere de tabi olunmuş olacağını işaret etmektedir.⁷⁸

وحدة التشريع بالمساواة بين الخاضعين لاحكام الإسلام ; Müslüman olsun, kafir olsun, adalet ve hukuk yönünden birliği ve eşitliğidir. Yani yasama ve yargıda birlik, adalet ve eşitlik vurgulanmaktadır. İster zengin olsun, ister fakir olsun, ister mümin olsun, ister bu hukuk sisteminin adaletine inanan bir kafir olsun herkesin eşit olması gerektiği ifade edilmektedir.⁷⁹

الوحدة الدينية بالمساواة بين المؤمنين ; İbadette müslümanlar arasında da eşitlik ele alınmaktadır. Bu eşitlik ile hedeflenen manevi bir din kardeşliğinin meydana getirilmesidir.⁸⁰ ;

وحدة الجنسية السياسية الدولية ; Devletler ve milletler arasında hukukta birlik ve eşitlik. Yani İslami adalet sistemine güvenen tüm milletlerin eşit haklara sahip olması gerektiği düşüncesidir. Bunun yanı sıra ibadetlerinde de birlik, özgürlük ve eşitlik kastedilmektedir. Bununla birlikte, milletlerin kendi inanç ve ibadetlerinde özgürlüğünü ve eşitliğini sağlamaktır.⁸¹

وحدة القضاء ; Yargıda, hükümde eşitlik ve birliktir.⁸² Bunun istisnalarının olduğu da ifade edilmektedir. Özellikle dinin şahıslara yönelik hükümlerinde İslamî kuralların uygulanması istisnalara örnektir. Çünkü bazı konularda gayrimüslimlerin de eşitlik ilkesi gereği müdahil olmaları, onların yargı konusunda yönetime katılmış olacaklarından bu gibi durumlarda İslami usuller uygulanmaktadır.

وحدة اللغة ; Dil birliği derken gönül birliği kastedilmektedir. Aksi halde kardeşlik bilincinin oluşamayacağı ve tek bir ümmet olma vurgusunun da gerçekleşmeyeceği ifade edilmektedir.⁸³

Kur'an-ı Kerim'in beşinci maksadı, bireysel hukuka yöneliktir.⁸⁴ Reşid Rıza, İslam'ın temel unsurunun adalet ve hukuk oluşunu destekler mahiyette bu maksadı ele almaktadır. Çünkü burada bireysel hukuk ile kastedilen adil bir sistem ve hukuk önündeki eşitliktir. Bunun yanı sıra kişilerin sahip oldukları haklar ve bu hakları kullanımda eşitlik ilkesidir.

⁷⁴ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 176.

⁷⁵ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), Enbiya 21/92

⁷⁶ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 187.

⁷⁷ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 188.

⁷⁸ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 188.

⁷⁹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 188.

⁸⁰ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 188,189.

⁸¹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 189.

⁸² Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 189.

⁸³ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 190.

⁸⁴ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 194-196.

Altıncı maksat ise, İslami yönetim ilkeleri, yönetimin temel esasları, uluslararası ve siyasi ilişkilere yöneliktir.⁸⁵ Mesela teşrî usulünün uygulanmasını amaçlamıştır. İslahın gerçekleşmiş olabilmesi için bu ilke ve yöntemlerin önemine vurgu yapmaktadır. Ve yine buna bağlı olarak vurguladığı en temel ilkelerden bir diğeri istişaredir. Buna dayanak olarak ise Kur'an-ı Kerim'i, sünneti, icmayı ve içtihadı ele almaktadır.⁸⁶

Kur'an-ı Kerim'in yedinci maksadı, mali ıslahı gerçekleştirmektir. Ancak mala kulluk veya malını ve gücünü insanların aleyhine kullanmak yasaklanmıştır. Bu sebeple burada da mali ıslah ile kastedilen, hakkaniyettir. Reşid Rıza bu maksat ile ilgili olarak cimrilik, mala kulluk, malıyla ve zenginliği ile övünmek gibi alt başlıkları da belirterek bunların övülen zenginlik ile çok farklı şeyler olduğunu ifade etmektedir.⁸⁷

Sekizinci ve en önemli maksatlardan biri de, savaş hukukunu belirlemektir.⁸⁸ Yani İslam'da savaş ve barış, savaşın gerekli olduğu durumlar, savaşta temel maksatlar, her zaman sulh yapılmasının savaşta daha etkil olduğu, savaş için yapılması gereken hazırlıklar, merhamet duygusu ve yapılan anlaşmalara riayet etmek gibi konular yer almaktadır. Burada Reşid Rıza, İslam'daki savaş hukuku ile batıdaki hukuk kavramları arasında değerlendirmeler yapmakta ve yalnızca İslam'da savaş hukukunun olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁹ Yani buradaki karşılaştırma, İslam'daki savaş hukuku ile batıdaki savaş hukukunun mukayesesine yönelik değildir. Çünkü Reşid Rıza'ya göre savaş hukuku, yalnızca İslam'da var olan bir kavramdır. Ayrıca İslam'ın gerçekleştirmek istediği en temel maksatlardandır. Bu sebeple burada karşılaştırması yapılan konu, İslam'daki savaş hukuku ile batıdaki hukuk arasındadır.

Kur'an-ı Kerim'in dokuzuncu maksadı, kadınların haklarını temin etmektir.⁹⁰ İslam öncesi dönemde kadınların eşya gibi alınıp satıldığı, kendilerine mirasın bırakılmadığı, zorla evlendirildiği vurgulanmaktadır. Reşid Rıza, kadınlara yönelik bu muamelelerin İslam'la ilişkilendirilemeyeceğine, İslam'da kadın ve erkeğe eşit değer verildiğine işaret etmektedir.⁹¹

Reşid Rıza'nın Kur'an'ın maksatları çerçevesinde ele aldığı onuncu ve son maksat ise, İslam dininin köleliği kaldırmasını amaçladığına yönelik ifadelerdir.⁹²

Sonuç

Sonuç olarak, konuya bütüncül bir bakış açısı ile baktığımızda, el-Vayhu'l-Muhammedî eseri, apolojik tarza sahiptir. Bu çalışma daha çok Reşid Rıza'nın kendi zihinsel mentalitesini yansıtmaktadır. Bunun temel sebebi, kendi bilgisel manzumelerinden hareket eden bir üslubu benimsemesidir. Reşid Rıza, eserinde hiç kaynak vermemiştir. Daha çok konu ile alakalı Kur'an-ı Kerim'den ve bazen de İncil ile batılı kaynaklardan alıntılara işaret ederek ele aldığı düşünceleri açıklamaya gayret etmiştir. Genel anlamda Kur'an-ı Kerim'in üstünlüğü, faziletinin yüceliği, diğer kutsal kitaplara nazaran sürekliliği ve çeşitliliği gibi özelliklere işaret edilerek onlardan daha üstün olduğu düşüncesi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Kullanılan üslup, bu eserin muhattaplarının avam kesimden ziyade havas kesime hitap eden bir türde olduğu anlaşılmakta ve yeri geldiği zaman derin akıl yürütmeyi içermektedir. Müellifin ele aldığı üslubu ve metodu bir bütün şekilde eserin tamamına da taşıdığı görülmektedir. Bunun yanı sıra kronolojik sıralamaya tabi tutulan bir olay akışının anlatımından ziyade, konu bütüncül bir yaklaşım benimsenmiştir. Özellikle Reşid Rıza'nın ıslahat düşüncelerinin temelinde, ıslahın başı eğitim ve öğretim olduğu fikri yer almaktadır. Reşid Rıza'ya göre, dinî, sosyal ve içtimai ıslahlar, siyasi yapının düzene girmesinin tek yoludur. Bununla birlikte İslam birliği oluşturulmasında İslam ülkelerinin, manevi birlik yönüyle bir arada olabileceğini ifade etmektedir. İslahat ile gerçekleştirmek istenilen hedef, bütün Müslümanları inanç ve maneviyat merkezli ortak değerde buluşturulması, dış müdahalelerden uzak bir hukuk sisteminin kurulmasıdır. Kısacası emek vermek ıslahın

⁸⁵ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 202.

⁸⁶ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 203-206.

⁸⁷ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 209.

⁸⁸ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 226.

⁸⁹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 227-230.

⁹⁰ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 234.

⁹¹ Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 235-240.

⁹² Reşid Rızâ, *el-Vahyu'l-Muhammedî*, 242.

temelidir. Reşid Rıza'ya göre ıslahat aracılığıyla insanlarda dinin yaşatılması ve korunması hedeflenmektedir. Eserde bazı noktalarda metin neşirlerinin de yapılmış olması, mesela; Kur'an-ı Kerim'den, İncil'den ve bazı batılı kaynaklardan alıntılar konunun daha iyi kavranması açısından esere fark katmıştır. Her ne kadar Reşid Rıza'nın kendi zihinsel mentalitesini yansıttığını söylesek dahi eserdeki yargıların neredeyse tamamının Kur'an'a dayandırılması, düşüncelerin kendi içerisinde tutarlı, orijinal, ve özgün olmasını beraberinde getirmiştir. Son bölümde ise, Kur'an'ın maksatları çerçevesinde ele alınan bu konularda özellikle değinilmesi gereken düşünce, bu maksatların gerçekleşmiş olduğuna veyahut gerçekleşmiş olacağına yönelik değil, gerçekleşmesi gerektiğidir. Yani Muhammed Reşid Rıza, tarihi gerçeklik bağlamında bu maksatlar vuku bulmuş olması veya olmaması ile ilgili konuya doğrudan işaret etmemektedir.

Beyanname

- 1. Finans/Teşvik:** Çalışmada herhangi bir finans/teşvik kullanılmamıştır.
- 2. Çıkar Çatışması:** Çalışmada herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.
- 3. Etik Beyan:** Araştırma ve yayın etiğine riayet edilmiştir. Bu araştırma için Etik Kurul İzni gerekmemektedir.

Kaynakça

- Erselân, Ahmed Şekib. *es-Seyyid Reşid Rızâ ev ihâu erbaîne sene*. Dimeşk: Advâu's-Selef, 1938.
- Harb, Muhammed. "Menâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/116-118. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Karaman, Hayreddin. "Efgânî, Cemâleddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/456-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Karaman, Hayreddin. *Gerçek İslam'da Birlik*. İstanbul: İz Yayınları, 2003.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş- Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Basım, 2006.
- Öz, Mustafa. "Dermenghem, Emile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/180. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özervarlı, M. Sait. "Muhammed Abduh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/482-487. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Özervarlı, M. Sait. "Reşîd Rızâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/14-18. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *el-Menâr ve'l-Ezher*. Mısır: Matbaatü'l Menâr, 1352.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *el-Vahyu'l Muhammedî*. Beyrut: Daru'l kutubül ilmiyye, 1426.
- Sâmerraî, Hasîb es-. *Reşîd Rızâ el-Müfessir*. Bağdat, 1976.
- Şevâkibe, Ahmed Fehd Berekât eş-. *Muhammed Reşîd Rızâ ve devruhû fi'l- hayâti'l-fikriyye ve's-siyâsiyye*. Amman: Dâru Ammâr, 1989.
- Vural, Faruk. "Reşîd Rızâ'nın Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2014), 239.