

e-ISSN: 2619-9114

Haziran/June 2023

Cilt/Volume: 7 Sayı/Issue: 1

# BATMAN AKADEMİ DERGİSİ

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

BATMAN ACADEMY JOURNAL

Batman University Journal of Islamic Sciences

**BATMAN  
AKADEMİ  
DERGİSİ**

Batman Üniversitesi  
İslami İlimler Dergisi



**BATMAN  
ACADEMY  
JOURNAL**

Batman University  
Journal of Islamic Sciences

**Yayın Sahibi / Publication Owner**

Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
adına/On Behalf of Batman University Faculty of  
Islamic Sciences

Prof. Dr. Ömer Faruk Ertuğrul (Dekan V.)

**Baş Editör / Editor In Chief**

Doç. Dr. Fuat İSTEMİ

**Editörler / Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Abdulğalip ASLAN

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet TURAN

**Mizanpaj / Layout**

Dr. Öğr. Üyesi Abdulğalip ASLAN

**Dil Editörleri / Language Editors**

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi M. Mekin MEÇİN

Arapça: Doç. Dr. Şahin ŞİMŞEK

Farsça: Doç. Dr. Sedat BARAN

**Alan Editörleri / Field Editors**

Doç. Dr. Bedri ASLAN (Batman Üniversitesi)

Doç. Dr. Yusuf EŞİT (Batman Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehmet Nurullah AKTAŞ (Batman  
Üniversitesi)

Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN (Batman  
Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Efe (Batman  
Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi M. Mekin MEÇİN (Batman  
Üniversitesi)

### Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Rohat CEBE (Batman Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ömer Faruk ERTUĞRUL (Batman Üniversitesi)  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. M. Asım YEDİYILDIZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali KAYA (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recep CİCİ (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ümit GÜLER (Batman Üniversitesi)  
Doç. Dr. Fuat İSTEMİ (Batman Üniversitesi)  
Doç. Dr. Yusuf EŞİT (Batman Üniversitesi)  
Doç. Dr. Abdulbasit SALTEKİN (Batman Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ekrem UYSAL (Batman Üniversitesi)  
Doç. Dr. Üyesi Şükrü AYDIN (Batman Üniversitesi)  
Doç. Dr. Üyesi Abdulvasif ERASLAN (Batman Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN (Hakkari Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan AKREŞ (Batman Üniversitesi)  
Doç. Dr. Üyesi Cüneyt MARAL (Batman Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Abdulgalip ASLAN (Batman Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Volkan NURÇİN (Kıbrıs Sosyal Bilimler Üniversitesi)

### Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Prof. Dr. Rohat CEBE (Batman Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ghanim Qaddouri HAMAD (Tikrit Üniversitesi)  
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ (Marmara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mahroof ATHAMBAWA (Qatar University)  
Prof. Dr. Alim YILDIZ (Cumhuriyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Almoataz B. AL-SAİD (Kahire Üniversitesi)  
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mujahid Mustafa BAHJAT (Gaziantep Üniversitesi)  
Prof. Dr. İbrahim Abdou ELWAN (Qatar University)  
Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Gaziantep Üniversitesi)  
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa Nuri TÜRKMEN (Batman Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet DAĞ (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet İÇLİ (Batman Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rahim ACAR (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kemal POLAT (Anadolu Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER (Akdeniz Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fazlı POLAT (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ (Faculty of Divinity)  
Prof. Dr. Hasan YILMAZ (Atatürk Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN (İnönü Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sıtkı NAZİK (Fırat Üniversitesi)  
Doç. Dr. Yunus KAPLAN (Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ümit GÜLER ( Batman Üniversitesi)  
Doç. Dr. Bedri ASLAN (Batman Üniversitesi)  
Doç. Dr. Abdulbasit SALTEKİN (Batman Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEŞİL (Sakarya Üniversitesi)  
Doç. Dr. Davut OKÇU (Batman Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN (Hakkari Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan AKREŞ (Batman Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi İsmail DANIŞ (İran El-Mustafa Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Nezahat BAŞÇI (Mardin Artuklu Üniversitesi)

I-IV	<b>Kapak, Jenerik ve Editör Sayfası</b> <i>Cover, Credits and Editorial Page</i>
------	---

#### MAKALELER / ARTICLES

5-22	<b>Eyyüp TUNCER</b> <b>Endonezyalı Tefsir Tarihçisi İslah Gusmian'ın Tefsirleri Sınıflandırma Meselesine Yeni Bir Yaklaşım Önerisi</b> <i>Indonesian Historian of Tafsir İslah Gusmian's Proposal for a New Approach to the Classification of Tafsir</i>
23-35	<b>Abdussamet ŞEN</b> <b>Kur'an'ın Nüzulünden Öncesi ve Sonrası Dönemde Hayat Anlayışı</b> <i>The Understanding of Life in the Pre and Post Period of the Revelation of the Qur'an</i>
36-57	<b>Ferhat AKDOĞAN &amp; Mahsum ASLAN</b> <b>Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Mezhepsizlik Söylemine Yaklaşımı</b> <i>Muhammad Said Ramadan al-Buti's Approach To The Discourse Of Non-Denominational</i>
58-76	<b>İdris Sami SÜMER</b> <b>Bir Kur'ân Kavramı Olarak "Teberrucu'l-Câhiliye"</b> <i>"Teberrucu'l-Jahiliyya" as a Concept of the Qur'an</i>
77-93	<b>Şeyhmus BALCI</b> <b>İslâm Aile Hukukunda Zihâr</b> <i>Zihâr in Islamic Family Law</i>
94-110	<b>Nihat DEMİRKOL</b> <b>Kur'an Öğretisi Rehberliğinde Başarıya Işık Tutan Bir Kavram: Sabır</b> <i>A Concept That Sheds Light on Success in the Guidance of Qur'anic Teaching: Patience</i>
111-123	<b>Suheyb MUHAMMEDOĞLU</b> <b>تقسيم العلة النحوية بين المتقدمين والمتأخرين والمحدثين</b> <b>Nahiv İlletinin, Mütekaddimîn, Müteahhirîn ve Modern Dilciler Tarafından Sınıflandırılması</b> <i>The Division of the grammatical cause between the early, the late and the modern linguists</i>

#### KİTAP İNCELEMESİ / BOOK REVIEW

124-131	<b>Veysel BAŞÇI</b> <b>Süryani Mistisizmi</b> <i>Syriac Mysticism</i>
---------	---

## EDİTÖRDEN / FROM THE EDITOR

Sevgili Batman Akademi Dergisi okurları, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Batman Akademi Dergisinin yeni sayısı ile sizlerle buluşmanın mutluluğu içerisindeyiz. Meşakkatli bir sürecin ardından oldukça seçici ve titiz bir çalışmayla bir araya getirdiğimiz birbirinden değerli akademik makaleleri siz değerli okuyucularımızın hizmetine sunuyoruz. Öncelikle bu süreçte dergimize gönderilen makalelerin ön inceleme ve hakem süreçlerini yakından takip eden editörlerimize teşekkür etmek istiyorum. Ayrıca göndermiş oldukları makaleleri ile dergimize katkıda bulunan makale yazarlarına, hiçbir karşılık beklemeden tamamen gönüllülük esasına bağlı olarak kendilerine göndermiş olduğumuz makaleleri okuma nezaketinde bulunan hakemlerimize ve alan editörlerimize de ayrıca teşekkür etmek istiyorum.

Haziran 2023 sayımıza gönderilen birçok çalışma arasında, fıkıh, İslam tarihi, tefsir, dinler tarihi, Arap dili ve belagati konularında yayınlanma sürecini başarıyla tamamlayan toplam 9 araştırma yer almaktadır. Makaleler dergimizin yayın ilkeleri doğrultusunda incelenmiş ve gerekli şartları sağlayanlar hakem sürecine dahil edilmiştir. Hakem süreçlerini tamamlayan ve olumlu rapor alan çalışmalar, yayın kurulumuzca hakem raporları dikkate alınarak değerlendirilmiş ve 7 makale ile 1 kitap incelemesi yayınlanmaya karar verilmiştir.

Dergimiz, ulusal ve uluslararası endekslerde taranma hedefini gerçekleştirmek için büyük bir çaba sarf etmektedir. Bu bağlamda, önceki sayımızdan bu yana hedeflerimizden birini gerçekleştirdik. Bugün, uluslararası endekslerde taranma şartını yerine getirmiş bulunuyoruz. Ayrıca, Ulakbim Tr-dizin endeksinde taranma sürecimiz devam etmektedir ve yakında burada da taranmaya başlayacağımızı umuyoruz.

Doç. Dr. Fuat İSTEMİ



e-ISSN: 2619-9114

June / Haziran 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 1

## ENDONEZYALI TEFSİR TARİHÇİSİ ISLAH GUSMIAN'IN TEFSİRLERİ SINIFLANDIRMA MESELESİNE YENİ BİR YAKLAŞIM ÖNERİSİ

### Indonesian Historian of Tafsir Islah Gusmian's Proposal for a New Approach to the Classification of Tafsir

Eyyüp TUNCER

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi (Tefsir)  
kuranhadimi90@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-1907-9065>

#### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi  
**Received / Geliş Tarihi:** 04.02.2023  
**Accepted / Kabul Tarihi:** 24.03.2023  
**Published / Yayın Tarihi:** 30.06.2023  
**Pages / Sayfa:** 5-22

#### Plagiarism / İntihal:

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

**Öz:** Tarihi süreçte zenginleşen ve çeşitlenen tefsir literatürünün hangi kıstaslara göre tasnif edilmesi gerektiği meselesi günümüzdeki tefsir araştırmacılarının üzerinde durdukları önemli bir konudur. Klasik dönemde rivayet ve dirayet şeklinde yapılan tasnifin meramı ifade etmede yeterli olmadığı; tefsir çalışmalarını kategorize etmede yüzeysel kaldığı aşikârdır. Bunun yanı sıra yapılacak bir tasnifin sübjektif yaklaşımlardan arındırılarak objektif bir zemine oturtulması büyük bir önem arz etmektedir. Bazı tefsir çalışmalarının bidat mahsulü eserler olarak nitelendirilmesi, muhatapların zihninde menfi bir imajın oluşmasına neden olabilmektedir. Hâlbuki tefsirlerin sınıflandırılması ameliyesi homojen ve tekdüze bir yapıdan değil; kompleks bir yapıdan oluşmaktadır. Bunun için iç içe geçen daireler gibi birçok unsurun dâhil edildiği tasniflere ihtiyaç vardır. Tefsirlerin tasnifine yeni bir yaklaşım önerisiyle dikkat çeken Endonezyalı tefsir tarihçisi Islah Gusmian söz konusu problemleri aşabilmek için farklı bir şablon sunmaktadır. Ona göre girift bir meselenin basit bir tarzda ele alınması doğru bir adım değildir. Bunun yerine birçok unsuru hesaba katan yazar, tefsirlerin doğru bir şablonla sunulması ve tasnif edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bunun için müfessirlerin ilmî şahsiyeti ve müktesebatıyla birlikte tefsirlerin dil, üslup, yazım tekniği, muhteva, şekil, nüans, yaklaşım, muhatap kitlesi gibi farklı yönlerini merkeze alan bir tasnif yapılmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Tasnif, Endonezya, Islah Gusmian.

**Abstract:** The issue of which criteria should be classified according to which tafsir literature, which has enriched and diversified in the historical process, is an important issue that today's tafsir researchers focus on. In the classical period, the classification made in the form of narration and wisdom was not sufficient to express the meaning; It is obvious that this classification is superficial in categorizing the exegetical studies. In addition to this, it is of great importance that a classification be made on a practical and objective ground by being freed from subjective and arbitrary approaches. The characterization of some tafsir works as works of innovation may cause a negative image to be formed in the minds of the interlocutors. However, the classification of tafsirs is not a homogeneous and uniform structure; It consists of a complex structure. Therefore, classifications that include many elements such as nested circles are needed. The Indonesian historian of tafsir Islah Gusmian, who draws attention with his proposal for a new approach to the classification of tafsir, offers a different template to overcome these problems. According to him, it is not the right step to handle a complex issue in a simple manner. Instead, the author, who takes many factors into account, thinks that the commentaries should be presented and classified with a correct template. For this, a classification should be made that centers on different aspects of tafsir such as language, style, writing technique, content, form, nuance, approach, audience, together with the scholarly personality and competence of the commentators.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Classification, Indonesia, Islah Gusmian.

## Giriş

Tedvin sürecinden günümüze değin tefsir çalışmaları çeşitlenerek ve zenginleşerek kayda değer bir literatür oluşturmuştur. Bu önemli gelişmelere paralel olarak tefsir araştırmacıları arasında tefsir külliyatının hangi kıstaslara göre sınıflandırılması gerektiği gibi önemli meselelerin gündeme getirildiğini görmekteyiz. Gerek tefsir külliyatının mahiyetini doğru ifade etmek gerekse insanın zihninin bilgiyi sınıflandırarak kullanması gibi ihtiyaçlar dikkate alınarak tefsir çalışmaları farklı açılardan ele alınmıştır. Klasik dönemde rivayet ve dirayet ayırımı modern zamanda farklı şekillere evrilerek devam etmiştir. Özellikle Yahudi asıllı Macar şarkiyatçı Ignaz Goldziher'in (1850-1921) yaptığı tasnif özünde fazla tadilata gitmeksizin Muhammed Hüseyin (1915-1977) gibi birçok tefsir tarihçisi tarafından devam ettirilmiştir. Nesnel ve şümüllü bir sınıflandırmanın yapılmasının daha ciddi araştırmaları gerektirdiği ve ne derece zor olduğu gerçeği ortadadır.<sup>1</sup>

20. yüzyılında başında Malay dünyasında "Kur'an'a Dönüş" sloganının etkisiyle Endonezya, Malezya gibi ülkelerde klasik döneme kıyasla tefsir çalışmalarında ciddi bir hareketliliğin ve gelişimin varlığına rastlamaktayız. Özellikle Endonezya'da Endonezce başta olmak üzere Cavaca, Sundaca, Açece gibi birçok yerel dilde tefsir çalışmaları yapılmıştır.<sup>2</sup> Bunun zorunlu bir neticesi olarak tefsirlerin hangi kıstaslara göre tasnif edileceği meselesi Endonezyalı tefsir araştırmacılarının gündemini işgal etmeye başlamıştır.<sup>3</sup>

Yunan Yusuf, Nashruddin Baidan gibi tefsir tarihçilerinin ilk kez somut olarak ele aldıkları tasnif konusu Islah Gusmian ile ivme kazanarak Endonezyalı akademisyenler ve araştırmacılar arasında vazgeçilmez bir nitelik arz etmeye başlamıştır. Gusmian'ın *Khazanah Tafsir Indonesia* adlı eseri 2000'li yılların başında yayımlanmasına rağmen kanonik bir metin sıfatıyla akademik çevrelerde yaygınlaşmış ve en fazla referans gösterilen metinler arasında yer almıştır.<sup>4</sup>

Islah Gusmian mevcut Endonezce tefsir literatüründen hareketle ileriki sayfalarda arz edeceğimiz şablonu oluşturmuştur. Onun temel gayesi sübjektif tasnifler yerine daha objektif bir tasnif ortaya koymaktır. Ancak önerdiği bu tasnifin sadece Endonezya'daki tefsir çalışmalarıyla sınırlı tutulmamasını aksine bütün tefsir çalışmalarına tatbik edilebileceğini belirtmektedir:

"Tüm bunların yanı sıra, bu çalışmanın göstermek istediği şey yalnızca Endonezya'daki tefsir yazma geleneğinde meydana gelen dinamik süreç değildir. Bunun da ötesinde bu çalışma,

<sup>1</sup> Bu konudaki farklı yaklaşımlar için bk. Hikmet Koçyiğit, "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (2014), 45-84; Rohimin, "Pemetaan Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Reformasi", *Madaina* 18/1 (2014), 1-13; Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997); Muhammed Hüseyin Zehebi, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.); Muhammed Abdulazim Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, ts.); Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000); İsmail Çalışkan, "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesi Gerekliliği Üzerine", *İslamiyât* 8/1 (2005), 11-14.

<sup>2</sup> Geniş bilgi için bk. Eyyüp Tuncer, *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022); Eyyüp Tuncer, *Malezya'da Tefsir Çalışmaları* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022); Eyyüp Tuncer, "Endonezya'da Reddiye Literatürü", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*, ed. Murat Serdar vd. (İstanbul: Seçil Ofset, 2022).

<sup>3</sup> Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca", *Tsaqafah* 6/1 (2010), 1-25; Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika", *Nun* 1/1 (2015), 1-32; Muhammad Yusuf, "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi Selatan", *Al-Ulum* 12/1 (2012), 77-96; Eyyüp Tuncer, "Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti", *Sırat* 3/1 (2022), 29-51.

<sup>4</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKİS, 2013), 117-118; M. Nurdin Zuhdi, *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara: Melacak Trend Penaafsiran Al-Qur'an di Indonesia dalam Kancan Pemikiran Tafsir Kontemporer (2000-2010)* (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2016), 138-142.



tefsir eseri de dâhil olmak üzere bir eserin tenkide kapalı kutsal bir eser olmadığını vurgulamak istemektedir. Bu çalışmada kullanılan eleştirel ve analitik yöntem, çeşitli biçimleriyle tefsir çalışmalarının farklı ilgi alanlarına sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Bu bağlamda tefsir araştırmacılarının eleştirel olmaları ve bir tefsir çalışmasının ardındakilerini görebilmeleri gerekir. Bütün bunlar, her zaman bir tefsir ameliyesini eleştirel olarak merkeze almamız gerektiğinin farkında olmamızı zorunlu hâle getirmektedir.”<sup>5</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla tefsirlerin tasnifinde karşımıza çıkan en ciddi sorunların başında çoğu zaman mezhepsel bir kaygı ile sübjektif bir bakış açısıyla meseleye yaklaşmak gelmektedir. Bu durumda tefsirlerin hak-bidat (makbul-merdut) gibi kabaca bir tasnife tabi tutulması yeterli olmadığı gibi rivayet ve dirayet şeklinde yapılan tasnifin biraz daha geliştirilerek ve altı doldurarak yüzeysellikten kurtarılması gerekmektedir.<sup>6</sup> Gusmian çok boyutlu bir tasnif önerisiyle tefsir çalışmalarının doğru tasnif edilmesi ve buna bağlı olarak doğru konumlandırılması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü karşımızda homojen ve monoton bir yapı bulunmamaktadır. Aksine kapsayıcı ve doğru bir tasnif işi tefsirlerin yazarlarını, tarihi bağlamlarını, ortaya çıkış nedenlerini, yazım biçimlerini, metotlarını/yöntemlerini ve sosyokültürel zeminlerini hesaba katan kompleks bir nitelik arz etmektedir.

Bu çalışmada ilk önce Islah Gusmian’ın biyografisine yer verilecek ardından da tefsirleri sınıflandırma meselesine dair yeni bir yaklaşım önerisi sunulacaktır.

### 1. Islah Gusmian

Islah Gusmian 22 Mayıs 1973 tarihinde Endonezya’nın Cava Adası’nda yer alan Pati bölgesinde dünyaya geldi.<sup>7</sup> Yogyakarta’da bulunan Sunan Kalijaga İslam Devlet Üniversitesi’nde lisans (1992-1997), yüksek lisans (1999-2002) ve doktora (2006-2014) programlarını tamamladı. Üniversiteden bu yana çeşitli kitle iletişim araçlarında aktif olarak yazılar yazdı. 1998 yılında Mizan Bandung Yayınevi tarafından en iyi kitap eleştirmeni seçildi. Öğretmenliğin yanı sıra Surakarta Hadis Tefsiri Çalışma Programı Başkanı (2007-2009), Surakarta Usûluddîn Bölümü Sekreteri (2009-2011), Kamu Yönetimi ve Maliye Bölümü Dekan Yardımcısı olarak çeşitli görevler icra etti.<sup>8</sup>

2006 yılında akademik sahada yaptığı önemli çalışmalarından dolayı Endonezya Cumhuriyeti Din Bakanlığı İslâm Din Eğitimi Genel Müdürlüğü tarafından Endonezya genelinde İslam Devlet Üniversitelerindeki en iyi araştırmacı ve öğretim görevlisi seçildi. 2008 yılında üniversite kampüsünde Takımada İslami El Yazmaları Araştırma Merkezi’ni kurdu<sup>9</sup> ve dinî el yazmalarına dayalı yerellik çalışmalarının yaygınlaşmasına vesile oldu. Surakarta Usûluddîn ve Davet Fakültesi’nde (2011-2014) ve İslâmî Eğitim Yönetimi Çalışma Programı Başkanı (2018) olarak görev yaptı. 2019 yılından beri IAIN Surakarta Usûluddîn ve Davet Fakültesi Dekanı olarak çalışmaktadır.

Islah Gusmian velut bir araştırmacı olup Endonezya tefsir ve dini literatüre önemli eserler kazandırmıştır. Yazarın belli başlı eserlerini şöyle sıralamamız mümkündür:

<sup>5</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 379–380.

<sup>6</sup> Geniş bilgi için bk. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2012); Enes Büyük, “Tefsir, Tevil ve Tefsir’in İlim Oluşu Hakkında”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 157–168.

<sup>7</sup> Yazarın hayatı bizatihi kendisine ulaşarak elde edilmiştir. Bundan dolayı kendilerine teşekkür eder, daha nice hayırlı faaliyetlere muvaffak olmasını temenni ederim.

<sup>8</sup> Bu süreçte müellif ile iletişime geçilmiş ve hayatıyla ilgili bilgiler kendisinden alınmıştır.

<sup>9</sup> Merkezin orijinal adı Pusat Kajian Naskah Islam Nusantara şeklinde olup PUSNİRA olarak kısaltılmaktadır.

1. *Pantat Bangsaku; Melawan Lupa di Negeri Para Tersangka* (Galangpress, Yogyakarta, 2003).
2. *Rindu Kami Padamu* (Nastiti, Jakarta, 2004).
3. *Ruqyah, Terapi Nabi Menangkal Gangguan Jin, Sihir dan Santet* (Pustaka Marwa, Yogyakarta, 2005).
4. *Al-Qur'an Surat Cinta Sang Kekasih* (Pustaka Marwa, Yogyakarta, 2005).
5. *Cinta Tak Segampang Pesan Pizza* (Pustaka Anggrek, Yogyakarta, 2005).
6. *Surat Cinta dari Tuhan* (Mizan, Bandung, 2005).
7. *Spirit of Loving* (Nuansa, Bandung, 2006).
8. *Surat Cinta Al-Ghazali, Nasihat-Nasihat Pencerah Hati* (Mizania, Bandung, 2006).
9. *Setiap Saat Bersama Allah* (Mizania, Bandung, 2006).
10. *Doa Menghadapi Kematian, Cara Indah Meraih Khusnul Khatimah* (Mizania, Bandung, 2007).
11. *Mengapa Nabi Muhammad Berpoligami?* (Pustaka Marwa, Yogyakarta, 2007).
12. *"Santri dan Pemaknaan Kitab Suci: Studi Interpretatif Simbolik terhadap Al-Qur'an di Pesantren Mlangi Yogyakarta" dalam Dialektika Teks Suci Agama* (Pustaka Pelajar dan CRCs Sekolah Pascasarjana UGM, Yogyakarta, 2008).
13. *56 Doa Nabi Agar Dapat Rezeki Lebih Mudah, Lebih Berkah* (Zaman, Jakarta, 2009).
14. *Doa Mengundang Rezeki, Sukses dalam Hidup, Berkah dalam Usaha* (Mizania, Bandung, 2009).
15. *Dua Agama Satu Kehidupan* (Efude Press, Surakarta, 2012).
16. *Membaca Kalam Tuhan* (Efude Press, Surakarta, 2013).
17. *Living Quran* (Efude Press, Surakarta, 2014).
18. *Khazanah Tafsir Indonesia* (LKIS, Yogyakarta, 2013).
19. *Dinamika Tafsir Al-Quran Bahasa Jawa* (Efude Press, Yogyakarta, 2014).
20. *The Dynamics of Qur'anic Interpretation in Indonesia* (Yayasan Salwa, Yogyakarta, 2017).
21. *Bencana Alam dalam Perspektif Filologis dan Teologis, Kajian Tematik Manuskrip Keagamaan Wilayah Jawa Tengah* (Kementerian Agama, Jakarta, 2018).
22. *Tafsir Alquran dan Kekuasaan* (Yayasan Salwa: Yogyakarta, 2019).

## 2. Gusmian'ın Kendisinden Önceki Tefsir Sınıflandırmalarına Dair Yaklaşımı

Tefsir çalışmalarını tasnif etmek gerçekten zor bir iştir. Bir taraftan tefsir çalışmaları çeşitlilik ve farklılık arz ederken öbür taraftan tasnifi yapacak kişinin nesnel ve bilimsel bir gözle meseleye yaklaşması beklenmektedir. Bu hususta yakın zamanda Sünnî kimliğine sahip Zehebî (öl. 1987) ile Şii olan Ma'rifet'in (öl. 2006) tefsir tasniflerine bakıldığında bağlı oldukları

düşünce havzasının tasnif faaliyetlerini belli ölçüde etkilediği görülmektedir.<sup>10</sup> Bu sorunla birlikte tasnifleri yüzeysellikten kurtarmak gerekir. Dolayısıyla taassuptan kaçınmak yeterli olmayıp tasnif çalışmalarına derinlik ve kuşatıcı bir nitelik kazandırmanın formülleri üzerinde de çalışmalıdır. Tasnif ile ilgili tartışmalar ülkemizde de zaman zaman tefsir araştırmacıları tarafından gündeme getirilmektedir. Bu konuda İsmail Çalışkan'ın tefsir tarihi için önerdiği şu hususların tefsir tasnifleri bağlamında da ele alınması mümkündür:

“Günümüz araştırmacılarına düşen vazife, gelinen şu noktadan geriye doğru külli, kapsamlı, hatasıyla sevabıyla bütün yaklaşımları bir arada değerlendirerek daha tutarlı, faydalı ve geleceğe ışık tutacak sonuçlar elde etmeye çalışmaktır. Bu kapsamlı çalışmanın tek bir kişiden beklenemeyeceğini biliyoruz. Ancak, kurumsal destek ve projeye yapılacak bu tür bir çalışma için, Türkiye'nin birikimi yeterli olduğu gibi, birçok ülke de bu işi başarabilecek donanımına sahiptir.”<sup>11</sup>

Ayrıca konu ile ilgili müstakil bir çalışma yapan Hikmet Koçyiğit'in şu tespitlerine katıldığımızı ifade etmeliyiz:

“Tefsir tarihi tasavvurunun yeni inşasında dışlama, yargılama ve mahkûm etme olmamalıdır. Müfessirlerde ve Kur'an araştırmacılarında eleştirilecek yönler ve kabul edilemeyecek şeyler elbette vardır. Fakat doğruyu yanlıştan, isabetliyi uygunsuzundan ayırırken, kasıtlı ve art niyetli yorumlar belirlenirken dikkatli ve bütünlüğü gözetken bir üslup takip edilmelidir... Tefsirlerin tasnifindeki kifayetsizlik yeni tasnifler yapılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü tefsir tarihinde öne çıkan/çıkarılan, yok sayılan veya gölgede bırakılan tefsirlerin olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumun ideolojik tutumla, dönemin genel politikasıyla, sathi incelemelerle ve moda tarzı yaklaşımlarla alakası olduğu söylenebilir. Öte yandan bazı tefsirlerin şöhret bulmasında müfessirinin şahsî kabiliyetlerinin yanı sıra tefsirin yeniliğe açık oluşunun veya yenilikler ihtiva etmesinin, üzerine çeşitli şerh ve haşiyeler yazılmasının, mevcut siyâsî tutumun, tefsir/müfessir hakkında beyan edilen övgü ve tenkitlerin etkisinin olduğu belirtilmelidir.”<sup>12</sup>

Bu sorunlar muvacehesinde Islah Gusmian haklı olarak kendi yaklaşımını ortaya koymadan önce bu konuda daha önce tasnif yapan araştırmacıların görüşlerine yer vermektedir. Zira tasnif sorununun analizine ilişkin avantaj ve dezavantajların zikredilmesi önemlidir. Bu noktadan hareketle Gusmian, Mısırlı Abdülhay Fermâvî'nin Kureyş Şihâb, Harifuddin Cawidu, Komaruddin Hidayat gibi Endonezyalı birçok tefsir tarihçisini ciddi oranda etkilediğini belirtmektedir. Bunun yanı sıra Subhî Sâlih (öl. 1986), Mennâ' Halîl el-Kattân (öl. 1999), Sâbûnî (öl. 2021) ve Fehd b. Abdürrahman er-Rûmî gibi araştırmacıların yaklaşımlarını serdederek bu konuda yeterli çalışma yapmadıklarına işaret etmektedir.<sup>13</sup>

Birçok tefsir araştırmacısı *rivayet-dirayet* veya *eser-rey* kavram çiftiyle meseleyi çözümlenmeye çalışmıştır. Söz konusu araştırmacılar arasında farklılık arz eden nokta, rey kavramının altında hangi tefsir türlerin bulunması gerektiği ekseninde dönmektedir. Kimileri metodolojik olarak bunu tahlilî, konulu, icmalî ve karşılaştırmalı olarak dört kısma ayırırken kimileri bu başlık altında lügavî/filolojik, işârî/tasavvufî, bâtinî, bilimsel/ilmî, sosyal/içtimai, felsefi, ahkâm/fıkhî tefsir türlerini/akımlarını/ekollerini/yaklaşımlarını saymaktadır.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Geniş bilgi için bk. Musa Öztürk, “Ehl-i Sünnet ve Şia'nın Mukayeseli Tefsir Tarihi Muhammed Hüseyin ez-Zehbi ve Muhammed Hâdi Ma'rifet Örneği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2022), 551–582.

<sup>11</sup> Çalışkan, “Tefsir Tarihi Tasavvuru”, 24.

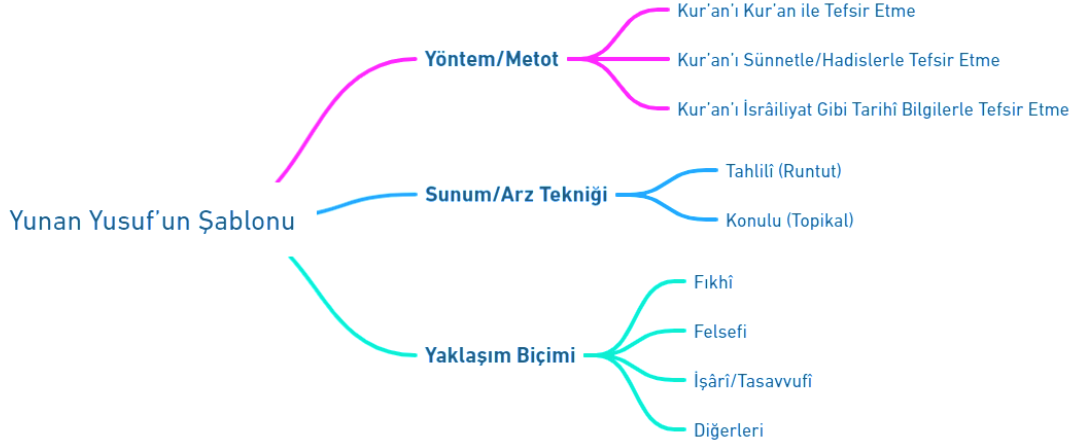
<sup>12</sup> Koçyiğit, “Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi”, 48–49.

<sup>13</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 116.

<sup>14</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 116.

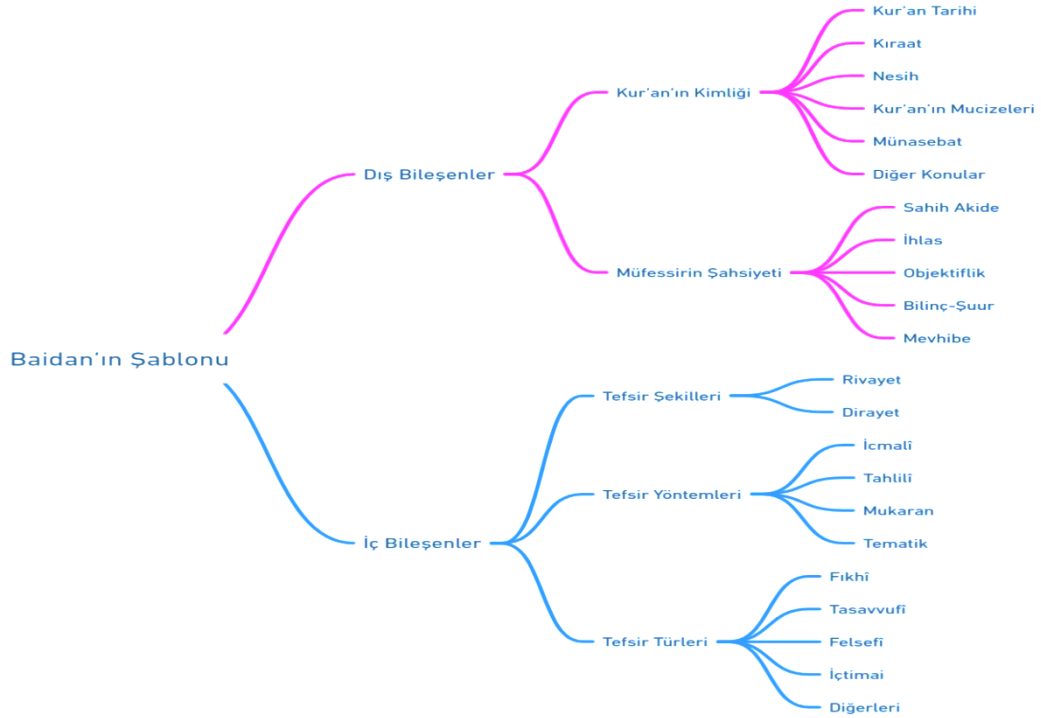
Islah Gusmian'a göre Endonezyalı Yunan Yusuf ile Nashruddin Baidan kısmen de olsa farklı bir yol izleyerek diğerlerinden ayrılmaktadır.<sup>15</sup> Yunan Yusuf bu düşünceyi biraz daha sistematik bir hâle getirmiştir. Zira o, "tefsirlerin karakteristiği" olarak isimlendirdiği kavramı şu üç ana maddede incelemektedir:<sup>16</sup>

Şekil 1: Yunan Yusuf'un Şablonu



Nashruddin Baidan ise bir bütün olarak tefsir ilminin dış (*eksternal*) ve iç (*internal*) olmak üzere iki önemli bileşenden meydana geldiğini düşünmektedir:<sup>17</sup>

Şekil 2: Baidan'ın Şablonu



<sup>15</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 117.

<sup>16</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 117.

<sup>17</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 118.

Gusmian tefsir araştırmacıları tarafından hazırlanan söz konusu tasnifleri 'yeni gelişme' olarak yorumlamakla birlikte ona göre bu tasnifler bilimsel ve nesnel olarak tefsir eserlerini inceleme yöntemi için köklü bir çözüm sağlayamamaktadır. Bu yüzden meselenin temel unsurlarını inceleyebilecek yeni bir formülasyona ihtiyacın olduğunu ifade etmektedir.<sup>18</sup> Bu bağlamda, araştırılması gereken en az iki önemli değişkenden söz etmektedir:

a) Tefsir yazım *tekniki* değişkenlik arz etmektedir. Buna bağlı olarak tefsir literatürünün sistematiki ve metinsel biçimi, kullanılan dilin üslubu ve müracaat edilen referanslar değişken bir niteliğe sahip olup tasnifte bu unsurlara yer vermek gerekir.

b) Tefsir eserlerinin iç yönüyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle hermenötik inşasıyla ilgilidir. Hermenötik yön sadece dilbilimsel ve tarihsel değişkenlerle sınırlı olmayıp aynı zamanda metin, yorumcu ve metnin hedef kitlesi olmak üzere üçlü unsuru dikkate almayı zorunlu kılmaktadır. Burada yorumlama/tefsir sürecini sadece metinle inhisar altına olmak tutarlı değildir. Dolayısıyla bir yandan yorumlayana diğer yandan ise hedef kitleye odaklanmak gerekir.<sup>19</sup>

Gusmian, Howard Federspiel'in *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* adlı eserini başarılı bir katalog olarak değerlendirmektedir. Ne var ki onun çalışmasını tefsir/yorumlama metodolojisi açısından alana ciddi bir katkı sağlamadığını ileri sürmektedir.<sup>20</sup> Zira ona göre mezkûr çalışmada kullanılan teorik çerçevenin metodolojiden çok literatürün popülaritesini ön plana çıkmaktadır. Hâlbuki eserlerin dökümü bu tür çalışmaların ilk safhasını teşkil etmektedir. Bunu metodolojik-eleştirel bir inceleme merhalesine taşımak gerekir. Literatüre dâhil edilen her türlü eseri şekil veya muhteva açısından incelemeye dayanan tasnifler yeterli görünmemektedir. Zira daha önce ifade edildiği gibi yorumcu ve metnin hedef kitlesi de tasnif çalışmalarında dikkate alınması gereken temel unsurlardır.<sup>21</sup>

### 3. Tefsirleri Sınıflandırma Meselesine Yeni Bir Yaklaşım Önerisi

Islah Gusmian, tefsir çalışmalarını sınıflandırırken nesnel ve kapsamlı bir tasnifin imkânını araştırmaktadır. Gusmian *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi (Endonezya Tefsiri Literatürü; Hermenötik Biliminden İdeolojiye)* adlı eserinde Endonezce tefsir literatürünü esas alarak hermenötik ve ideolojik hususiyetlerin dikkate alındığı bir tasnifi teklif etmektedir. Zira ona göre hiçbir beşeri faaliyet/çalışma tek bir ölçü ve veçhe ile değerlendirilemez. Beşeri faaliyet olarak tefsir çalışmaları çok boyutlu olmanın yanı sıra kompleks bir niteliğe sahiptir. Tasnif sürecinde indirgemeci bütün yaklaşımlardan sakınılması gerekir. Bu meyanda tefsir çalışmalarının tasnifinde hermenötik ve ideolojik hususiyetlerin göz ardı edilmesi doğru değildir.

Anlaşıldığı kadarıyla Gusmian okurun/muhatabın zihin dünyasına havale edilen bir şablonun tasnif çalışmalarında kullanmasını uygun görmektedir. Henüz tefsir çalışmalarına somut olarak temas etmeyen bir bireyin şartlanmışlık, pejoratif bakış açısı, peşin fikir gibi menfi neticelerle karşı karşıya kalabileceği durumların izale edilmesini başka bir ifadeyle meselenin bütün boyutlarının ele alıp değerlendirme sürecinin araştırmacıya bırakılmasını

<sup>18</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 119. Ayrıca bk. Çalışkan, "Tefsir Tarihi Tasavvuru", 11-24; Koçyiğit, "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi", 45-84.

<sup>19</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 120-121.

<sup>20</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Howard Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (New York: Cornell Modern Indonesia Project, 1994).

<sup>21</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, "Mukaddime", 17.

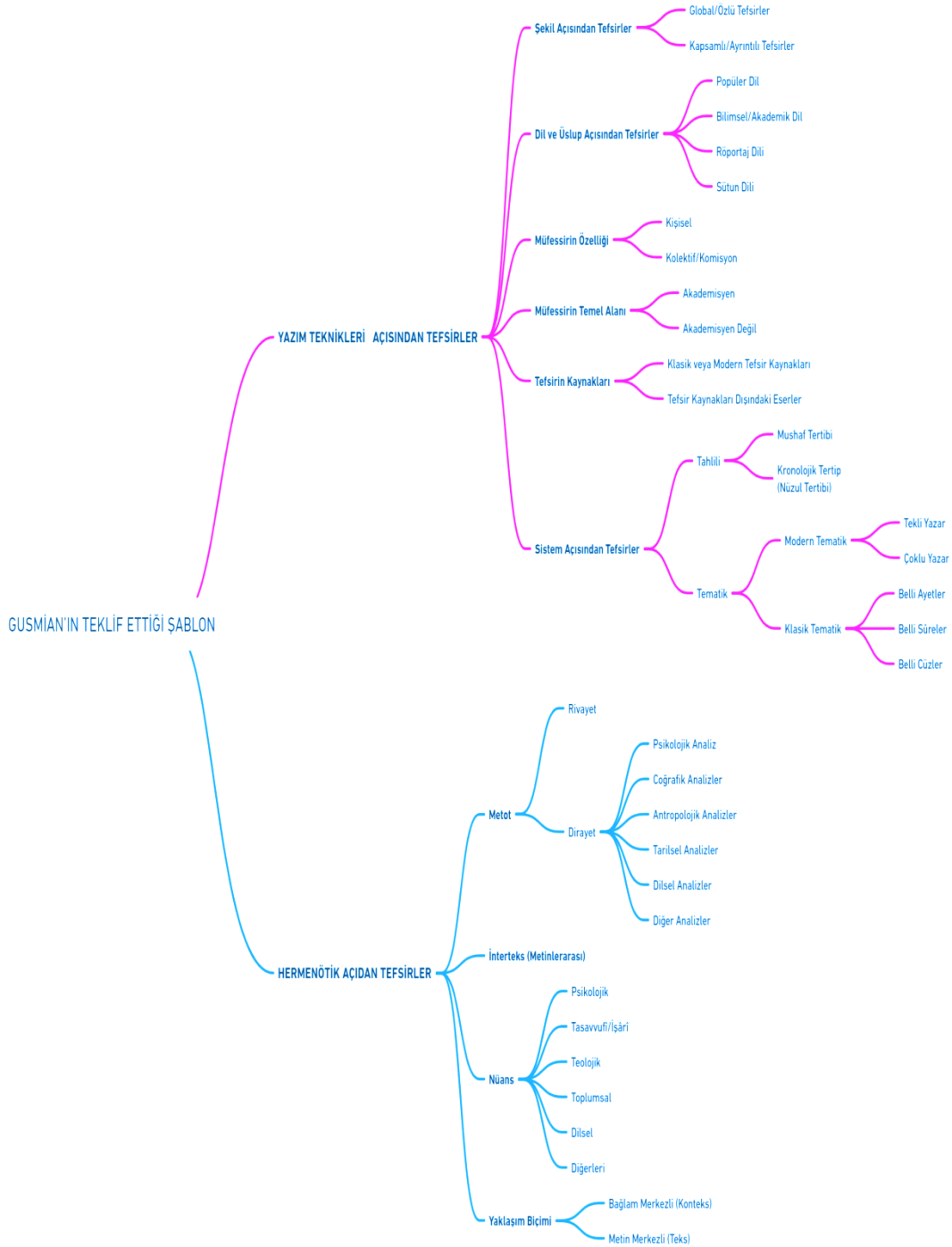
önermektedir. Bu bağlamda Gusmian'ın belli bir ideolojiye hapsedilmiş ve kayıtlandırılmış tasniflerin yarardan daha çok zararlı sonuçlar doğuracağı kanaatini taşıdığını görmekteyiz.

Tefsir tarihi ve tasniflerine bakıldığında ideolojinin epistemolojiden önce geldiği görülmektedir. Bu durum zamanla çatışmacı ve dışlayıcı bir karakter sergileyerek sağlıklı ve kuşatıcı düşünmenin yollarının kapanmasına neden olmuştur. İdeolojik ve tarafgir yaklaşımlar tefsir tarihinde derin izler bırakarak tefsir tasavvurlarının ve şablonların oluşmasına zemin hazırlamıştır. Genel manada tasniflerin bu bakış açısının etkisinde kaldığını ifade edebiliriz.<sup>22</sup> Buna karşın nesnel/objektif bir tasnif için Gusmian şu tabloyu önermektedir:

---

<sup>22</sup> Geniş bilgi için bk. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 313–318.

Şekil 3: Islah Gusmian'ın Teklif Ettiği Şablon



Gusmian'ın bu tablodaki değişkenler üzerinde durmasının nedeni yazar (konuşan), okuyan (dinleyen) ve metin arasındaki ilişkinin yanı sıra kişinin kutsal metinle olan temasını doğru bir şekilde temellendirme çabasıdır. Ona göre bu metodolojik bina/şablon, araştırmacıların tefsir çalışmalarında benzersiz yönleri elde etmelerine aynı zamanda

yorumlayıcı/tefsirci tarafından ortaya konulan argümanları daha doğru yakalamalarına/anlamalarına olanak tanır.<sup>23</sup>

### 3.1. Yazım Teknikleri Açısından Tefsir Çalışmaları

Islah Gusmian tefsir çalışmalarında izlenen yazım tekniğinin önemli olduğunu vurgulamaktadır. Bunun için Gusmian, yazım tekniğiyle tefsirin sistematığı arasında bir bağlantı kurarak bir tefsir yazımı için ilk önemli adım olarak sistematığı görür.<sup>24</sup> Ayrıca yazarımız tahlilî yöntemi/sistemi, *mushaf tertibi* ve *nüzul/kronolojik sıralaması* olmak üzere iki farklı başlık altında inceler. Müfessirler genel olarak birinci sistemi esas almaktadırlar. Ancak son dönemlerde kronolojik tefsir çalışmalarının da artış gösterdiği göze çarpmaktadır.<sup>25</sup>

Gusmian, konulu/tematik tefsiri *klasik* ve *modern* olmak üzere iki bölümde ele alır. Müellifimiz daha önce belirli bir ayet, sûre veya cüz üzerinde yapılan çalışmaları *klasik tematik* olarak nitelendirirken günümüzde yaygın olduğu şekliyle daha derli toplu yapılan çalışmaları ise *modern tematik* olarak değerlendirmektedir. Gusmian özellikle yazarların sayısının önemli olduğuna dikkat çeker.<sup>26</sup> Bunun yanı sıra ona göre tefsirin muhtevasını ve müfessirin Kur'an'a yaklaşım biçimini daha somut göstermesi açısından tefsir çalışmalarının muhtasar veya hacimli olup olmamaları da büyük bir önem arz etmektedir.<sup>27</sup>

Gusmian tefsir kaynaklarında kullanılan dil ve üslubu temel dört maddede incelemektedir:

a) *Sütun dili*: Köşe yazısı veya sütun dilinden maksat kısa, dolaysız ve kesin cümleler kullanarak tefsir yazma üslubudur. Bu formda kullanılan ifadeler genellikle ciddi ve doğru bir süreçten geçirilerek seçilir. Söz konusu ifadeler hayal gücünü ve zihni sarsabilecek bir güce sahiptir.<sup>28</sup>

b) *Röportaj dili*: Röportaj dil stili, basit ve zariftir. Bu üslup biçimi genellikle iletişim kurmaya elverişli olup insanların ilgilendikleri konulara daha fazla önem vermekle karakterize edilir. Bu dil tarzı, önemli olayların raporlarını sunan dergilerde veya gazetelerde sıklıkla kullanılan haberciliğe benzer. Genellikle bu model okuyucunun duygularını cezbeder ve aynı zamanda onun için yazılan temaya/konuya girmeye (müdahil olmaya) davet eder. Söz konusu okuyucu katılımı, örneğin "biz" kelimesi gibi kipler kullanılarak yapılır. Okuyucunun psikolojik durumu dikkate alınarak arz edilen açıklamalardan zevk alması için bir geziye çıkmaya çağrılır.<sup>29</sup>

c) *Bilimsel dil*: Bilimsel dil, iletişim sürecinde resmi ve kuru bir his veren bir yazı tarzıdır. Genellikle bu modelde, sen, ben, biz vb. ifade kalıplarından uzak durulur. Karakterinden dolayı bu üslup, okuyucunun duygularından çok beynini/zihnini meseleye dâhil etme eğilimindedir.<sup>30</sup>

d) *Popüler dil*: Popüler yazı, dili mütevazı karaktere sahip bir iletişim aracı olarak konumlandırılan bir üsluptur. Basit kelimeler ve cümleler özellikle seçilmektedir. Röportaj

<sup>23</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 121.

<sup>24</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 123.

<sup>25</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 123.

<sup>26</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 130.

<sup>27</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 154.

<sup>28</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 174.

<sup>29</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 176.

<sup>30</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 178–179.



stiliyle arasındaki fark, söz konusu stilin okuyucunun ilgisini çekme sürecinde biraz daha geriplanda olmasıdır.<sup>31</sup>

Gusmian tefsir yazım şeklini bilimsel (*ilmiah*) ve bilimsel olmayan (*non-ilmiah*) şeklinde iki maddeye ayırmaktadır. Burada tefsir yazımı şeklinden kastedilen, tefsir neşriyatının telifinde teknik kuralları ilgilendiren yazım mekanizmasıdır. Söz konusu kurallar kaynak ve dipnot göstermeye, referans olarak kullanılan kitapların bibliyografyada sunulmasına ilişkin diğer izleklerdir. Başlık, kitap, yer, yıl, yayıncı ve kitap sayfa numarasının bu bilimsel yazı biçiminde gösterilmesi önemlidir. Bu biçim daha çok akademik amaçlarla yazılan tefsir eserlerinde hâkimdir.<sup>32</sup>

Genel olarak bilimsel yazının biçimi iki ana şeyde görülebilir. İlk olarak ayrıntılı literatürü açıklamak için gerekli bir mekanizma olarak dipnot (*footnote*); ikinci olarak ise ayrıntılı kaynakları açıklayan bir mekanizma olarak son not (*endnote*) mevcuttur. Bu tür hususiyetler gereklidir. Zira bilimsel yazım standartlarını karşılamak için bu kurallara riayet etmenin gerekliliği ortadadır.<sup>33</sup> Tefsir yazımının ikinci kısmı ise bilimsel olmayan yazılardır. Bilimsel olmayan terimi ile kastedilen, başvuru literatürün açıklanmasında dipnotların ve son notların kullanılmadığı bir yazım biçimidir. Bilimsel yazım türü kullanılsa da bu, bir tefsir eserinin içerik açısından bilim dışı olduğu iddiasını taşımamaktadır. Bu anlamda bilimsel olarak kategorize edilen bir çalışmada kitabının içeriğiyle değil, yalnızca yazı biçimi değerlendirilmeye alınır.<sup>34</sup>

Tefsir çalışmalarının yazımında yazar sayısı bazen tek bazen kolektif olarak karşımıza çıkabilmektedir. Nitekim bir tefsir çalışması telif eden kişi bunu bireysel olarak, topluca -iki veya daha fazla kişiyle- hatta resmi olarak bir ekip veya özel bir komite oluşturarak yapabilir. Özellikle tefsir eserinin muhtevasının anlaşılmasında yazarın oynadığı rolü yakından görmek ve anlamak için ilgili eserlerin kaç yazarlı olduklarını tespit etmek büyük bir önem arz etmektedir.<sup>35</sup>

Yukarıda zikredilen unsurlar dışında tefsir araştırmacısının (müfessirin) temel alanının belirlenmesi gerekir. Akademik ve akademik olmayan şekilde yapılan taksimin ana nedeni tefsir araştırmacısının hangi kaygı ve saikle tefsir çalışmalarına yöneldiğini tespit etmektir.<sup>36</sup> Buna bağlı olarak müfessir veya tefsircinin zihin alt yapısını ve durduğu noktayı doğru yakalamak için müracaat ettiği kaynakları hangi düzlemde kullandığına bakmamız gerekmektedir.<sup>37</sup>

Kanaatimize göre Gusmian bu bölümde genel manada tefsir çalışmalarının mevcut hâlini olduğu gibi tasvir etme gayreti içindedir. Bu meyanda bir tefsirin yazım tekniğinin doğru analiz edilebilmesi için “tefsirin sistemi, şekli/deseni, tefsirin çalışma alanı, dil ve üslup, müfessirin şahsiyeti ve özellikleri, tefsirin kaynakları” gibi bir dizi meselenin nesnel bir çerçevede cevaplanması gerekmektedir. Çünkü tefsirin “ne şekilde yazıldığı”, “hangi kaynaklardan beslendiği” gibi hususlar önemli olduğu kadar “niçin yazıldığını” ve “kim ve

<sup>31</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 180.

<sup>32</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 185.

<sup>33</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 182–183.

<sup>34</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 185.

<sup>35</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 187.

<sup>36</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 193.

<sup>37</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 198.

kimler tarafından kaleme alındığını” da tespit etmek gerekir. Yazım tekniği başlığı altında sunulan bütün üst ve alt başlıkların önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Klasik tematiğin bir alt başlığı olan belli sûreler üzerinde yapılan bir çalışma olarak İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) İhlâs, Nâs ve Felak gibi bazı sûrelerin tefsirini yapmasını bir örnek olarak sunmamız mümkündür. Burada yazarın neden bu sûreleri seçtiğinin cevabı da aranması gerekir. Diğer başlıkları da hesaba kattığımızda bir yorumcu olarak İbn Sînâ'nın filozof olması ve bazı metafizik görüşlerini bu sûreler üzerinde temellendirip temellendirmediği veya sûrelerin yorumlama biçiminde felsefi görüşlerini ayetlerin yorumuna dâhil edip etmediği bütün boyutlarıyla incelenmelidir. Ayrıca bu çalışmasını hangi kaygıyla kaleme aldığı, nasıl bir üslubu benimsediği, muhatap kitle olarak kimleri seçtiği, yorumlama faaliyetinde özlü/ayrıntılı bir dili neye göre tercih ettiği gibi bir dizi sorunun doğru bir şekilde yanıtlanması gerekir.

### 3.2. Hermenötik Açıdan Tefsir Çalışmaları

Islah Gusmian meseleye ilk önce metot/yöntem ile başlamaktadır. Burada bahsedilen tefsir yöntemi, Kur'an'ın tefsiri ameliyesinde kullanılan vesilelere ve durumlara ilişkin usullerdir. Bu husus teorik planda iki önemli yönü ihtiva etmektedir:

a) Göstergebilim (semyoloji) ve anlamsal (semantik) yönüyle birlikte metnin görünümü.

b) Metindeki bağlamın, metnin görüldüğü çeşitli sosyokültürel alanları temsil eden yönü.

Bu iki yönün yanı sıra geleneksel tefsirlerde olduğu gibi rivayet yöntemi de metnin anlamını açıklamak için kullanılan başka bir değişkendir.<sup>38</sup> Zira klasik tefsir çalışmalarında tarih olgusu, Kur'an metninin anlaşılmasında önemli bir kaynak olarak görülmektedir. Nitekim Resûlullah, Kur'an'ın ilk müfessiridir. Bu bağlamda rivayet olarak adlandırdığımız “tarihsel yorumlama” terimi karşımıza çıkmaktadır. Tefsir tarihinde rivayet kavramı ile Resûlullah ve arkadaşları başta olmak üzere buna yakın kuşaklar kastedilmektedir. Buna binaen rivayet külliyatı bu tür modelin merkezî noktasını teşkil etmektedir.<sup>39</sup>

Özellikle hicri üçüncü asırla birlikte Müslümanlar arasında çeşitli inanç ve düşünce ekollerinin doğuşuna şahitlik etmekteyiz.<sup>40</sup> Her mezhep Kur'an ayetlerinden açıklamalar yaparak müntesiplerini ikna etmeye çalışmaktaydı. Kur'an metni bu çıkarlar ve ideolojiler çerçevesinde yorumlanır hâle gelmiştir. Ancak anlama bağlamında burada atıfta bulunulan rey/dirayet tefsir metodunun mezkûr tespitle/tasvirle sınırlı tutulması isabetli bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla dirayet yöntemi, Kur'an'ın kültürel ve tarihsel yönünü de dikkate alarak dilin imkân verdiği ölçülerde Kur'an'ın yorumlanması olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle dil olgusu, beşeri kültürün ayrılmaz bir parçası olup tefsir çalışmalarının şekillenmesinde önemli rol oynadığı görülmektedir.<sup>41</sup>

Gusmian, dirayet sürecini “içtihat faaliyeti” olarak değerlendirmektedir. Bu durum, Kur'an metnini kendi iç bağlamında yorumlamak ve/veya Kur'an metnini sosyokültürel bağlamından hareketle yorumlamak şeklinde tezahür edebilir. Bu amaçla dil alanının göstergebilim ve anlambilim bağlamında incelenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Mezkûr

<sup>38</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 211.

<sup>39</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 211-212.

<sup>40</sup> Geniş bilgi için bk. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 15 vd.

<sup>41</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 217.

faaliyetler aslında muhatap olan toplumun tarihselliğine ve tabiatına dair önemli tespitlere/sonuçlara işaret edebilmektedir. Ayrıca tarihsel açıdan Kur'an metninin ortaya çıktığı dönemde var olan kültürel yapıların analizini gözden kaçırmamak gerekir.<sup>42</sup>

Yukarıda serdedilen düşünceye paralel olarak tefsir yönteminde inşa edilen şey, tefsirin teorik yönüdür ki Kur'an metnini anlamak, aslında bilimsel bilginin varlığından ayrılamaz ve onu kendi yapısından hareketle bir dil olgusu olarak vaz etmektedir. Çünkü Kur'an metni, dil bağlamında metnin üretildiği kültürünün temsili biçimidir. Dolayısıyla Kur'an metnini anlamak, Kur'an'ın indirildiği toplumun kültüründen, coğrafyasından, psikolojisinden ve onunla kurulan diyalogdan ayrı düşünülemez. Böyle bir teorik çerçevede içinde Kur'an metninin içerdiği temaların/fikirlerin anlaşılmasını belirleyen sadece yapısı itibarıyla dil değildir. Bundan da öte, metinlerin ortaya çıkışını çevreleyen söylem ve kültür yapısı da çok önemli bir analiz alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>43</sup> Gusmian bu düşüncesini şöyle açıklamaktadır:

“Bu düşünceleri yorumlama yönteminde başlangıç noktası olarak kullanılacak iki ana değişken vardır. Birincisi, Kur'an metninin ilk olarak ortaya çıktığı ve yönlendirildiği sosyokültürel değişkenlerdir. Bu aşamada Kur'an metninin ilk muhatapı olan kişilerin coğrafi, psikolojik, kültürel ve toplumsal yönlerinin ele alınması gerekir. İkincisi metnin dilsel yapısıdır. Bu aşamada anlamsal ve göstergebilim analizlere yer verilmesi gerektiği açıktır. Zira Kur'an metninin Allah tarafından bir boşlukta değil; insanlık tarihinde (toplumda) doğduğu ve indirildiği görülmektedir. Kur'an metninin sosyokültürel analizlere sağlıklı ve doğru bir şekilde yorumlanması önemlidir. Kur'an metni etrafında inşa edilen anlayış böylece tarihî ve kültürel bir yapıya dönüşmektedir. Kur'an'ın ilk muhatapı olan bir toplumun bulunduğu coğrafi bölgenin neden olduğu psikoloji, sosyotarihsel gibi durumlar da tasnifte dikkate alınması gereken temel unsurlardır.”<sup>44</sup>

Gusmian tefsirlerin tasnifinden önce tefsir türlerinin doğru konumlandırılmasına da büyük önem vermektedir. Bununla birlikte bütün tefsir çeşitlerinin mahiyeti üzerinde durmak yerine bazılarını işaret ederek araştırmacıları düşünmeye sevk etmektedir. İşârî/tasavvufî tefsir türünün eleştiriye maruz kaldığını ve mevcut olan bir geleneğin zamanla yok olduğuna temas etmektedir. Bu bağlamda söz konusu geleneği “kayıp halka” olarak nitelendirmektedir. Bilimsel tefsiri sorguladığı bir pasajda şu gerçeklere dikkat çekmektedir:

“Bilimsel tefsir yönteminden kastedilen, bilimsel gözlem verilerini açıklayıcı değişkenler olarak kullanarak Kur'an metninin anlaşılmasıdır. Tefsir geleneğinde bu model yeni değildir. Kur'an'ın ayetlerini bilimsel yöntemlerle açıklamaya yönelik bu girişim, Kur'an'ın kendisinde birçok bilimsel işaret olduğu düşünülürse anlaşılabilir bir durumdur. Sorun hangisinin önce geldiğidir: Kur'an'da gerekçelendirme için yeni bir bilimsel anlayış mı aranmaktadır yoksa bilimsel araştırmayı teşvik eden bir Kur'an anlayışı mı? Görünüşe göre şimdiye kadar yaygın olan ilkidir. Bu bağlamda şu çok önemli sorun ortaya çıkıyor: Önceden Kur'an'a uygun olduğuna inanılan bilimsel bir teori geçerliliğini yitirirse bunun izahı nasıl yapılacak? Bilindiği üzere bilimsel keşifler sürekli gelişmekte olup değişmeye maruz kalabilmektedir.”<sup>45</sup>

Gusmian tefsir çalışmalarının birbiriyle olan ilişkisine ayrı bir önem atfetmektedir. Zira ona göre bir çalışmanın orijinalliğinin ve diğer tefsir metinleriyle olan münasebetinin göz ardı edilmesi büyük bir hatadır. Dolayısıyla tasnif işinde tefsir metninin mahiyetinin belirlenmesi ve durduğu noktanın saptanması da hesaba katılması gereken değişkenlerin

<sup>42</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 219–220.

<sup>43</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 218.

<sup>44</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 219–220.

<sup>45</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 248.

başında gelmektedir. Nitekim göre “bir metinde her zaman başka metinler vardır” veya “bir tefsir kitabı çeşit nedenlerden dolayı bir önceki tefsir kaynaklarındaki muhtevayı içerebilmektedir”. Bu nedenle “ara metin” işlevini gören ve diğer tefsir kaynaklarındaki malumatı içeren eserlerin doğru konumlandırılması gerekir. Bahse konu olacak olan tefsirin farklı metinlerden ihtiva ettiği mevcut unsurların saptanması büyük bir önem arz etmektedir. Gusmian bu hususta şunu vurgulamaktadır: “Bir metnin anlamını tespit ederken ilişkili diğer metinlerin de dikkate almak gerekir.”<sup>46</sup> Zira “her metinde kendisi dışındaki metinlere yönelik göndermeler, imalar, atıflar, işaretler, referanslar, iktibaslar ve bunların neden olduğu birtakım çağrışımlar söz konusudur.”<sup>47</sup>

Metinlerarası süreç iki biçimde ortaya çıkabilir:

a) Öncelikle bahse konu olan metnin diğer metinlerle ilişkisine bakılmalıdır. Bu metnin “birincil” veya “talî” bir nitelik arz edip etmediği tespit edilmelidir. Metnin orijinalliğinin ortaya konulması önemli bir husustur. Zira bir metnin önceki metinlerin bir devamı olup olmadığı, “pekiştirme” görevi görüp görmediği anlaşılmalıdır.<sup>48</sup>

b) Metnin içinde mevcut olan diğer metinler, bilimsel ilke ve kurallara uygun olarak karşılaştırılmalı bir etütten geçirilerek tahlil edilmelidir.<sup>49</sup> Bu ifadelerden anladığımız kadarıyla böyle işlemin yapılmasının temel amacı bir tefsir kaynağının içerdiği bilgilerin öncesiyle olan alakasını tespit etmektir. Böylelikle mezkûr malumatın müfessirin zihin dünyasında neye karşılık geldiği ortaya çıkacaktır. Müfessirin yeni bilgi üretip üretmediği veya önceki kaynakları olduğu gibi tekrar edip etmediği bu vesileyle anlaşılacaktır. Konu ile alakalı olarak örnek kabilinden *Keşşâf*’ın Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Neseî (ö. 710/1310) üzerindeki etkisi araştırılabilir. Bize göre Gusmian’ın bu teklifi ciddiye alınarak “özgün ve müstakil” yorumlarla “iktibas ve atıf” olgusunun ağır bastığı tefsir metinlerinin birbirinden ayırt edilmesi gerekir. Bu meyanda “ekol kuran müfessirlerle” diğerlerini aynı kapsamda ve aynı kıstaslarla değerlendirmek pek doğru görünmemektedir.

Gusmian bir tefsirin muhtevasında baskın alanın tasnifte yer alması gereken bir unsur olarak telakki etmektedir. Yazar buna nüans demek ve ilgili kavramı “*bir tefsir çalışmasına bakış açısı olarak hâkim alan*” şeklinde açıklamaktadır. Örneğin bu nüanslar dil, teoloji, içtimai, psikolojik gibi alanlarda tezahür edebilir. Ona göre bu çaba, sadece ortaya çıkan çeşitli yorum nüanslarını göstermek değil; aynı zamanda tefsir yazarının teveccüh gösterdiği alanı ve onun genel eğilimini göstermesi açısından da büyük bir önemi haizdir. Ancak ifade edildiği gibi müfessirin eğilimini anlamak için ilk önce muhteva açısından tefsirinin orijinal mi yoksa başka eserlerin devamı olup olmadığı tespit edilmelidir.<sup>50</sup>

Gusmian’ın tasnifte bulunması gerektiğini düşündüğü unsurlardan biri de tefsir yaklaşımıdır. Ona göre *tefsir yaklaşımı* kavramı “yorumlama sürecinde hareket noktası” olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle aynı tefsir yaklaşımına sahip müfessirler farklı yorumlar üretilirler. Bu konuda *metinsel* ve *bağlamsal* olmak üzere iki yaklaşım karşımıza çıkmaktadır.<sup>51</sup> Metinsel yaklaşımda yorumlama pratiği kendi içinde daha çok metin odaklıdır. Bir metnin bağlamsallığı daha çok bir söylemin kendi iç veya metin içi bağlamındaki konumu

<sup>46</sup>Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 249.

<sup>47</sup> Salih Özer, “Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 308.

<sup>48</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 249.

<sup>49</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 249.

<sup>50</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 253.

<sup>51</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 275.

olarak görülür.<sup>52</sup> İkincisi ise Kur'an metnini okuyanın (yorumlayanın) bağlamına yöneliktir. Bu yaklaşım modeline *başlamsal yaklaşım* denir. Bu yaklaşımda metinsel yaklaşımdaki başlamsallık, başka bir ifadeyle metnin ortaya çıktığı ve üretildiği tarihsel-toplumsal arka plan önemli bir değişken hâline gelir. Ancak tüm bunlar, daha da önemlisi, okuyucunun kendi kültürel, tarihsel, sosyal deneyimleriyle içinde yaşadığı, içinde bulunduğu bağlama çekilmelidir. Bu nedenle hareketin doğası kontekstten metne doğrudur.<sup>53</sup>

İnşa edilen bilgi ağının ve içindeki hareketin yönüne bakıldığında bir tefsir eserinin, nerede ve kimler tarafından yazıldığı meselesi toplumsal alandan ayrılamaz. Farkında olsak da olmasak da çeşitli sorunları ve dinamikleriyle bu toplumsal alan, var olan çıkarları ve ideolojileri temsil etmenin yanı sıra her zaman tefsir eserlerine renk ve zenginlik katacaktır.<sup>54</sup> Genel olarak ideolojik yaklaşımlar, bir tefsir çalışmasındaki önyargıların, çıkarların, yönelimlerin ve siyasi ve dini gibi pragmatik hedeflerin varlığına atıfta bulunur.<sup>55</sup>

Kanaatimize göre Gusmian oluşturduğu tasnif şablonunda oldukça başarılıdır. Zira Kur'an'ın nüzulünden günümüze değin zenginleşerek ve çeşitlenerek devam eden tefsir çalışmalarını tek veya birkaç yönden ele almak kâfi değildir. Nitekim klasik dönemde rivayet ve dirayet şeklinde yapılan genel ayırımı yeterli görmeyen Goldziher ve büyük oranda onun etkisinde kalan Zehebî gibi bazı düşünürler farklı birtakım tasnifler ortaya koyma ihtiyacını hissetmişlerdir. Yakın zamana kadar tefsirlerin tasnifinde mezkûr düşünürlerin görüşleri esas alınmış ve yaygınlık kazanmıştır. Son dönemlerde ise bu tasniflerin yeterli olmadığını düşünen bazı tefsir araştırmacılarının farklı tasniflerin imkânı üzerinde durulması gerektiğini savduklarını görmekteyiz. Abdülhay Fermâvî gibi âlimlerin sunduğu şablon tefsir çalışmalarının ekseriyetle şekliyle alakalı olup kısmen muhtevası hakkında bize bir fikir vermektedir. Ayrıca çeşitli kaygı ve endişelerden kaynaklı olarak bazı tefsirlerin bidat mahsulü olarak takdim edilmesi araştırmacıların zihin dünyasında ön yargıya neden olabilmektedir. Gusmian, dışlamaya ve zemmetmeye yol açmayan bir tefsir tasnifini sunmaktadır. Yazarımız, tefsirlerin farklı yönlerden ele alınmasını ve tasnif faaliyetinde birçok değişkenin/unsurun göz önünde bulundurulmasını salık vermektedir. Aslında onun temel gayesi tasnifi yapan kişinin kendi bakış açısına göre hareket etmesine müdahale ederek mümkün olduğu kadar araştırmacıları nesnel bir tasnifle baş başa bırakmaktır. Öyleyse kuşatıcı ve doğru bir tasnif, birçok açıdan ve yönden tefsir ve müfessire birlikte odaklanarak yapılmalıdır. Sözgelimi bir tefsir çalışması muhtevası, şekli, deseni, modeli, nüansı, tarzı, hacmi, önceki tefsir metinleriyle ilişkisi gibi birçok değişken üzerinden değerlendirilmelidir.

## Sonuç

İslah Gusmian Endonezya'da saygın bir tefsir tarihçisidir. 2000'li yıllarda neşrettiği *Khazanah Tafsir Indonesia* adlı eseri Endonezya'da kanonik bir eser görümündedir. Yaklaşık yirmi yıllık zaman zarfı içinde tefsirle uğraşan birçok araştırmacı onun bu çalışmasından büyük oranda yararlanmışlardır. Gusmian mezhepsel, ideolojik gibi dışlayıcı sübjektif bakış açılarından arındırılmış objektif bir tefsir tasnifinin şemasını çizmeye çalışmıştır. Elbette bu şemanın içini doldurma ameliyesinde bazı noktalarda indi bir yaklaşımın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ancak Gusmian'ın bu şablonu tatbik edildiğinde nispeten daha doğru ve mutedil bir tasnifin elde edileceği aşikârdır. En azından Gusmian'ın mezkûr tasnifi tefsir

<sup>52</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 274.

<sup>53</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 276.

<sup>54</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 319.

<sup>55</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 320.

çalışmaları hakkında hak-bidat, doğru-yanlış, makbul-merdut gibi bir hükmü vermeden mevcut literatürün farklı açılardan değerlendirilmesine imkân tanınması açısından önemlidir. Yazar, okurların zihninde müspet veya menfi bir şablon oluşturmak yerine var olanı doğru analiz etme ve kategorize etmenin önemini vurgulamaktadır. Bunun için tefsir araştırmacılarını şartlanmışlık, pejoratif bakış açısı, peşin fikir gibi menfi neticelerle karşı karşıya kalabileceği durumların izale edilmesini salık vererek meselenin bütün boyutlarının ele alınıp değerlendirme sürecinin araştırmacıya bırakılmasını önermektedir. Gusmian'ın bu tasnifini, 1900-2000 yılları arasında Endonezya'da yapılan tefsir çalışmaları üzerinde tatbik ederek teorik bir nitelik arz eden söz konusu şablonunu başarılı bir şekilde pratiğe aktarmıştır. Öğrencisi Nurdin Zuhdi ise bu şablonu 2000-2010 yılları arasında Endonezya'da yapılan tefsir çalışmalarının tasnifinde kullanmış ve Endonezya tefsir literatürünün doğru anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu şablona/tasnife uygun olarak 2010-2020 yılları arasında yapılan Endonezce tefsir çalışmalarının literatüre kazandırılacağını ön görebiliriz. Ayrıca Türkçe tefsir literatürünün bu şablon çerçevesinde yeniden tasnif edilmesinin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

### Kaynakça

- Büyük, Enes. "Tefsir, Tevil ve Tefsir'in İlim Oluşu Hakkında". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2016), 157–168.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsir Tarihi Tasavvurunun Yeniden İnşâ Edilmesi Gerekliliği Üzerine". *İslamiyât* 8/1 (2005), 11–24.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulları Yayınları, 2012.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Gusmian, Islah. "Bahasa dan Aksara Tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari Tradisi, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca". *Tsaqafah* 6/1 (2010), 1–25.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKIS, 1. Basım, 2013.
- Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an Di Indonesia: Sejarah Dan Dinamika". *Nun* 1/1 (2015), 1–32.
- Koçyiğit, Hikmet. "Tefsirlerin Sınıflandırılması Meselesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/31 (2014), 45–84.
- Özer, Salih. "Hadis Metninin Anlaşılmasında Diğer Metinlere Referansların Önemi ya da Hadiste Metinlerarasılık ve Metinlerarası Okuma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/4 (2008), 305–350.
- Öztürk, Musa. "Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Mukayeseli Tefsir Tarihi Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve Muhammed Hâdi Marifet Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/2 (2022), 551–582.
- Rohimin. "Pemetaan Arah Baru Studi Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Era Reformasi". *Madaina* 18/1 (2014), 1–13.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kurân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2000.
- Tuncer, Eyyüp. "Endonezya'da Reddiye Literatürü". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*. ed. Murat Serdar vd. 391–422. İstanbul: Seçil Ofset, 2022.
- Tuncer, Eyyüp. *Endonezya'da Tefsir Çalışmaları ve Tefsir Ekolleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2022.

- 
- Tuncer, Eyyüp. "Malay Dünyasında Dil Açısından Tefsir Çalışmalarının Mahiyeti". *Sırat* 3/1 (2022), 29–51.
- Tuncer, Eyyüp. *Malezya'da Tefsir Çalışmaları*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.
- Yusuf, Muhammad. "Bahasa Bugis dan Penulisan Tafsir di Sulawesi Selatan". *Al-Ulum* 12/1 (2012), 77–96.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zuhdi, M. Nurdin. *Dialog Intelektual Tafsir Nusantara: Melacak Trend Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia dalam Kancah Pemikiran Tafsir Kontemporer (2000-2010)*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2016.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi, 2. Basım, ts.



e-ISSN: 2619-9114

June / Haziran 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 1

## KUR'AN'IN NÜZUL ÖNCESİ VE SONRASI DÖNEMDE HAYAT ANLAYIŞI

### The Understanding of Life in the Pre and Post Period of the Revelation of the Qur'an

**Abdussamet ŞEN**

Dr., Kurumu: Diyanet İşleri Başkanlığı

samet880@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-9975-4029>

#### Article Information / Makale Bilgisi

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

**Received / Geliş Tarihi:** 12.05.2023

**Accepted / Kabul Tarihi:** 12.06.2023

**Published / Yayın Tarihi:** 30.06.2023

**Pages / Sayfa:** 23-35

#### Plagiarism / İntihal:

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



**Öz:** Kur'an kendisinden önceki dönemi câhiliye olarak adlandırmıştır. Esasen o döneme yüklenen pejoratif içerik zaman dilimiyle ilgili değil; o dönemin adaletten uzak, haksız, zalim, kişisel ve toplumsal olguların menfaat üzerine şekillendiği ahlâkî eksikliğinedir. Bununla birlikte Kur'an öncesi dönem kan akrabalığına dayalı, kabile hayatının hâkim olduğu bir dönemdir. İnsanların tevhid telakkisinden uzak olmaları, şirkin hüküm sürmesi, dünya hayatının tek gerçek olarak kabul edilmesi de yine bu dönemin özellikleri arasında sayılabilir. Kur'an, indirildiği ilk günden itibaren hayattaki yanlışlara müdahale etmiş ve indiği toplumda esaslı bir değişiklik meydana getirmiştir. Kur'an baştan beri insanların kendi onurlarına yakışan bir hayatı yaşamaları için ortam hazırlamıştır. Kabile, aşiret gibi yapıları aşan geniş tabanlı bir model oluşturmuştur. Bununla birlikte câhiliyedeki yanlış hayat anlayışını tevhid yörüngesi etrafında yeniden inşa etti. Kur'an her açıdan bölünmüş bir yapıda teolojik ve sosyolojik anlamda bir birliktelik kurdu. Hayatın tamamen dışına itilen ahiret inancını da merkezi bir yere konumlandırdı. Bu çalışmada Kur'an öncesi ve sonrası yapılar analiz edilmiş, temel farklılıklara çalışmanın sınırları da gözetilerek değinilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, İnsan, Toplum, Câhiliye, Sosyal Yapı.

**Abstract:** The Qur'an called the period before it as ignorance era (jahiliyyah). It seems that the pejorative meaning assigned to that period is not related to the time period; but it is the moral deficiency of that period in which unjust, unfair, cruel, personal and social facts were shaped on benefit. In addition to this, the pre-Qur'an period is a period which based on blood kinship and tribal life domination. What can be accepted among characteristics of this period that people's lack of understanding of tawhid, the rule of shirk and the acceptance of worldly life as the only reality. From the first day the Qur'an was revealed, it has intervened the mistakes in life and it brought about fundamental changes in the society in which it was revealed. From the very beginning, the Qur'an has prepared an environment for people to live a life that worthy of human dignity. It has created a broad-based model that transcends structures such as tribes or clans. Besides, the Qur'an rebuilt the understanding of life which was wrong in ignorance era in a tawhid-based understanding. The Qur'an established a theological and sociological unity in a structure that was divided in every aspect. The Qur'an also placed the believing in the Hereafter which was completely excluded from the life, in a central place. In this study, the pre- and post-Qur'an structures were analyzed and the main differences were mentioned by considering the limits of the study.

**Keywords:** The Qur'an, Human, Society, Jahiliyyah, Social Structure.

## 1.Kur'an'ın Nüzul Öncesi Dönemdeki Hayat Anlayışı

### 1.1.Kur'an İndirilmeden Önceki Toplumda Sosyal Hayat

Kur'an öncesi Arap toplumu, çöl şartlarının ortaya çıkardığı sosyal bir model olan kabile sistemi görünümüne sahip bir yapıdır. Toplumun genellikle kan bağına dayanan ailelerden oluştuğu söylenebilir.<sup>1</sup> Esasen bu toplumun malzemesini nesep, kabile menkıbeleri, civar kabilelerle ilişkiler ve kabile şerefi ile övünmeler oluşturmaktaydı.<sup>2</sup> Arap yarımadasında küçük bir aile ile hayat imkânı bulunmadığından, küçük aileler bir araya gelerek kan bağına dayalı kabile veya aşiret denilen küçük sosyal gruplar oluşturmuşlardır.<sup>3</sup> Burada kişi gerektiğinde kabilesi için canını vermeye hazırdır. Çünkü kendi yaşantısının buna bağlı olduğunun bilincindedir. Bu sebeptendir ki kabile, mensuplarını manevi bir çerçeve içinde birleştirip onlara birlik şuuru ve bağlılık ruhu kazandıran bir mekanizmaydı.<sup>4</sup>

Şurası açıktır ki, Kur'an öncesi dönemdeki sosyal model olan kabile yapısı tüm unsurlarıyla birlikte yaşamın tam merkezi kabul edilirdi. İnsanlar arasındaki dengenin korunmasını ve düzenin devamını sağlayan tek olası birlik düşüncesi olduğu bir sosyal modelde, değerler manzumesinin o kabileyi oluşturan bireylerde değil; bizatihi kabilede olduğu düşünülüyordu.<sup>5</sup> Kur'an öncesi dönemin hâkim düşüncesi bu idi. O dönem insanları için ahlâkî değer olarak kabul edilen şeyler, daha çok babalardan ve atalardan miras kalan toplumsal değerleri ifade etmekteydi. Dolayısıyla eğer kişinin şan ve şerefli olduğundan bahsedilecekse, ancak miras olarak kabilesine atıfta bulunulabilirdi.

Kabile bir başkan (reis, seyyid) idaresinde yönetilirdi. Başkan, kabilenin kanaat önderi sayılabilecek kişileri arasında yer almakta ve onların konsensüsüyle belirlenmekteydi. Eşitler arası birinci (primus inter pares) olması itibarıyla gücü sınırlandırılmıştı.<sup>6</sup> Çevresine göre tecrübeli, birikimli ve cesur birisi idi. İşlerin görülmesi için de kabilenin diğer bireyleriyle istişareden kaçınmamaktaydı.

Kur'an öncesi Arap toplumunda hukukî açıdan yazılı bir şeyden söz edilmesi mümkün görünmemektedir. Diyet, kısas ve hakem usulleri düzenleyici unsurlardır.<sup>7</sup> Bununla birlikte sosyal vaziyetin senkronizasyonu açısından *himaye* olgusuna da hatırlamak gerekmektedir. Bu olgu akraba grubunun dayanışmasını ve yardımlaşmasını gerekli kılar. Esas itibarıyla kısasın tamamlayıcı bir unsurudur. Dişe diş, göze göz, cana can kavramlarını içerisinde barındırmaktadır. Akraba olan gruptan bir kişinin yaralanması veya öldürülmesi halinde karşı tarafa aynısıyla mukabelede bulunmak tartışılmaz bir görevdir. Günümüz açısından algılanması zor olsa da kamu düzeninin olmadığı Arap toplumunda bu ilkenin uygulanması bir dereceye kadar en uygun yol gibi görünmektedir. Bu aynı zamanda grup içerisinde kolektif bir sorumluluk hissine de kapı aralamaktadır.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Izutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 86.

<sup>2</sup> Mücteba Uğur, "Asr-ı Saadette Sosyal Hayat", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 1/148.

<sup>3</sup> Adem Apak, *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyyet*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 23.

<sup>4</sup> Rağıp Çelik, *İslam'ın Asabiyyete Bakışı ve Asabiyyetin İslam Tebliğine Etkileri*, (Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012), 29.

<sup>5</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 117.; Nihat Demirkol, *Kur'an'a Göre Vahdet Olgusu* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), s. 113-118.

<sup>6</sup> Watt, W. Montgomery, *H. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 41.

<sup>7</sup> Aydın, Mustafa, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 58.

<sup>8</sup> Watt, *H. Muhammed'in Mekkesi*, 42.

Kur'an öncesi dönemin toplumsal sisteminde, zayıfların, ezilenlerin, toplumun aristokrat kesiminden olmayanlarla kölelerin, kuşaktan kuşağa aktarılan şan ve şerefte hiçbir payları yoktu. Kur'an buna karşılık başlangıçtan beri, Allah'ın her şeyi kuşatan rahmetini ve nusretini vurgulamıştır.<sup>9</sup> Ahiret anlayışının olmadığı toplumun<sup>10</sup> kodlarını değiştirirken, Yüce Allah, aynı zamanda zengin ile fakir, güçlü ile güçsüz olanlar arasında hiçbir ayırım gözetmemektedir. Allah'ın katında rütbe, soy-sop farklılıkları gözetilmeksizin bütün insanlar eşittirler. Dahası İslam, zayıf ve ötelenenleri, kibirli aristokratlara tercih etmektedir.<sup>11</sup>

## 1.2.Kur'an'da Câhiliye Kavramı

Kur'an öncesi dönemin câhiliye dönemi olarak adlandırıldığını burada ifade etmek isteriz. Câhiliye kavramı İslamî dönemde ortaya çıkmış olan bir kavramdır. Arap toplumunun Kur'an gelmeden önceki dönemini, Kur'an geldikten sonraki döneminden ayırt etmek için bu adlandırma yapılmıştır.<sup>12</sup> Bu açıklamalar göstermektedir ki, genellikle Arap toplumunun, Kur'an gelmeden önceki devri câhiliye dönemi olarak nitelendirilmiştir.<sup>13</sup> Câhiliye kavramı, Kur'an'da Medine dönemine ait dört ayette geçmektedir.<sup>14</sup> Biz burada çalışmamızın sınırlarını aşmamak için ikisine değineceğiz.

Kur'an câhiliye kavramını, *ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَى طَائِفَةً مِّنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ ۗ* "Sonra o kederin arkasından Allah size bir güven indirdi ki, (bu güvenin yol açtığı) uyuklama hali bir kısmınızı kaplıyordu. Kendi canlarının kaygısına düşmüş bir grup da Allah'a karşı haksız yere câhiliye devrindekine benzer düşüncelere kapılıyorlar, bu işten bize ne, diyorlardı."<sup>15</sup> İfadeleriyle anlatmaktadır. Taberî, ayetin ortaya koyduğu câhiliye fikrini, müşrik bir kavmin davranışı şeklinde ifade eder.<sup>16</sup> Ayet Müslümanlar ile müşrikler arasında Bedir Savaşından yaklaşık iki yıl sonra gerçekleşen Uhud Savaşında ortaya çıkan bir durumu anlatır.<sup>17</sup> Savaşta Hz. Peygamber'e tam bir itaatle bağlananların yanı sıra kendi canlarının derdine düşünen münafık bir grup da vardı. Bu grup mümin gibi görünse de refleksleri mümin izlenimi vermemekteydi. Bu savaşa da ganimet elde etmek ve fitne çıkarmak maksadıyla katılmışlardı. Ayet onların bu durumunu haber vermiş ve onların, Allah hakkındaki kötü zanlarını câhiliye düşüncesi olarak adlandırmıştı.<sup>18</sup>

Câhiliye kelimesinin geçtiği başka bir ayet, *إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ الْحَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةَ* "O zaman inkâr edenler kalplerine taassubu, câhiliye dönemine ait büyüklükme duygusunu

<sup>9</sup> A'raf: 7/156.

<sup>10</sup> Câsiye: 45/24.

<sup>11</sup> Haşr 59/7; Fecr 89/17-20; İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar*, 127.

<sup>12</sup> Beydâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd (Ebu Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, çev. Şadi Eren, (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 1/640; Neseî, Ebü'l-Berekât Hfîzüddîn Abdullah b. ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedevi, (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbnikesir, 1434-2013), 1/453; Karaman, vd., Hayreddin, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Heyet, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 2/289.

<sup>13</sup> Mustafa Fayda, "Câhiliye", *DİA*, (İstanbul: İsam Yayınları, 1993), 7/17-19.

<sup>14</sup> Âl-i İmrân: 3/154; Mâide: 5/50; Ahzâb: 33/33; Fetih: 48/26.

<sup>15</sup> Âl-i İmrân 3/154.

<sup>16</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el- Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdul Muhsin Et-Turkî, (Kâhire: Dâri Hacer, 2001), 6/166.

<sup>17</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *El-Keşşâf An Hakaiki Ğavâmidü't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl Fi Vücûhi't-Te'vîl*, çev. Heyet, ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu başkanlığı Yayınları 2017), 1/1094-1096.

<sup>18</sup> İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 4/133-135; Kur'an Yolu, 1/693-694.

yerleştirmişlerdi.”<sup>19</sup> İfadelerini kullanmıştır. Yine bu ayette de câhiliye zihniyeti Kur'an tarafından mahkûm edilmiştir. Kelimenin zihinlerde olumsuzluğu çağrıştırmayı istenmekte ve o düşünce etrafında olanlar kınanmaktadır.<sup>20</sup> Ayet aynı zamanda müşriklerin bir türlü aşamadıkları gururları ve kibirlerinin olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an o döneme ait kötü izleri ve olumsuzlukları bir biçimde ifadeye dökmektedir. Şu hususu ifade etmek yerinde olacaktır ki; Kur'an'ın olumsuz olarak anlattığı durumlar, tarihi zaman dilimiyle ilgili hususlar değildir. Bilakis o döneme yüklenen pejoratif içerik, o dönemin haksız ve zalim uygulamalarına, adaletten uzak kişisel ve toplumsal olguların menfaat üzerine şekillendiği ahlâkî eksikliğidir.<sup>21</sup> Zira Kur'an inanç ekseninde câhiliyenin mantığını tamamen reddetmekle birlikte, toplumdaki mevcut birikime farklı bir form ekleyerek daha düzgün bir zeminde onu kullanacaktır.

Câhiliye döneminde ortaya konan kötü davranışlar Hz. Peygamber tarafından da aynı kelimeyle kınanmıştır. Tarihsel sürecin her aşamasında kötü bir davranış olan, ırkından dolayı kişinin hakir görülmesi ve aşağılanması meselesi yine bu kelimeyle Hz. Peygamber tarafından kınanmıştır. Bu davranış câhiliye davranışı olarak nitelendirilmiştir. Nitekim hadis kaynaklarımızın bildirdiğine göre Ebû Zer, Hz. Bilal'i farklı bir ırka mensubiyeti (renginin farklı olması) dolayısıyla kınamış ve bu olay üzerine Hz. Peygamber, “*sen hâlâ üzerinde câhiliye izleri taşıyan birisin*”<sup>22</sup> diyerek Ebû Zer'i uyarmıştır. Zira yeni dinde toplumsal rollerdeki belirleyici unsurun ırdan veya soydan gelen ayrıcalıklar olmadığı sarîh bir biçimde açıklığa kavuşturulmuştu.<sup>23</sup> Kur'an'ın insanları değerlendirdiği ölçü onların kendi kazanımlarıydı. Buraya kadar ortaya koyduklarımız göstermektedir ki, Kur'an'ın insanları taşıdığı noktada İslamî dönem ile câhiliye dönemi kesin çizgilerle birbirlerinden ayrılmıştır.

### 1.3.Câhiliye Döneminde Tevhid İncancının Olmayışı ve Bunun Ortaya Çıkardığı Sorunlar

Kur'an öncesi câhiliye dönemindeki en belirgin sapma şüphesiz *tevhid* inancı etrafında olmuştur. O dönemin yaygın inancı putlara tapmaktı. Putlar birer aracı olarak kabul edilmekteydi. Bu mekanizma zamanla sistem haline gelmiş ve bir inanç şekli olarak Allah'a şirk koşmayı ortaya çıkarmıştır. Kur'an'ı Kerim indirilmeden önce câhiliye toplumuna bakıldığında somut bir biçimde tevhid inancından sapıldığı görülmektedir. Her insanın fıtratında var olan tevhîd inancı tahrip edilmiş, insanlar bir ilâha inanma yerine farklı farklı inançlar geliştirmiştir. Dolayısıyla Kur'an, tevhid inancı etrafındaki eksikliğin telafisinin olmayacağını belirgin ifadelerle ortaya koymuştur. Nitekim buradaki eksikliğin bütün sistemi alt üst edeceğini İslam öncesi dinlerin başına gelenin de bu olduğunu, *اِتَّخَذُوا اٰخْبَارَهُمْ وَرُءْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَالْمَسِيحِ ابْنِ مَرْيَمَ وَمَا اُمِرُوا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ وَاِحْدًا لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ “Allah'ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini, özellikle Meryem oğlu Mesîh'i rab edindiler. Oysa tek bir ilâha kulluk etmekle emrolunmuşlardı. O'ndan başka ilâh yoktur; O yüceler yücesidir, onların yakıştırdıkları eş ve ortaklardan bütünüyle uzaktır.”*<sup>24</sup> ifadeleriyle haber vermiştir.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Fetih 48/26.

<sup>20</sup> Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beirut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 28/101; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 26/194.

<sup>21</sup> Beydâvî, *Envâr*, 1/640; Neseî, *Medârik*, 1/453; Kur'an Yolu, 2/289.

<sup>22</sup> Buhârî, Ebî Abdillâh Muhammed İbn İsmâil, *el-Câmi'us-Sahîh*, (İstanbul: 1992). “İman” 22.

<sup>23</sup> Hucurât 49/13.

<sup>24</sup> Tevbe: 9/31.

<sup>25</sup> Neseî, *Medârik*, 1/676.

Bu bilgiler ışığında Kur'an öncesi Araplarının inanç ekseninde en belirgin çizgilerine geçebiliriz. Konuyla ilgili en sağlam bilgiler şüphesiz Kur'an'dan gelmektedir. Câhiliye toplumunun hayat anlayışlarını ortaya koyan bir ayette, وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ "Onlar, hayat ancak bu dünyadaki hayatımızdan ibarettir; biz bir daha da diriltilecek değiliz demişlerdi."<sup>26</sup> ifadeleri kullanılmaktadır. Hayatın dünyadan ibaret olduğu öldükten sonra tekrar diriltilecekleri konusu Kur'an öncesi müşriklerinin temel inancıydı.<sup>27</sup> Dolayısıyla bu inancın hayata yansması da ne varsa bu dünya içindir anlayışı üzerine şekil almaktaydı. Bu düşünce, hayata yansması itibarıyla birçok problemi de beraberinde getirmekteydi. Güçlü olanın yaptığı yanına kâr kalabilirdi. Zira onlara göre bu hayatın ötesinde bir hayat olmadığından herhangi bir sorgu sualde tahayyül edilmemekteydi. Yine onlara göre dünyanın ötesinde hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla verilebilecek bir hesap da yoktur. Anlaşılan o ki bütün bir hayat bu inanç eksenini etrafında şekil almaktaydı. Bir câhiliye şairi olan Tarafe, neyi varsa dünyalık bir şarap için harcadığını adeta bir övünç meselesi şeklinde şöyle anlatır:

وما زال تشربى الخمر ولذتى  
وبيعى وإنفاقى طرفى ومتلدى

"Şarap âlemi bu şekilde devam ederken, eski yeni bütün malımı şarap için harcadım."<sup>28</sup>

Kur'an öncesi toplumun dünya-ahiret algılarını ortaya koyması açısından başka bir ayette onların ahirete inanmamalarını Kur'an, وَلَئِن قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ "Yemin ederim ki (Rasûlüm) onlara, ölümden sonra muhakkak diriltileceksiniz desen, kâfir olanlar derhal, bu apaçık büyüden başka bir şey değildir, derler."<sup>29</sup> ifadeleriyle ortaya koymaktadır. Burada ise Kur'an'ın bir sihir olduğu dolayısıyla ahiretin de sihir gibi bir şey olabileceği üzerinden ahireti inkârlarını temellendirmeye çalışmaktadırlar.

Her şeye madde gözüyle bakan bu zihniyet ölümden sonrasına inanmadığı için ahiret hayatına dair bir unsur olan öldükten sonra sorguya çekilmeye de inanmamaktaydı. Halbuki insanın ahiret hayatında sorgu suale çekilecek olması dünya hayatında yaptıklarını tekrar gözden geçirmesi anlamına gelmektedir. Kur'an bu durumu وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَفَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ "Artık kitap yazıldı ve suçluların onda yazılı olanlardan korkuya kapılmış olarak 'vay halimize! Bu nasıl kitapmış! Küçük-büyük hiçbir şey bırakmaksızın hepsini sayıp dökmüş!' dediklerini görürsün. Böylece yaptıklarını karşılarında bulmuşlardır. Rabbin hiç kimseye haksızlık etmez."<sup>30</sup> ifadeleriyle açıkça beyan eder. İbn Abbas kişinin önüne dünyada yaptığı her şeyin çıkarılacağını anlatmak için küçük bir gülümsemeyi dahi buraya dahil eder.<sup>31</sup> Bu düşünceye sahip insan, dünyadaki hayatını ona göre tanzim ederken, bundan uzak olan Kur'an öncesi câhilî zihniyet, bu denetim mekanizmasının fersah fersah ötesine savrulmaktadır. Dolayısıyla kendisini iyilik yapmaya motive etmek yerine, kısır bir döngü içerisinde meselelere dünyalık yaklaşmaktadır.

Yine Kur'an öncesi câhilî zihniyet iyilik kötülük dengesini kurmakta zorlanır. Zira ahiret inancı insanı iyilik yapma yönüne yönlendirmede önemli bir unsurdur. Yapılan iyiliğin de kötülüğün de karşılık bulacağı düşüncesi Kur'an'da ahiret perspektifinden ele

<sup>26</sup> En'am: 6/29.

<sup>27</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XII, 205-206; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 7/187.

<sup>28</sup> Zevzenî, Ebû Abdillâh el- Huseyn b. Ahmed b. Huseyn, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'î*, thk, Ahmed Şetyevî, (Kahire: Dâru'l-Ğadil Cedid, 2015), 64.

<sup>29</sup> Hûd 11/7.

<sup>30</sup> Kehf 18/49.

<sup>31</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 15/284-285.

alınmaktadır. Nitekim bu hususu Kur'an, *فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّىٰ إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ* “Artık kim cömert davranır günah işlemekten sakınırsa; bunların güzel karşılığına da inanırsa; biz onu için kolayına yönlendiririz. Ama kim cimrilik eder, kendisiyle yetinirse; güzel karşılığı da yalan sayarsa; biz onu zora sokarız. Kabir çukuruna düştüğü zaman da malı kendisine hiç fayda vermez. Doğru yolu göstermek bize aittir. Şüphesiz ahiret de dünya da bizimdir.”<sup>32</sup> ifadeleriyle anlatmaktadır. Ahiret inancının olmadığı câhiliye düşüncesinde iyiliğin hayata yansması zayıf kalmıştır. Çünkü tamamen dünyalık düşünen bu yapıda, dünyalık bir menfaat yoksa iyiliğin yapılmasının da hiçbir getirisi yoktur.

Kur'an öncesi câhiliye zihniyetin erdemli bir davranış olan başkasına karşı sorumluluk duyması da zor bir süreç gibi görünmektedir. Zira sorumluluk gerektiren davranışlar ciddi fedakârlıklar isteyen davranışlardır. Bu tür davranışları Kur'an ahiret cihetiyle ele alırken, *وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا* “Onlar kendileri sevip istedikleri halde yoksula, yetime ve esire de yemek verirler. (ve şöyle derler:) “biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz; sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz. Biz, öfkeli, çetin bir günde rabbimizden korkarız.”<sup>33</sup> ifadelerini kullanır. Ayet dünyada karşılık beklememe gibi ahlâkî bir durumdan söz etmektedir. Bu durum ise hayatı tamamen bu dünyadan ibaret sayanlar için yapılabilecek bir davranış gibi durmamaktadır.

Yine onların ahiret inançlarının olmayışı toplumun nispeten daha zayıf olanlarına karşı olumsuz bir tavır takınmalarına sebep olmaktadır. Kur'an öncesi dönemin ahiret inancındaki problemin, dünya hayatındaki kadınlara karşı yansması ne yazık ki merhametsizlik olmuştur. Bu anlayışın ürünü kız çocuklarını diri diri toprağa gömmekten geri durmamıştır. Bu durumu Kur'an *وَإِذَا بُسِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُسِّرَ بِهَا إِنْ أُمَّسَكْتَهُ عَلَىٰ إِهْرَاقِهَا كَيْفَ كَرِهْتَ الْإِنثَىٰ وَالَّذِينَ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* “onlardan birini bir kız müjdelendiğinde, öfkelenerek yüzü mosmor kesilir. Verilen müjdenin (kendisine göre) kötülüğünden dolayı halktan gizlenir. Böyle bir alçaltıcı duruma rağmen onu yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Görün işte ne kötü yargıda bulunuyorlar! Ahirete inanmayanlar kötü sıfatlarla anılır; Allah'a ise en yüce sıfatlar yaraşır. O azizdir, hakimdir.”<sup>34</sup> ifadeleriyle anlatmıştır. Onlar dünyada yaptıklarının ahirette karşılığının sorulacağı kabulüne yanaşmıyorlardı. Çünkü ahiret hayatının varlığı, dünyayı düzene koymak anlamına gelmekteydi. Onlar ise böyle bir düzenin olmasını istememekteydiler.

Bu açıklamalar Kur'an öncesi câhiliye müşriklerinin tevhid inancına sahip olmadıklarını, buna mukabil putlara tapma ve bu inanç etrafında şekillenen materyalist bir dünya görüşüne sahip olduklarına işaret etmektedir. Onlar hayatı bu dünyadan ibaret saymaktaydılar. Aslında bu durum; yani ahiret inancının olmaması durumunun temelde dünya hayatını ve bu hayattaki yaşantıyı ne derece belirlediği de anlaşılmaktadır. Ahiret hayatına duyulacak en küçük bir şüphe sonuç itibarıyla belirleyici bir unsura dönüşmekte ve hayata yansması itibarıyla birçok probleme sebep olmaktadır. Gözle görülmeyen ahiret inancı soyut bir inanış gibi telakki edilse de dünya hayatına yansması somut bir biçime dönüşmektedir. Kur'an öncesi câhilî zihniyet güce ve maddi varlığa dayalı bir hayat tasavvuru geliştirmiştir. Bununla birlikte yaşamı sadece bu dünyadan ibaret gören bu algı, dünya hayatında yaptıkları davranışların sonucunu da bu dünyada beklemektedir. Dolayısıyla bu

<sup>32</sup> Leyl 92/5-13.

<sup>33</sup> İnsân 76/8-10.

<sup>34</sup> Nahl 16/58-60.

dünyada ortaya konulan her şey onları kibre ve övünmeye sevk ederken; başkalarıyla paylaşma, karşı tarafı düşünme, kötülük yerine iyilik yapma gibi erdemli davranışlardan da onları uzaklaştırmaktaydı.

## 2.Kur'an'ın Nüzulünden Sonrası Dönemdeki Hayat Anlayışı

### 2.1.Sosyal Hayattaki Değişiklik

Kur'an, indiği toplum üzerinde esaslı bir değişiklik hedeflemiş ve son kertede bu hedefine ulaşmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere Kur'an öncesi dönemdeki sosyal yapı kabilecilik üzerine devam etmekteydi. Kur'an kabile olgusunu kabul etmekle birlikte, *kabileciliğe* dayalı sistemde köklü değişiklikler hedefledi ve mevcut yapıya yeni formlar ekleyerek modifikasyona tabi tuttu. Bununla birlikte herhangi bir kabileye mensup olmanın şan, şeref ve değerle bir ilgisinin olmadığı bununla birlikte ırkından dolayı bir insanın hakir görülemeyeceği gibi durumlar açıklığa kavuşturuldu. Nitekim bunun çerçevesini belirleyen bir ayette, *يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ* "Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir diğiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır."<sup>35</sup> ifadeleriyle sınırlar belirlenmiştir. Ayette bütün insanlara hitap edilir ve nesil, renk, bir kavme olan bağlılık gibi hususlarda insanlar arasında ayrımcılık yapılmaması üzerinde durulur. Bununla birlikte kişiler arasında insan olmaları itibarıyla hiçbir ayrımın olamayacağı farklılıkların ise tanışmaya birer vesile kılındığı ayetin ortaya koyduğu diğeri bir husustur.<sup>36</sup> Bu ayet her ne kadar Medine döneminde indirilse de baştan beri İslam'ın genel yürüyüşü bu yöne doğru olmuştur.

İslam, insanların kardeşlik hukuku içerisinde yaşayabilecekleri, kendilerini daha iyi ifade edebilecekleri, adaletin hâkim bir unsur olduğu<sup>37</sup> sosyal ve kültürel bir oluşuma en baştan beri ortam hazırlamıştır. Öngörülen bu yapı kabile, aşiret gibi sosyal yapıları aşan bir karakteri içerisinde barındırmaktaydı. Geniş tabanlı bir toplum hedeflendiğinden insanlar bu yeni yapıya hazırlanmaktaydı. Bu noktada süreç iki aşamalı işletildi. Birincisi kabile, aşiret gibi katı yapıların çözülmesi; ikincisi ise, çözülen bu yapıların daha geniş bir yelpazede<sup>38</sup> fonksiyonel olarak bir araya getirilmesi meselesidir. İnsanın ve toplumun kompleks yapıları da dikkate alındığında sürecin titizlikle işletilmesi ayrı bir öneme sahipti. Yeni yapıda eskisine göre belki de en dikkat çekici olan şey; kurulan bu yapının temel dinamiğinin gitgide belirgin hale gelen, Medine döneminde ise nihai formunu alacak olan manevi bir birliklilik (ümme) olmasıydı.<sup>39</sup> Bununla birlikte ümme içerisinde her fert eşit kabul edilmekteydi. Kur'an öncesi toplumda köleliğe mahkûm edilenler, bu yeni yapıyla birlikte diğeri insanlarla eşit statüde kabul edildi. Bir ferdin objektif olarak değerinden bahsedilecekse, *takvanın* dışında bir değerden söz etmenin herhangi bir yeri yoktu. Görülen o ki, bu yeni yapıda merkezi düşünce Allah'tır ve Allah düşüncesi etrafında şekil alan ahlâkî değerlerdir.

<sup>35</sup> Hucurât 49/13.

<sup>36</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, 11/386; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 26/259.; Demirkol, Kur'an'a Göre Vahdet Olgusu, s. 294 vd.

<sup>37</sup> Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefasir*, (Kahire: Daru'l-Hadis, 1997), 1/98.

<sup>38</sup> Muhammed Kutup, *Örnek İslam Toplumu*, çev. Yusuf Yılmaz, (İstanbul: Risale Yayınları, 2020), 39.

<sup>39</sup> Thomes Walker Arnold, *İntişar-ı İslam Tarihi*, çev. Hasan Gündüzler, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1982), 49; İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 87-88; Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 112. Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenmesi*, 110-111.

## 2.2.Tevhidin İnşası

Kur'an, indirildiği günden itibaren değişikliğe tabi tutulması gereken hususları bir bir ele almış ve ilahi irade doğrultusunda aksayan tarafları değiştirmiştir. Allah düşüncesi etrafında şekil alan bu yeni yapı, câhiliye döneminden tamamen ayrı bir karakter arz etmekteydi. Bu durum ise Kur'an öncesi oluşan bütün sistemin baştan aşağı değişmesini gerekli kılmaktaydı. Bunların başında teolojik yapı itibarıyla tevhid inancının gerçek anlamıyla yeniden inşa edilmesi geliyordu. Zira Kur'an öncesi dönemde yukarıdaki fasılda ifade edildiği üzere şirke dayalı bir inanç hakimdi. Kur'an'ın her açıdan bölünmüş bir yapı karşısında baştan itibaren teolojik ve sosyolojik anlamda belirli bir birliktelik kurmaya çalıştığı açıktır. Bu doğrultuda Kur'an tevhidin dışında herhangi bir yol tanımadı ve bu birliktelik etrafına insanları davet etti. Allah'ın birliği meselesi olan tevhidin doğru algılanması ve bu doğrultuda yaşanmasını ısrarla vurguladı. Bununla birlikte Kur'an'da Allah'a şirk koşanların bağışlanmayacağı vurgusunun zihinlere kazındığını görüyoruz.<sup>40</sup> Câhiliye düşüncesindeki parçalı yapıyı Kur'an kabul etmeyerek hayatın bütün alanlarına tevhîd yerleştirdi.

Kur'an'a göre Allah'ın birliği meselesi herhangi bir şekilde tartışılacak bir konu değildir. O'nun bir oluşu zâtında, sıfatlarında isimlerinde, yönetiminde, idaresinde eşinin ve benzerinin olmaması itibarıyledir. Bu durum ihlâs sûresinde *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ* "De ki: O, Allah'tır, tektir. Allah sameddir. Doğurmamış ve doğmamıştır. O'nun hiçbir dengi yoktur."<sup>41</sup> ifadeleriyle anlatılmaktadır. İlk inen ayetlerin birçoğu şirki reddederken dolaylı olarak da tevhidi telkin etmektedir. Allah'ın her çeşit ortaktan uzak olduğu ve yegâne otorite kabul edilmesi gerekliliği tevhidin ortaya çıkardığı bir durumdur. Tevhid inancı yalnız fikirselsel bir nazariye değil; hayatın bütün alanlarını kapsayan, bununla birlikte bütün bir sistemi yeniden inşa eden külli bir hayat nizamıdır. Dolayısıyla tevhid salt düşünsel bir telakki değil; evreni yeni baştan düzenleyen ve insan hayatına doğrudan etki eden bir sistemdir.<sup>42</sup> Tevhid, bütün bir hayatı başından sonuna dizayn ettiğinden, kişi bu yeni dini kabul ederken câhiliyenin bütün bir sistemini de sil baştan değiştirmek durumundaydı.

Kur'an öncesi dönemle sonraki dönemin aralarındaki farkın tam olarak ayırt edilebilmesi, Kur'an'ın câhiliye sisteminden farklı olarak neyi getirdiği sorusunun kesin ifadelerle cevaplandırılmasıyla ilgilidir. İlk ayetlerden itibaren sosyal düzenin ilahî irade doğrultusunda değişikliklere tabi tutulduğu açıktır. Akrabalarla iyi ilişkiler kurmak, yoksulu, yetimi gözetmek, köleyi özgürlüğüne kavuşturmak bunlar arasında sayılabilir. Esasen bütün bunlar doğru bir Allah tasavvuru olan tevhid iklimiyle doğrudan ilişkili gelişmelerdir. Nitekim hayatın farklı motifleri rengini tevhid boyasından almaktadır. Tevhid, Allah'ın varlığına, birliğine, evrendeki doğal bütünlüğe çevrilen projeksiyondur. İnsanın ilahî iradeye uyumlu tutum ve davranışları, iç dünyasına ektiği tevhid nüvesinin dışa yansımalarıdır. Dolayısıyla İslam'ın önceki dönemden farkı, tevhid telakkisini hayatın merkezine yerleştirmesidir.

<sup>40</sup> Nisâ 4/116.

<sup>41</sup> İhlâs 112/1-4.

<sup>42</sup> Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhîd*, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2014), 216.; Demirkol, Nihat - Yılmaz, Hasan. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Odak Konu ve Kavram: Tevhid" *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2021), 661-689.



### 2.3.Ahret İnancının Yerleştirilmesi

Kur'an'ın değişikliğe tabi tuttuğu bir diğer unsur ise ahiret inancı meselesidir. Esasen Kur'an öncesi dönemde ahiret inancının eksikliği birçok problemi de beraberinde getirmekteydi. Bunların başında dünya hayatını sona erdiren ölüm hadisesi gelmekteydi ve bu durum Kur'an öncesi toplumda git gide içinden çıkılmaz bir hale dönüşmüştü. Nitekim onlar için ölüm anlaşılması gayet zor bir olguydu. Onların karmaşık duygularını Kur'an, وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ خُبْرَهُمْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ “Bir de şöyle demektedirler: Bu dünya hayatımızdan başka bir hayat yoktur. Ölürüz, yaşarız. Bizi öldüren ise zamandan başkası değildir. Halbuki onların bu konuda bir bilgileri yoktur, zannetmekten başka bir şey yaptıkları yok. Kendilerine ayetlerimiz açık açık okunduğunda, doğru söylüyorsanız atalarımızı geri getirin, demekten başka bir delil ileri süremiyorlar.”<sup>43</sup> ifadeleriyle ortaya koymuş ve zanna dayalı zayıf bilgilerine atıfta bulunmuştur.<sup>44</sup>

Kur'an, hayatın ahiret hayatıyla bir bütün olarak değerlendirilmesini insanların idraklerine sunmuştur. Bu aynı zamanda dünya hayatının ahiret perspektifiyle yaşanılması anlamına gelen yeni bir durumdur. Dolayısıyla Kur'an öncesi dönemde hayatın merkezini işgal eden “yapılan her şeyin dünyada kalacağı” yanlıgısını ortadan kaldırmıştır. Nitekim bu durumu Kur'an, فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةٌ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ “Öyle insanlar var ki, (sadece), ‘Ey Rabbimiz! Bize bu dünyada ver’ diye dua ederler. Böyleleri ahiretin nimetlerinden nasip alamayacaklardır. Ama içlerinden öyleleri var ki, ‘Ey rabbimiz! Bize bu dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver. Bizi ateşin azabından koru’ diye dua ederler. İşte onlara kazandıklarından bir nasip vardır. Allah hesabı pek çabuk görendir.”<sup>45</sup> ifadeleriyle anlatmaktadır. Dolayısıyla Kur'an hayatın bu düzlemde tekrar ele alınması gerektiğini ortaya koymuştur. Câhiliyedeki güce ve maddi unsurlara dayalı hayat tasavvuru ciddi bir biçimde değişikliğe tabi tutulmuştur.

İlk indirilen ayetler ortaya koymuştur ki Kur'an, sistemi baştan kurgularken ahiret inancı anlayışını fonksiyonel olarak kullanmaktadır. Bu doğrultuda Kur'an'da ahiretin varlığına ve bu hayata dair unsurlara net bir biçimde göndermeler vardır. Esasen dünya ile ahiret hayatı arasında kategorik farklılıklar olsa da bir bütünün iki yarısı gibi sunulmaktadır. Dünyada ortaya konulan her eylem ahirette kişinin önüne çıkarılacağı fikri, tamamen yeni bir durumu işaret eder. Kur'an'ın kıyamet olarak adlandırdığı kozmik bir hadiseden sonra insanlar, Allah'ın kurallarını ne derece yerine getirebildiklerinden hesaba çekileceklerdir. Tamamıyla dünya hayatına ait olan bu hesabın olacağı zamanı Kur'an, يَوْمَ التَّلَاقِ “buluşma günü”<sup>46</sup> kavramıyla ifade etmektedir. Mutlak otoritenin ve hükümlerinin Allah'ın elinde olacağı buluşma gününde, hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın insanlara yaptıklarının karşılığı verilecektir.<sup>47</sup>

Yine kozmik bir başkalaşımdan sonra gerçekleştirilecek olan sorgulama işlemi de mükâfat ya da ceza ile nihai şeklin alacağı duruma işaret eder. Bu da dünya hayatında ortaya konulan fiillerin ilahî irade doğrultusunda olmasının bir müeyyidesidir. Esasen dünya hayatının bir

<sup>43</sup> Câsiye 45/24-25.

<sup>44</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/271; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 15/363; Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru's-Şuruk, 2003), 5/3232.

<sup>45</sup> Bakara 2/200-202.

<sup>46</sup> Mü'min 15.

<sup>47</sup> Mü'min 16-17.

nizam içerisinde olması ahiret inancıyla doğru orantılıdır. Nitekim kozmik bir başkalaşımından sonra olacak işler, وَإِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ وَإِذَا النُّفُوسُ رُوِّجَتْ وَإِذَا الْمَوْءَدَةُ سُئِلَتْ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ وَإِذَا الْجَبَابِيطُ سُجِّرَتْ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُنزِلَتْ وَإِذَا الْمَاءُ حُمِلَتْ “Güneş dürülüp karardığında, yıldızlar dökülüp söndüğünde, dağlar sökülüp yürütüldüğünde, doğuracak develer başıboş bırakıldığında, yabani hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde, denizler kaynatıldığında, insanlar (amelleriyle) eşleştirilip (buna göre) şekillendirildiğinde, diri diri gömülen kıza hangi suçundan dolayı öldürüldüğü sorulduğunda, defterler ortaya serildiğinde, gökyüzü sıyrılıp açıldığında, cehennem ateşi harlatıldığında, cennet yaklaştırıldığında, kişi neler yaptığını öğrenmiş olacaktır.”<sup>48</sup> ifadeleriyle sunulmaktadır. Ayet kozmik bir hadise olan kıyameti anlatır. Hemen akabinde ise sorgu-sualin başlayacağı net ifadelerle vurgulanmaktadır.<sup>49</sup>

Kur'an'ın indirilmeye başlandığı ilk dönemdeki mesajının bir yönü ağırlıklı olarak ahiret hayatına yöneliktir. Burada çift yönlü bir iletişim kendini hemen hissettirir. İnsan için olan vahiy dünya hayatını düzenleyen bir mekanizmadır. Bu ise yine dünya hayatında yaşayan insan eliyle yerine getirilmesi gereken bir olgudur.<sup>50</sup> Esasen içe dönük olarak insan önce kendisini değiştirirken, bunun yansımaları dış dünyada kendisini göstermektedir. Bu doğrultuda insan dinî/ahlâkî yönü itibarıyla yükselme ve alçalmayı kodlarında taşıyan bir varlıktır.<sup>51</sup> Dolayısıyla insanın ilahî irade yönünde kendisini değiştirmesi, sosyal düzenin de aynı istikamette değişmesi anlamına gelir.<sup>52</sup> Bu açıdan Kur'an, bütün argümanları kullanarak câhiliye döneminde yolunu kaybeden insanı hedeflediği noktaya getirmek istemektedir.

Anlaşılan o ki, indirilmeye başlandığı ilk günden itibaren Kur'an, insanın çevresini anlamasını, yaşamış olduğu kozmik düzenin farkına varmasını, kendi bulunduğu yeri bilmesini ve anlamlandırmasını istemiş, hasılı bütün bu süreçlerle ilgili sahalara da içine alan geniş bilgiler vermiştir. İnsanın yeryüzünde kendi onuruna yaraşır bir hayat sürmesi, ilahî iradeye dayalı bir ahlâkî/sosyal düzen kurabilmesi, dünya-ahiret mutluluğu da yine Kur'an'ın hedeflediği bir süreçtir. Esasen ölümden sonraki hayat olan ahiret hayatının bir müeyyide olarak sunulması da bu yüce gaye içindir. İnsanın sorumlu olduğu bu yüksek idealleri gerçekleştirebilmesinde, tarihsel süreç içerisindeki misyonunu yerine getirebilmesinde, kendisi ile bu yüksek idealleri arasına giren bütün engelleri kaldırabilmesinde ki en önemli unsur da hiç şüphesiz ahiret inancıdır. Dolayısıyla câhilî düşüncede olmayan bu unsur, ilk indirilen ayetlerle birlikte en kuvvetli biçimde hayatın merkezine yerleştirilmiştir.

Kur'an sonrasındaki yapının ahiret düşüncesinin merkeze konumlandırıldığı bir karakter arz ettiği görülür. Bu merkezin etrafında şekillenen yapı pratik hayatta git gide kendini hissettirmiştir. Ahiret inancı etrafında şekil alan dinin ana ilkeleri, rükünleri, müeyyideleri gerek bireylerin kişisel gerek sosyal hayatlarının en ince noktalarına kadar etkisini sürdürmüştür. Başta soyut olarak tasavvur edilen ahiret inancı, sonraki süreçte somut eylemlere, tutum ve davranışlara dönüşmektedir. Dünya hayatındaki olaylara ve gelişmelere paralel olarak ilerleyen süreç, yanlışlara ve sapmalara anında müdahale eden bir iç dürtü/sâik halini almıştır. Câhiliye insanının benliğine ve karakterine işleyen kötü alışkanlıklar bu mekanizmayla birlikte hayatın dışına itilmiştir.

<sup>48</sup> Tekvîr 81/1-14.

<sup>49</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zilâli'l-Kur'an*, 6/3841.

<sup>50</sup> Hûd 11/61.

<sup>51</sup> Şems 91/7-10.

<sup>52</sup> Ra'd 13/11.

Yukarıda câhiliye döneminden farklı olarak, Kur'an'ın birbiriyle irtibatlandırılmış iki unsuru hayatın merkezine yerleştirdiğini ifade etmiştik. Birincisi tevhid akidesi, ikincisi ise ahiret telakkisidir. Esasen bunlar arasındaki bağ birbirinden koparılamaz. Zira sosyal düzenin kaynağı, Allah'ın yeryüzündeki düzeni olan tevhid; müeyyidesi ise yine bu düzenle irtibatlı olan ahiret inancıdır. Bu noktada İslam'ın bütüncül yapısının vurgulanması gerektiği açıktır.<sup>53</sup> Zira bu yeni yapının ruhani bir mekanizmaya ya da dünyevî bir karaktere indirgenmemesi bu unsurların aralarında var olan ilintinin farkındalığıyla ilgilidir. Dolayısıyla Kur'an'ın getirmiş olduğu bu yeni yapıda, insanların ortaya koymuş oldukları davranışların/eylemlerin referansını, görünen dünya ile görünmeyen âlem arasındaki ritimlerde aramak gerektiği gayet açıktır.

### Sonuç

Kur'an indirilmeden önceki hayat olan câhiliye hayatı birçok yönden problemlili bir yapıya sahipti. Kan akrabalığına dayana kabile yaşantısı yürürlükteki sistemdi. Maddecî bir bakış açısının hayatın bütün alanlarına sirayet etmiş olması da yine bu dönemin özellikleri arasında sayılabilir. Dolayısıyla insan onurundan söz etmenin de pek mümkün görünmediğini ifade edebiliriz. Kişinin şan ve şerefine de kabilesinden geldiği ön kabulü, yine bu dönemin hâkim düşüncesi idi.

Kur'an, Allah'a dayanması açısından beşerin kendiliğinden ulaşamayacağı birçok değeri insanlığa sunmuş, hayatın yanlış giden taraflarını doğrusuyla değiştirmiştir. Esasen Kur'an, indirildiği günden itibaren ferdi ve toplumu kendi istediği tarafa çevirmiş, câhiliye döneminde olmayan birçok değeri onlara kazandırmıştır. Kur'an sonrası dönemde kabile ve aşiret gibi yapılara müdahale edilmiş, toplum geniş bir yelpazede, ayrıcalıkların kaldırıldığı bir düzen içerisinde yeniden inşa edilmiştir. Tamamen maddî ölçüler müvâcehesinde yaşanan hayat, doğru bir zeminde tekrar ele alınmıştır. Daha öncesinde ciddi tahribata maruz kalan tevhid inancı ve ahiret telakkisi de yine Kur'an tarafından onarılmıştır. Kur'an, maddî ve manevî, ferdi ve toplumsal paradigmaları içerisinde barındıran ideal bir yaşantıyı insanlara göstermiştir.

### Kaynakça

Apak, Adem. *Erken Dönem İslam Tarihinde Asabiyyet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Baskı, 2016.

Arnold, Thomes Walker. *İntişar-ı İslam Tarihi*. çev. Hasan Gündüzler, Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Baskı, 1982.

Aydın, Mustafa. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.

Beydâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd (Ebu Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, çev. Şadi Eren, İstanbul: Selsebil Yayınları, 2. Baskı, 2011.

Buhârî, Ebî Abdillâh Muhammed İbn İsmâîl. *el-Câmi'us-Sahîh*. İstanbul: 1992.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Siyasal Akıl*. çev. Vecdi Akyüz, İstanbul: Mana Yayınları, 2. Baskı, 2020.

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

<sup>53</sup> Aydın, *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenışı*, 69.

Çelik, Ragıp. *İslam'ın Asabiyete Bakışı ve Asabiyetin İslam Tebliğine Etkileri*. Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Demirkol, Nihat. *Kur'an'a Göre Vahdet Olgusu*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.

Demirkol, Nihat - Yılmaz, Hasan. "Kur'an'ın Anlaşılmasında Odak Konu ve Kavram: Tevhid" Tefsir Araştırmaları Dergisi 5/2 Ekim/October 2021.

Fayda, Mustafa. "Câhiliye", *DİA*, İstanbul: İsam Yayınları, 1993.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.

Karaman, vd., Hayreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Heyet, Ankara: DİB Yayınları, 2007.

Kubat, Mehmet. *Kur'an'da Tevhîd*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2014.

Kutub, Seyyid, *Fi Zilâli'l-Kur'an*. Beyrut: Daru's-Şuruk, 2003.

Kutup, Muhammed. *Örnek İslam Toplumu*. çev. Yusuf Yılmaz, İstanbul: Risale Yayınları, 5. Baskı, 2020.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hfızüddîn Abdullah b. ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevi, Dımaşk-Beyrut: Dâru İbnikesir, 6. Baskı, 1434-2013.

Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1. Baskı, 1401/1981.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefasir*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el- Bağdâdî, *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdul Muhsin Et-Turkî, Kâhire: Dârı Hacer, 2001.

Uğur, Mücteba. "Asr-ı Saadette Sosyal Hayat", ed. Vecdi Akyüz, *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Baskı, 2007.

Watt, W. Montgomery. *Hız. Muhammed'in Mekkesi*, çev. Mehmet Akif Ersin, İstanbul: Kuramer Yayınları 2. Baskı, 2017.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *El-Keşşâf An Hakaiki Ğavâmidü't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vücûhi't-Te'vîl*. çev. Heyet, ed. Murat Sülün, İstanbul: Türkiye Yazma Eserleri Kurumu başkanlığı Yayınları, 1. Baskı, 2017.

Zevzenî, Ebû Abdillâh el- Huseyn b. Ahmed b. Huseyn, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-Seb'î*. thk. Ahmed Şetyevî, Kahire: Dâru'l-Ğadil Cedid, 2015.



e-ISSN: 2619-9114

June / Haziran 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 1

## MUHAMMED SAİD RAMAZAN EL-BÛTÎ'NİN MEZHEPSİZLİK SÖYLEMİNE YAKLAŞIMI

### Muhammad Said Ramadan al-Buti's Approach To The Discourse Of Non-Denominational

Ferhat AKDOĞAN & Mahsum ASLAN

Doktora Öğrencisi, (VAN Y.Y.Ü) İlahiyat Fakültesi (İslam Hukuku)  
ferhatak2015@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-1520-5768>

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (İslam Hukuku)  
aslanmahsum@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-2715-4363>

#### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi  
**Received / Geliş Tarihi:** 29.03.2023  
**Accepted / Kabul Tarihi:** 09.06.2023  
**Published/ Yayın Tarihi:** 30.06.2023  
**Pages / Sayfa:** 36-57

#### Plagiarism / İntihal:

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

**Öz:** Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, siyasî, ilmî ve sosyal yönden çok ciddi gelişmelerin yaşandığı bir dönemde yaşamış bir alimdir. Fıkıh ve kalam bilgisi, çalışmaları ve siyasi tercihleriyle gündeme gelen Bûtî, dinî ilimler alanının birçoğunda eserler kaleme almış ve ardından büyük bir fikrî miras bırakmıştır. İslam hukukunun klasik ilmi metodunu modernist ve göreceli tepkilere karşı savunan Bûtî'nin bir fıkıh âlimi olarak esas kaygısı klasik ve geleneksel fıkıhın modernist iddialar karşısında yıpranması ve İslam'ın gövdesi mahiyetinde olan fıkıhın zarar görmesidir. Onun asıl ve en mühim çalışmaları aşırı selefi düşünceye karşı mücadeleye ayrılmıştır. Eserlerinde özellikle mezhep ve mezhebe bağlılık üzerinde duran Bûtî, mezhepsizlik üzerine el-La Mezhebiyye adlı eserini yazmıştır. Fikhî mezheplere bağlanmanın meşru ve gerekli olduğunu savunan Bûtî, Müslümanların fıkıh bilgisinde aynı seviyede olmadıkları ve bütün Müslümanlardan ichtihad derecesine ulaşmalarını beklemenin uygun olmadığı iddiasını destekler. Dolayısıyla bilmeyenlerin, bilenlere tabi olmasının gerekli olduğunu savunan bir duruş sergiler. Alimlerin çabalarını basite alan, her bireyi fakihlerin görüşlerine itimat etmemeye yönlendiren, farklı fıkıh ekollerin görüşlerini salt bir ekole sıkıştırmayı hedefleyen ve dört mezhebin icmasına mukabil Kitap ve Sünnet'in itikat, ibadet ve ahlak sahasında muteber kaynaklar olduğu hususunda ısrar eden fıkıh ekollerine karşıt olan tarafı tenkit eder. Bu çalışmamızda Bûtî'nin videoları, dersleri ve eserleri çerçevesinde mezheplere olan bakışı ele alınarak bu minvalde kullandığı argümanlar ve deliller ele alınmaya çalışılmış ve bu çerçevede görüşleri üzerine bir değerlendirme yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Mezhep, İctihad, Taklid, Bûtî.

**Abstract:** Muhammed Said Ramazan al-Bouti is one of the scholars who lived in a period of serious political, scientific and social changes. Bouti, who is come to the fore with his knowledge in fiqh and teology, his inviting personality, his works and his relationship with politics. He had wrote works in many of the fields of religious sciences and he had left a great intellectual legacy. Bouti, as an Islamic scholar who defends the traditional scientific method of Islamic fiqh against excessive liberal or relative stances, his main concern is the loss of classical and traditional fiqh in modern claim also the damage of this region that is the body of İslam. His the main and the most complicated works are dedicate to the struggle with the radical Salafi stance that seeks to simplify the complex requirements of Islamic reasoning. Bouti, who especially focuses on the sect and devotion to the sect in his works, his work on non-madhap al-Lamezhebiyye, is one of his important works written in the field. Bouti, who argues that it is legitimate and necessary to adhere to fiqhi sects, supports that Muslims are not the same in fiqh knowledge and it is not appropriate to expect all Muslims to reach the level of ijtiihad. Therefore, he takes a stance that argues that it is essential for those who do not know to be subject to those who know. He supports a more flexible and less binding ijtiihad system in his work. Rejecting the meticulousness of the ulama, encouraging each individual not to trust the opinions of religious experts, aiming to reduce the views of different schools of fiqh to a single school, and finally against the consensus of the four schools of fiqh he criticizes the tendency against fiqh sects, emphasizing that the Qur'an and Sunnah are reliable sources in the fields of faith, worship, morality and law. In this study, Bouti's view of the sects within the framework of his videos, lessons and works has been discussed and the arguments and evidences he has used in this regard have been tried to be discussed and an evaluation has been made on his views in this framework.

**Keywords:** Islamic Law, Madhab, İjtiihad, Taqlid, Bouti.

## Giriş

Mezhep eğilimi Hicri 2 ve 3. Yüzyılda müçtehitlere ittiba yoluyla belirgin hale gelmiştir. Bu iki asır özellikle büyük şehirlerde refah seviyesinin oldukça yüksek olduğu bir dönemdir. Aynı zamanda kozmopolit olan bu şehirler, çok kültürlü bir hayatın tüm boyutlarının yaşandığı yerlerdir. İslam alimleri, bu yeni sayılabilecek ortamlarda, inanç, ibadet, günlük hayat, hukuk, ahlak, siyaset ve kültür konularında önemli soruları cevaplamak ve çözüm bulmak için büyük çaba harcamışlardır. Müslümanların yaşadığı bölgelerde her bir bölge halkı müçtehidlerden birine bağlanmıştır. Bu bağlılık ders halkaları, eserlerin tedvini ve talebelerin etkisiyle mezhebe dönüşmüştür. Dolayısıyla mezheplerin böyle içten bir çabanın ürünleri olduğunu belirtmek gerekir. Görüldüğü gibi, mezheplerin ortaya çıkması doğal ve normal bir olgudur. Zaten büyük dini yapılar için başka bir durum düşünülemez.<sup>1</sup> Mezhepler, dinî bilgilerin ve hükümlerin derinlemesine incelenmesini, tartışılmasını ve anlaşılmasını teşvik etmiştir. Bu şekilde, farklı mezhepler arasındaki görüş ayrılıkları, dinî düşünceleri zenginleştirmiş ve İslam toplumunda dinî bir çeşitlilik oluşturmuştur.<sup>2</sup>

Büyük sosyal yapılar olmaları nedeniyle mensuplarına bir alt kimlik kazandıran, onları dini ve sosyal hayatlarında disipline eden fikhî mezhepler, farklı karakterlere, kültürlere ve anlayışlara sahip insanlara çeşitli seçenekler sunarak dini düşünce ve hayata canlılık ve zenginlik katarlar. İnsanları tek bir görüş ve davranışa zorlamak, onları tek bir kalıba sokmak, doğası gereği mümkün ve gerçekçi olmadığı için, mezhepler inanan toplulukları bu anlamda rahatlatır. Onlara kendilerini geliştirebilecekleri maddi ve manevi alanlar açarlar. Bu şekilde dinin yaşanması ve hayata geçirilmesi kolaylaşır. Bu özelliğiyle fikhî mezhepler, İslamiyet'in farklı kesimlere yayılmasını ve kitleleşmesini sağlamışlardır. Örgütlenme ve kurumsallaşmalarıyla birlikte, içinde buldukları topluma eğitim, yardımlaşma, dayanışma, iç kontrol gibi değerleri kazandırmışlardır. Bu bakımdan din, sadece bireylerin değil grupların da kimlik oluşumunda önemli bir işlev görmektedir.<sup>3</sup>

Ancak zamanla bazı mezhep taraftarlarının etkisi ile fikhî mezheplerden birine bağlı olmanın kabul edilebilirliği meselesi tartışılmış, mezhebe tabi olmanın gerekmediği, dört yaygın mezhebi ortadan kaldırma çağrıları ve söylemleri cılız da olsa sesini duyurmuştur. Ancak bu ses tarih boyunca çok fazla itibar görmemiştir. Tam tersine, çoğunluk alimlerin görüşü, bir fikhî mezhebe bağlı olmanın caiz olduğu ve hatta gerekli olduğu yönündedir. Bu çerçevede çok önemli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar içerisinde çok ilgi gören ve mezhep savunuculuğunun başucu eserleri olarak tanıtılan iki eser vardır. Bunlardan birisi bilindiği üzere son Osmanlı Şeyhülislam vekillerinden olan merhum Muhammed Zâhid el-Kevserî'ye aittir. Kevserî, "*Makâlât*" adlı eserinde yer alan makalelerden birinde "*Mezhepsizlik, Dinsizliğin Köprüsüdür*" başlığıyla konuyu ele almıştır.<sup>4</sup> Bu söz, ilgili makale yayımlandıktan sonra adeta bir darb-ı mesel haline gelerek kulaktan kulağa yayılmıştır. İkincisi de son dönem alimlerden Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin "*Mezhepsizlik İslam Şeriatını Tehdit Eden Bir Bidattir*" adını verdiği kitabıdır.<sup>5</sup> Bûtî'nin bu eserinde, konunun önemini son derece etkileyici bir şekilde ifade ettiği görülmektedir. Kevserî'nin mezhepsizlik konusundaki söylemine olan

<sup>1</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhep ve Mezhepçilik", *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 5, (2017), 2-3.

<sup>2</sup> Tevhit Ayengin, "Fikhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair", *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 5, (2017), 60-61.

<sup>3</sup> Büyükkara, "Mezhep ve Mezhepçilik", 2-3.

<sup>4</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî*, çev. Ebubekir Sifil, (İstanbul: Rihle Kitap, 2014), 363-374.

<sup>5</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Mezhepsizlik İslâm Şeriatını Tehdit Eden En Tehlikeli Bid'attir*, çev. Süleyman Çevik, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1995).

yaklaşımı çeşitli çalışmalarda ele alınmıştır.<sup>6</sup> Ancak Bûtî'nin bu konudaki görüşleriyle ilgili henüz ayrıntılı bir çalışma yapılmamıştır. Bu nedenle, bu çalışmada Bûtî'nin mezhepsizlik söylemine karşı tepkisini ve görüşlerinin değerlendirilmesini ele aldık.

### MUHAMMED SAİD RAMAZAN EL-BÛTÎ: KİŞİSEL VE İLMÎ BİYOGRAFI

Molla Muhammed Said b. Ramazan b. Ömer b. Murad el-Bûtî, 1929 yılında Şırnak iline bağlı Güçlükönak ilçesinin Yağmurkuyusu (Celikâ) köyünde doğmuştur. Botan mıntikasına mensup olduğundan dolayı Bûtî nisbesini almıştır. O dönemdeki bazı özel durumlardan dolayı ailesi ile beraber Dımaşk'a göç eder ve Rükneddin semtine yerleşir. Babasının hayatını ele aldığı *Hâzâ Vâlidî* adlı eserinde ilk eğitimini babasından aldığını<sup>7</sup> sonra babasının dostu olan ve Dımaşk'ın saygın âlimlerinden olan Şeyh Hasan Habbenneke el-Meydânî'nin yanında altı yıla yakın bir süre nahiv, mantık, belâgât, usûl vb. ilimleri okuduğunu söyler.<sup>8</sup> 1953 yılında Ezher Üniversitesi Şeriat Fakültesinde eğitime başlar ve 1956 yılında mezun olur. 1957 yılında Şam'ın Humus kentine Din Kültürü öğretmeni olarak göreve başlar. Bu görevi ifa ederken 1960 yılında Dımaşk Üniversitesi Şeriat Fakültesi'ne öğretim elemanı olarak yerleşir.<sup>9</sup> Doktorasını yapmak üzere yeniden Ezher Üniversitesine giden Bûtî, burada fıkıh sahasında *Davâbitu'l-Maslaha fi's-Şerâti'l-İslâmiyye* başlıklı teziyle doktorasını bitirdikten sonra Dımaşk'taki Şeriat fakültesine dönerek fıkıh kürsüsünde ders vermeye başlar ve aynı fakültede 1975'te de profesör olur. Fakülte dekanlığı ve bölüm başkanlığı gibi idari görevler yürütür.<sup>10</sup> Bûtî, akademik çalışmalarını ve görevlerini Suriye'de sürdürmüş, birçok gazete ve dergide yazılar yazmış, ayrıca Şam'ın birçok camisinde halka açık ders, vaaz ve hutbeler vermiştir.<sup>11</sup>

İslam Hukuku ve Mezhepler Tarihi alanında iki profesörlük unvanı bulunan Bûtî'nin ilmî kişiliğini oluşturan, düşünce yapısı ve fikirlerinin şekillenmesinde başat rolün sahibi, Şâfiî fıkıhındaki derin bilgisi ve mutasavvıf kimliğiyle bilinen babası Molla Ramazan el-Bûtî'dir. Bunu bizzat kendisi şöyle ifade eder: "Babam zamanında bizi rabbani terbiye ile terbiye ederdi. Babam çocuklarını ve ailesini tabi tuttuğu terbiyenin sonucunu, ezberlenen bilgiler ve aktarılan sözlerden ibaret görmez; sevgi, korku ve saygı gibi duygulara dönüşen etkiyi itibara alırdı. Bu yüzden zaman zaman eğitimdeki başarılarıma veya ilmi önemsemeye yönelik gayretlerime dair aldığı haberleri önemsemezdi. Ancak bu tavrından babamın ilmi önemsemediği anlaşılmasın. Nitekim bana; "Düşündüm ve gördüm ki Allah'a giden yol O'nu ve dinini öğrenmekten geçer." derdi. Babam, önemine rağmen ilmi gaye değil bir araç olarak görürdü. Babam bazen niyetimi yokluyor ve ilim öğrenmekten amacımın ne olduğunu öğrenmeye çalışıyordu ve arzuladığı hakikate ulaşip ulaşmadığımı öğrenmek istiyordu."<sup>12</sup>

Küçük meseleleri bile babasına sorduğunu, ona danıştığını, onayını aldıktan sonra işlere giriştiğini ve babası vefat edene kadar buna dikkat ettiğini söyleyen Bûtî,<sup>13</sup> babasıyla

<sup>6</sup> Abu al-Haj, Salâh M.S., "Kevserî'nin Sünnî Fıkıh Mezheplerini Savunma Çabaları", *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevserî Sempozyumu Bildirileri*, (Düzce: 24-25 Kasım 2007); Mehmet Ali Yargı, "Muhammed Zâhid el-Kevserî (1863-1952) Hayatı, Eserleri ve Fıkıhî Görüşleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı]*, 6, (2005), 313-330.

<sup>7</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Hâzâ Vâlidî Min Vilâdetihi İla Vefâtihî*, çev. Abdulhadi Timurtaş, (İstanbul: Kent Yayınları, 2007), 68-72.

<sup>8</sup> Bûtî, *Hâzâ Vâlidî*, 73.

<sup>9</sup> Bûtî, *Hâzâ Vâlidî*, 127-131.

<sup>10</sup> Abdulhadi Timurtaş, *Bûtî'nin Edebi Kişiliği*, (Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu), (Mayıs 2010), 676.

<sup>11</sup> Bkz. Christmann, Andreas, *Müslüman Âlim ve Dinî Lider: Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Bûtî*, çev. Muammer İskenderoğlu, *Usl İslami Araştırmalar Dergisi*, 2, (Temmuz-Aralık, 2004): 129-154.

<sup>12</sup> Bûtî, *Hâzâ Vâlidî*, 83.

<sup>13</sup> Bûtî, *Hâzâ Vâlidî*, 83.



birlikte hayatına yön veren, kendisini etkileyen bazı isimleri *Şahsiyyatun İstevkafetni*<sup>14</sup> adlı eserinde bahseder. İslam düşünce tarihinin omurgasını oluşturan İmâm Gazâlî, tasavvufî yaşantısıyla tanınan Fudayl b. İyâd (ö. 187/803), Allah yolunda mücahede eden örnek bir şahsiyet Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), mutasavvıf Mevlana Celaluddin er-Rûmî (ö. 672/1273) ve Mustafa es-Sîbâî onlardan bazılarıdır. Bu isimler dışında Bûtî'nin fikrîsel hayatında, eserlerinde ve metodunda belirgin bir şekilde etkisi hissedilen kendi ifadesi ile Türkiye'de "İslamî hareketin mucize adamı" Bediüzzaman Said Nursî'dir. Nursî ve Bûtî'nin eserleri arasında ortak noktalar az değildir. Nitekim beslendikleri kaynaklar aynıdır. Ancak benzerliğin sebebi sadece bu değildir. Bunda halefin seleften etkilenmesi de söz konusudur.<sup>15</sup>

İslâm âleminde Bûtî'nin adı *ed-Davâbitu'l-Maslaha fi's-Şerâti'l-İslâmîyye* adlı çalışmasını bitirmesiyle duyulur. Gençlik döneminde kaleme aldığı bu eser, ilim ehlinin dikkatini çeker. Bununla birlikte muhteva ve yöntemiyle İslam âleminde ciddi bir ilgi gören siyer ve fıkıhla memzûc *Fıkhû's-Sîre* adlı kitabıyla şöhreti daha da artar. Ayrıca başta fıkıh ve usulü olmak üzere kelam, ulûmü'l-Kur'ân, tasavvuf, mezhepler tarihi, siyer, biyografi ve İslam düşüncesi gibi çeşitli branşlarda 70'ten fazla kitap, makale ve bildiri yazan Bûtî,<sup>16</sup> Müslümanların problemleriyle alakalı kaleme aldığı on risaleden meydana gelen bir seti vardır. '*Ebhâs fi'l-Kimme*' ismiyle basılan ve Müslümanlar arasında çok ilgi gören bu seriyle, Müslümanların problemlerini tahlil etmeye yönelik çözümler sunmayı hedef edinir ve onların bilim ve teknik açısından geri kalmasının sebeplerini ortaya koymaya çalışır.<sup>17</sup> Bûtî gerek yazdığı eserlerle gerek sunduğu bildiriler ve yaptığı konferanslarla gerekse televizyonlarda yaptığı programlarla birçok insanın takdirini ve övgüsünü kazanmış bir İslam alimidir. Meslektaş ve kırk yıllık arkadaşı Vehbe ez-Zuhaylî (ö. 2015) onun hakkında şunları söyler:

"Bûtî, müceddid ve modern bir İslam âlimidir. İhlâslı, takvalı, iyi niyetli ve sağlam kalplidir. Allah'ın şerâtına ve ümmetin ahlakına karşı hassastır. Selef-i Salih'e uyar, bidatlerden uzak durur. Ele aldığı her konuda üstün bir başarı elde etmiş Müslüman bir davetçidir."<sup>18</sup>

## KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 2.1. Mezhep

Hem masdar hem de ism-i mekan olarak kullanılan mezhep kelimesi sözlükte "gitmek" ve "gidecek yer ve yol" anlamındaki "z-h-b/" ذَهَب kökünden türetilmiş bir kelime olup çoğulu mezâhibtir. İstilahî olarak "Müctehidler belirlenmiş bir metodu takip ederek ortaya koydukları fıkıhla ilgili görüşlerin tamamına" denir.<sup>19</sup> Mezhep, dar anlamıyla bir müctehidin fikhî bir konuda verdiği görüşü ifade eder. Geniş anlamıyla ise aynı usûlü benimseyen ve bu usûle bağlı olarak icihadlarını oluşturanların görüşlerinin toplamını kapsar. Ancak mezhep sadece "icihadların bütünü" olarak değerlendirilemez; aynı zamanda imamı, müctehitleri, takipçileri, temel eserleri, usûlü ve kurumları gibi birçok boyutu içeren kapsamlı bir yapıyı ifade eder. Mezhep terimi, bu zengin ve çok yönlü yapıyı anlamak için kullanılır.<sup>20</sup> Dini

<sup>14</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Şahsiyyatun İstevkafetni*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1999).

<sup>15</sup> Timurtaş, "Bûtî'nin Edebi Kişiliği", 677.

<sup>16</sup> Eserleri için bk. Mahsum Aslan, *Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Fıkıhçılığı*, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17/1, (2015), 350.

<sup>17</sup> Aslan, *Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Fıkıhçılığı*, 350.

<sup>18</sup> Timurtaş, "Bûtî'nin Edebi Kişiliği", 677.

<sup>19</sup> Mezhep kavramı hakkında daha fazla bilgi için bk. Muhammed Revvâs Kal'acî, *Fıkıh Lugatı*, çev. Ayhan Ak, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012), 301; Mehmet Selim Aslan, *Kavram Atlası İslam Hukuku II*, (Ankara: Gazi Kitabevi, 2020), 7.

<sup>20</sup> Ayengin, "Fikhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair", 60.

konuları başlıca üç ana sınıfta mütalaa etmek mümkündür. Buna uygun olarak mezhepleri de üç ana gruba ayırmak gerekir. Bilindiği gibi dinde inanç esasları, amel edilen fikhî esaslar ve ahlâkî esaslar vardır. Kelâmî ve itikadî ayrılıklar için daha çok mezhep kelimesi yerine “fırka” tabiri kullanılır.<sup>21</sup> Konumuz fikhî mezhepler olduğu için biz sadece amelî mezheplerden bahsedeceğiz. Fikhî meselelerde ihtilafın bulunmasının sebeplerinden biri müçtehitlerin değişik istinbat metotları takip etmeleridir. Delillerinin çoğunun zanni olması da furû-i fıkhîta ihtilafın fazla olmasının nedenlerindedir. Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi fıkhîta imam olan alimlerin ders halkalarını takip eden öğrenciler onların görüşlerini savunmuş ve doktrin oluşturma çabasını göstermişlerdir.<sup>22</sup>

## 2.2. Taklid

Sözlükte bir şeyi (gerdanlığı) boynuna takmak veya (kılıcı) omzuna asmak anlamına gelen taklid<sup>23</sup> kavramı terim olarak da “Herhangi bir delil ve hüccet olmadan başkasının görüşünü kabul etmek veya sözüyle delilsiz amel etmek”<sup>24</sup> anlamına gelir. Buna göre, dayandığı delil bilinmeksizin, bir müçtehidin ve yetkin bir alimin görüşünü esas alarak onunla amel etmekle taklit gerçekleşmiş olur. Mukallid, delilden ziyade hükmü belirten ilim ehline güvenerek ona uymaktadır. Buna mukabil, sözünü esas aldığı müçtehid alimin ortaya koyduğu hüccete dayanarak ictihadına katılmak suretiyle görüşünü kabul etmeye taklit değil, ittiba denir. İctihat ile taklid, birbiri ardına gelen zincirle bağlanmış çarklara benzer. İctihadı simgeleyen öndeki çark hareketin yönünü belirler. Taklid ise ictihadı takip etmekle sınırlı ikinci çark konumundadır.<sup>25</sup>

## 2.3. İctihad

İctihad kelimesi sözlükte “ulaşılması güç olan bir şeyi elde etmek için var olan tüm çabayı sarf etmek” demektir.<sup>26</sup> Farklı mezheplere mensup usûlcüler ictihad kavramıyla ilgili farklı açıklamalar getirmektedir. Bu tariflerin ortak noktası; “müçtehidin şer’î-zannî hükümleri elde etmek için ortaya koyduğu çabadır.”<sup>27</sup> Dolayısıyla nassın bulunması halinde bu nassın lafız ve manasından hareketle, nassın bulunmadığı durumda da kıyas, maslahat, istishâb gibi çeşitli istinbat metotları kullanarak şer’î bir hüküm hakkında zanni bilgiye ulaşma çabasının adıdır.<sup>28</sup>

Asr-ı saadet döneminde, ferdi, ictimai ve siyasi çerçevede herhangi bir hadise ve sorunla karşılaşıldığında önce Kitab’a bakılır, açık bir şekilde burada bulunmadığı takdirde sünnete müracaat edilirdi. Bu iki nasta sarîh olarak bulunmadığında, ictihada başvurulurdu. Ancak ictihadla ulaşılan hüküm netlik kazanma gayesiyle mümkün olduğu ilk fırsatta Hz. Peygamber'e arz edilerek kesinlik kazanmaya çalışılırdı. Bu nedenle mezkûr dönemde belirginleşen hükümler, dolaylı veya direkt olarak vahyi esas almaktadır. Nitekim Resul-i Ekrem'in ictihadları vahyin kontrolünde sahabenin ictihadı ise Sünnet'in kontrolünde yerini

<sup>21</sup> Saffet Köse, *Fikhî Mezhepler*, (İstanbul: Yazıgen Yayıncılık, 2016), 63.

<sup>22</sup> Abdurrahman Candan, “İmam Şâfiî'nin Erken Dönem Fakihlerine Eleştirileri”, *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Ahmet Polat-Abdülcelil Bilgin, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 110-113.

<sup>23</sup> İbrahim, Mustafa vd., “ka'lede” *el-Mu'cemu'l-vesît*, nşr. (İstanbul: Dâru'd-Dave, 1989), 2/754.

<sup>24</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usul*, Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2012), 2/387; İbn Kayyım el-Cevziyye Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâi ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *İlamü'l-müvekkîin an Rabbi'l-Alemin*, nşr. Daru'l-Kalem, 2: 168- 178.

<sup>25</sup> Hadi Sağlam, *Sosyal Hukuk Alanındaki Problemlerin Çözümünde İctihad ve Taklid*, (Ankara: Gülnar Yayınları, 2022), 99.

<sup>26</sup> Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânul-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sader, 1410/1990), 3/135.

<sup>27</sup> M. Rahmi Telkenaroğlu, *İctihatta İsbet ve Hata Meselesi*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 9.

<sup>28</sup> H. Yunus Apaydın, “İctihad” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2000), 21/432.

sağlamlaştırmaktadır.<sup>29</sup> Dolayısıyla, hüküm ispatı konusunda Hz. Peygamber döneminde herhangi bir problemten bahsetmek mümkün değildir. Görüş ayrılığı ve farklı icthadlarla ortaya çıkan ihtilaflar Peygamber Efendimizin vefatının ardından sonra, ashab ve tabiin devrinden itibaren başlamış, asr-ı saadetten uzaklaştıkça da bu ihtilaflar artmıştır.

### MEZHEPSİZLİK SÖYLEMİ

Hz. Peygamber'in (s.a.v), yaşadığı dönemde, inanç ve ameli hayata ilişkin dini sorunlar anlaşmazlık seviyesine taşınmıyor ve genellikle kolaylıkla çözülebiliyordu. Ancak ilerleyen yıllarda, bu durum doğal olarak değişti. Hz. Muhammed (s.a.v.) vefat ettikten sonra, insanlar bilgiyi ve fetvaları sahabe âlimlerinden alarak ve onların icthadlarına uyararak elde etmeye başladılar. Bu dönemde Medine halkı genellikle Abdullah b. Ömer'in, Kufe halkı çoğunlukla Abdullah b. Mesud'un ve Mekke halkı ise Abdullah b. Abbas'ın fetvalarını takip etmiştir. Sahabe daha sonra farklı ülkelere dağıldı ve gittikleri bölgelerde insanları eğitme, dini konularda ihtiyaç duyulan fetvaları verme sorumluluğunu üstlendi.<sup>30</sup>

Bu dönemde dinin ana kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'in sınırları belirlenmiş, sürekli ortaya çıkan yeni meseleler karşısında tek başlarına hüküm ve fetva kaynağı olarak te'vil, kıyas, rey ve icthad gibi yöntemlere ihtiyaç duymuştur. Bu akli yöntemler, şüphesiz Hz. Peygamber döneminde de sınırlı bir şekilde kullanılıyordu. Ancak sonraki dönemlerde kullanım alanları zorunlu olarak genişledi. Bu nedenle ortaya çıkan farklılaşmalar zamanla sistematik bir hal aldı ve mezheplerin oluşumuna zemin hazırladı.<sup>31</sup>

Tabiin ise her biri kendi bölgelerinde fıkıh ilmini hocaları olan sahabeden almıştır. Genellikle sahabenin fetvalarının dışına çıkmamaya çalışan Tabiin, bununla birlikte ihtilaflı konularda icthad yaparak fıkıhın gelişimine önemli katkıda bulunmuşlardır. Bu dönemde, fıkıh usulü henüz sistematik olarak düzenlenmemiştir. Bununla birlikte, ister sahabe olsun ister tabiin olsun aralarında müçtehit olanların zihinlerinde takip ettikleri bir yöntem bulunmaktaydı. İctihadlarını bu yönetime göre gerçekleştiriyorlardı. Ancak bu yöntemler sistematik bir şekilde henüz bir araya getirilmemiştir. Tabiin döneminden sonra ise tebe-i tabiin dönemi gelmiştir. Onlar da tabiinin izlediği yönetime uygun hareket etmişlerdir. Her biri kendi bölgelerindeki tabiinden ilim almışlardır. Böylece kendilerinden sonra fikhî mezheplerin oluştuğu müçtehit alimler ortaya çıkmıştır.<sup>32</sup>

Mezheplerin ortaya çıkış sebeplerini ana hatlarıyla şöyle özetleyebiliriz:

- Önceki müçtehitler sadece gerektiğinde meselelerle ilgili fetva verirken, sonrakilere fıkıhın yani hayatın tüm alanlarına yönelik icthadlarını ortaya koymuşlar meseleleri pratik açıdan olduğu gibi teorik açıdan da icthadda bulunarak çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır.
- Müçtehitlerin yaptığı icthadlar tedvin edilmiş ve bunlar çeşitli eserlerde yazılarak toplanmıştır. Bu vesileyle birçok konuda yapılan icthadlar kolayca öğrenilir hale gelmiştir.

<sup>29</sup> Hz. Peygamber'in fiilleri ve icthadları hakkında daha fazla bilgi için bk. Murat Şimşek, *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011); Mustafa Harun Kıyık, "Hz. Peygamber'in Teşri Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri", *Trabzon İlahiyat Dergisi*, 2019, 6/2, 156-165.

<sup>30</sup> Şah Veliyyüllâh ed-Dehlevî, *Hüccetullahi'l Baliğa*, thk. Seyyid Sâbık, (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1426/2005), 1/229.

<sup>31</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Mezhep ve Mezhepçilik", *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 5, (2017), 2.

<sup>32</sup> Şâh Veliyyüllâh ed-Dehlevî, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1985), 15.

- c. Fıkıh alanında hadis veya re'yi esas alan bakış açıları ortaya çıkmış ve bu fraksiyonlarda kendileri bulan âlimler arasında çeşitli tartışmalar yaşanmıştır.
- d. Hadis ehli ve re'y ehli arasında cereyan eden ilmi tartışmalar neticesinde müctehitlerin yöntem, kaide ve usulleri oluşmuş ve tedvin edilmiştir.

Fıkıh mezhepleri yukarıda sırladığımız bazı sebepler ve bunların dışında daha birçok sebepten dolayı ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte ictihad yetkinliğinde olan fakihlerin kendilerine ait ictihad usulleri yazılara dökülmüş ve bu usuller çerçevesinde oluşan hükümler mecmuası kayıtlara geçmiştir. Fakat avam tarafından bilindiği gibi mezhepler sadece dört mezhepten ibret olmadığı gibi bunun belli sayısı da yoktu. Meşhur dört mezhepten başka Hasan el-Basrî (ö. 110/728), Evzaî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Leys b. Sa'd (ö. 175/791), Süfyan b. Uyeyne (ö. 198/814), İshak b. Raheveyh (ö. 238/853), Ebû Sevr (ö. 240/854), Davud ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve İbn Cerir et-Taberî'nin (ö. 310/923) mezhepleri de bilinmektedir. Bu mezheplerin her biri farklı usuller çerçevesinde ictihadlar yapmış ve bu anlamda usulleri oluşmuştur. Bu çerçevede görüşleri oluşan bu mezheplerin takipçileri ve müntsiplerinden söz etmek mümkündür. Ancak, söz konusu mezheplerden bazıları çeşitli nedenlerle tarihe karışmıştır.<sup>33</sup>

Mezheplere yaklaşımlarına baktığımızda, hem mezhepleri savunanların hem de mezheplerin olumsuzluklarına vurgu yapanların olduğunu görürüz. Mezhepleri kabul etmeyen ve mezhepsizliği savunanlar tarih boyunca ileri sürdükleri çeşitli gerekçeleri ve bu gerekçeleri destekleyen önermeleri kullanarak söylemlerini güçlendirmeye çalışmışlardır.<sup>34</sup> Mezhep karşıtlığı, tarihten günümüze kadar var olan bir olgu olmuş ve "mezhepsizlik" ifadesiyle edilmiştir. Bûtî bu olgu içinde, şu iki farklı gruba itiraz etmekte ve kendileriyle mücadele etmektedir.

Birinci grup, "Ehl-i Kur'ân" veya "Kur'âniyyun" adıyla anılmaktadır. Bu grup, sadece mezhepleri reddetmekle yetinmeyip, Kur'ân'ın dışındaki hiçbir delile itibar edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. Bu grup, Kur'ân'ın doğru şekilde anlaşılması için tutarlı bir yönetime sahip olmadığından, Kur'ân'daki en açık emir ve yasakları bile inkar edebilmektedir. Bûtî, gerek derslerinde gerek kitaplarında ve gerekse video ve tartışma programlarında bu anlayışla mücadele etmiştir.<sup>35</sup>

İkinci grup, "Selefi" olarak bilinmektedir.<sup>36</sup> Bu grup içinde bazıları, bir mezhebe bağlı olmayı bir dalalet çeşidi kabul ederler ve Müslüman olan bir kişinin, herhangi bir problemle karşılaştığında belli bir mezhebin ilkelerine göre değil, direkt olarak Kur'ân ve Sünnet'e göre çözüme kavuşturması gerektiğini savunurlar. Bu grup, temelde şu argümanlardan hareket etmektedir: Mezhep taassubu, İslam'ın özünün kaybedilmesine yol açar ve bu sebeple Müslümanlar, doğrudan Kur'ân ve Sünnet'e uygun şekilde hareket etmelidirler. Mezhep taassubunun, insanların kendi anlayışlarını dayattığı bir sapkınlık olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple, Müslümanların, sadece Kur'ân ve Sünnet'e uygun hareket etmeleri gerekmektedir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Dehlevî, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, 23.

<sup>34</sup> Mezhepsizliği savunanların öne sürdükleri gerekçeler için bk. Bedri Aslan, "Nasrüddin el-Elbânî'nin Taklid ve Mezhep Telakkisi", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*, ed. Murat Serdar-Abdullah Arca, İslami İlimler Araştırma Vakfı (İstanbul: 2022).

<sup>35</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=AfLoxDCQ4Do> Erişim tarihi: 19.04.2023.

<sup>36</sup> Selefliliğin fıkıh düşüncesi için bk. Mürteza Bedir, "Selefliliğin Modern Fıkıh Düşüncesi Üzerindeki Etkileri", *Tarihte ve Günümüzde Seleflilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (İstanbul: Ensar yy. 2014), 269-279; Duman, *Usul Yazıları*, 333-334.

<sup>37</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=l3PepoSIFgs> Erişim tarihi: 19.04.2023.

Bûtî'ye göre mezhepsizlik iddiasında bulunanların kullandıkları argümanlar kısaca şöyledir:

Mezhepler, Müslümanların birlik olmasını bozmaktadır.<sup>38</sup>

Mezhepler bidat olduğu için onlara uymaktan sakınmak gerekir.<sup>39</sup>

Mezhep imamlarına uymak, buna dair bir hüccet olmadığı için batıldır.<sup>40</sup>

Bir mezhebe uymak, Allah'ın uymayı emrettiği masum peygambere uymayı bırakıp, masum olmayan bir imama uymak olduğu için sapkınlıktır.<sup>41</sup>

Mezheplere uymak, delilsiz şekilde atalara uymanın bir benzeridir.<sup>42</sup>

Bûtî, bütün bu argümanları çeşitli platformlara çürütmeye çalışır. En çok dikkat çektiği eser de Nâsiruddîn el-Elbânî (ö. 1999) ile tartışmalarını içeren ve mezhepsizliğe karşı reddiye yazdığı *el-Lâ Mezhebiyye* adlı kitabıdır. Eserinde Elbânî'nin herkesin icihad etmesi farz olup, bir mezhebe veya mezheplere göre yaşamak; yani taklidin haram olduğu görüşünü eleştiren Bûtî, bu görüşe "mezhepsizlik" demek ve bu durumun olası sakıncalarını dile getirmektedir. Ona göre, icihad yetkisi sadece bilgili olanlara aittir, bilgisiz olanlar ise bilgili kişilere danışarak hareket ederler. Müslümanlar, tek bir fıkıh mezhebine bağlı kalmak zorunda değildirler. İhtiyaç duyduklarında ve sıkıntıya düştüklerinde diğer fıkıh mezheplerinden de fetva alabilirler ve dinlerini buna göre yaşayabilirler.<sup>43</sup>

### BÛTÎ'NİN MEZHEP TASAVVURU

Bûtî, mezhepsizliği savunanlara karşı duruş sergileyen alimlerden birisidir. Mezhepleri kabul etmeyenlerin argümanlarını ve iddialarını çürütmeye çalışır ve söylemlerinin İslam fıkıhı açısından oluşturduğu tehlikelerden bahseder. Bûtî, modern çağda Eş'arî akâidini Selefi görüşlere karşı güçlü bir şekilde savunan başlıca âlimlerden biri olarak kabul edilir. Zira o, Selefilik'in belirli bir zaman dilimini aşmadığı görüşündedir ve onu İslamî bir mezhep olarak

<sup>38</sup> Fıkıh mezhepleri arasındaki ihtilaflar, kati delil bulunmayan furu'a dair meselelerle ilgilidir ve bakış açısı farklılığı ile sınırlıdır, bir tefrika kaynağı değil, eşyanın tabiatının icabıdır. Dolayısıyla fukahanın arasındaki ihtilaflarda en keskin ifade, "bizim görüşümüz doğrudur, hataya ihtimali vardır, hasımlarımızın görüşü yanlıştır doğru olma ihtimali vardır.

<sup>39</sup> Bu argümanın tutarlılığına dair eleştiriler bulunmaktadır. Öncelikle, herhangi bir iddiayı ileri süren kişinin bu düşüncesini savunabilmesi için başka kaynaklara başvurması gerekmektedir. Buna karşın, mezheplerin bidat olduğu iddiasını savunuların bu görüşüne dayanacakları bir kaynak bulunmamaktadır. Ayrıca, İslam teşri açısından Kübra'nın iddiası problemlidir. Çünkü Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinde olmayan bir şeyi ona eklemek veya ondan çıkarmak bidattir. Ancak ehli-sünnet fıkıh mezhepleri, yeni bir şeriat vaz etme veya şeriatı değiştirme amacıyla ortaya çıkmamışlardır. Hz. Peygamber'in teşriinin temeli olan vahiy ve icihad yoluyla ortaya çıkmışlardır. Dolayısıyla, mezhepler bidat değildir ve bu argüman bir muğalatadan ibarettir. Bk. Mehmet Erdem, "Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine", *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*, (Karaman: 25-27 Mart 2016), 184.

<sup>40</sup> Mezhep imamlarına uymak, hücceti olmayana uymak anlamına gelmez. Bir mezhebe bağlı olmak, mezhep imamlarını peygamber seviyesine çıkarmak veya iman icihadlarını vahiy gibi kabul etmek anlamına gelmez. Tam tersine, bir fıkıh mezhebine bağlı olmak, bilgisine ve ihlasına güvendiği bir müctehidin kanaatini, kesin doğru olarak kabul etmek yerine zorunlu hallerde güvenerek benimsemek demektir. Bk. Erdem, "Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine", 185-186.

<sup>41</sup> Mezhepler, kitap ve sünnete muhalif olarak ortaya çıkmamıştır ve ilmi birikimleri büyük müctehid imamlar tarafından ortaya konulmuştur. Mezhepler Kur'an ve sünnete muhalif değildir. Bu nedenle mezheplere uymak, Kur'an ve Sünneti ikinci plana atmaktan ziyade, ilmi birikimlere ittibâ etmektir. Bk. Erdem, "Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine", 186.

<sup>42</sup> Atalara uymanın kınanmasının sebebi, onların akla ve şeriate aykırı hareket etmeleridir. Oysa mezhep imamları, ilmi birikimlerine dayanarak hüküm verirler ve kimseye dikte etmezler. Bu nedenle mezheplere uymak, delilsiz şekilde atalara uymakla eş tutulamaz. Ayrıca, bu iddia mezhep imamlarına haksızlık yapar ve iddia sahiplerini de kendilerini delilsiz şekilde uyulan kişiler sınıfına sokar. Bk. Erdem, "Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine", 187.

<sup>43</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye ehtarü bid'ât tuheddidü's-şeriate'l-İslâmiyye*, (Dımaşk: Dâru'l-Fârâbî, 3. Baskı, 1985), 30-38.

görmeyi doğru bulmaz.<sup>44</sup> Bûtî ayrıca herhangi biri hakkında taassuba kapılmadan dört fikhî mezhebi savunması, ilim ve ictihad mertebesine ulaşamamış olan halkı bu mezheplerden herhangi birine uymaya davet etmesiyle de bilinmektedir. Ona göre fikhî mezheplerden ayrılmak İslam şeriatına zarar vermeyi amaçlayan tehlikeli bir bidattir.<sup>45</sup>

### 3.1. Muayyen Bir Mezhebe Bağlanmanın Hükmü ve Delilleri

İnsan, farklı düşünebilme ve yorumlayabilme yeteneğine sahip olduğu için görüş farklılıklarına dayalı mezheplerin varlığı kaçınılmazdır. Bu durumda ortaya çıkan temel soru, bu mezheplerin dinle nasıl bir ilişkisi olduğu ve Müslümanlar için ne ölçüde bağlayıcı olduğudur. Başka bir deyişle, insanların bir mezhebe bağlanmalarının zorunlu olup olmadığı meselesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Fikhî mezheplere bağlanmanın bağlayıcılığı, Müslümanların kültür ve tarihinde önemli bir yer tutan ve sosyolojik bir gerçeklik olan tartışmalara konu olmuştur.<sup>46</sup> Dolayısıyla bu çalışmanın üzerinde durduğu konulardan birisi de Bûtî'nin mezheplere olan bağlılığın dinî açıdan nasıl değerlendirildiğini vurgulamasıdır.

Dört mezhebin bağlayıcı olduğunu, dört mezhebin dışına çıkmanın zararlı olduğunu söyleyen Bûtî, mezhepsizliğin tehlikeli olduğunu ve mezhepler konusunda Selefilik'in takındığı tutuma karşı eleştirilerde bulunur. Nitekim mezhepleri kabul etmeyen, mezheplerin bidat olduklarını iddia edenlerin iddialarını çürütmeye çalışır ve onlarla sıkı bir mücadeleye girer. Avamın yani ictihad yapacak yetkinliğe sahip olmayan Müslümanların, kesinlikle bir mezhebe tabi olmaları gerektiğini söyleyen Bûtî, herkesin ilimleri okuyup anlayamadığını, dolayısıyla okuyan, bilen müçtehitlere ihtiyaç duyulduğunu ifade eder.<sup>47</sup>

Bûtî, mezheplere bağlı kalmanın gerekliliğini kitap sünnet ve akılla temellendirmeye çalışır.

#### Kitap

Müslümanın bilmediği bir konuyu bilen bir kişiye sormasının farz olduğunu ve bunun delilinin "Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun"<sup>48</sup> âyeti olduğunu söyleyen Bûtî, alimlerin bu hususla ilgili ittifak ettiklerini ve bununla ilgili aralarında herhangi bir ihtilafın olmadığını belirtir. Nitekim usûl âlimlerinin çoğunun bu âyet-i celîleyi, avamın bir müçtehid âlimi taklid etmesi gerektiği hususunda dayanak kabul ettiklerini söyler.<sup>49</sup> Tevbe suresinde geçen "Müminlerin hepsinin topyekûn sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dini ilimlerinde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri savaştan döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar"<sup>50</sup> ayetini de bu çerçevede değerlendiren Bûtî, bu ayette Yüce Allah'ın, bir sefer durumunda tüm Müslümanların sefere çıkmalarının doğru olmadığını, bazılarının İslam dinini öğrenmek ve öğretmek amacıyla geride kalmalarını

<sup>44</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *es-Selefiyye merhaletün zemeniyye lâ mezhebe İslâmî*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 14. Baskı, 1998), 9-20.

<sup>45</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebîyye*, 30-38.

<sup>46</sup> Ayengin, "Fikhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair", 60. Tek veya birçok mezhebe bağlanmanın fikhî açıdan değerlendirilmesi için bk. Murat Şimşek, "Fıkıh Üretiminde Mezhebin Rolü: "Çağdaş Dönemde Tek Mezhepli Yaklaşım Mümkün Müdür?", *Modern Çağda Fıkıhın Anlam Ve İşlevi-II Fikhi Bilgi Üretiminde Çok Mezhepli Yaklaşım*, ed. Osman Güman-Ahmet Numan Ünver, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 19-51; Kâşif Hamdi Okur, "Çağdaş Dönemde Çok Mezhepli Yaklaşım Bir Zaruret Midir?" *Modern Çağda Fıkıhın Anlam Ve İşlevi-II Fikhi Bilgi Üretiminde Çok Mezhepli Yaklaşım*, ed. Osman Güman-Ahmet Numan Ünver, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 81-110; Soner Duman, "Bir Mezhebe Bağlanmanın Hükmü", *Usul Yazıları*, (İstanbul: Beka Yayınları, 2017), 338-342.

<sup>47</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebîyye*, 30-38.

<sup>48</sup> en-Nahl, 16/43.

<sup>49</sup> Muhammed Said Ramazan el-Bûtî, *Maa'n-nâs*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Baskı, 2009), 191-192.

<sup>50</sup> et-Tevbe, 9/122.

emrettiği ifade edilir. Böylece dönüşlerinde helâl ve haramı, Allah'ın hükmünü anlatabilecek birilerini bulup onlara uymaları sağlanmış olur.<sup>51</sup>

### Sünnet

Peygamber Efendimizin yaşadığı Medine İslam'ın merkezi idi. Orada bulunanlar dini hükümlerin kaynağı olarak kendisinden istifade ediyordu. Medine dışındaki yerlere veya İslâmî inanca sahip olup ta hükümleri bilmeyenlerin bulunduğu yerlere ise Resulullah (s.a.v), ashabin içinden fıkıh nosyonuna sahip ve hüküm verebilecek melekesi olanları seçip gönderirdi. Oradaki Müslümanlar kendilerine gönderilen sahabenin ibâdât, muâmelât, ukûbât ve umûmî olarak helal ve haram konularında verdikleri fetvalara göre hareket ederlerdi. Bu fıkıh alimi olan sahabe, fıkıh alanında uzmanlaşmış olan alimlerdir. Kur'ân ve Sünnette açık bir şekilde bulamadıkları konularla karşılaştıklarında kendi icihadlarını kullanarak sorunları çözmeye çalışırlardı. Diğer insanlar da onların görüşlerini dikkate alır, onların örneklerini takip eder ve kendi amellerini buna göre şekillendirirlerdi.<sup>52</sup>

### Sahâbe Uygulaması

Resulullah'ın her bir ashabinın bilgisi farklıydı, alimler bunda ittifak ederler. Dolayısıyla sahabenin tümü fetvâ ehli olmayıp her sahabeye fikhî hüküm sorulmazdı. Dört halife, Abdullah b. Mes'ûd, Ebû Musa el-Eş'arî, Muâz b. Cebel, Übey b. Kab ve Zeyd b. Sâbit (r.a) gibi belli ve sınırlı sayıda sahâbe fetvâ verirdi. Bunlar Kur'ân ve Sünneti iyi bilen, fıkıh melekesine sahip ve delillerden hüküm çıkarma yetkinliğine sahip olanlardı. Fetva verenlerin haricindeki pek çok sahabe dini konularda bu müftülere danışır ve onları taklid ederlerdi. Dolayısıyla mukallitler sahâbenin çoğunluğunu teşkil ediyordu. Bununla birlikte alim ve müctehid olan sahâbe dini konuda verdikleri fetvanın veya ortaya çıkardıkları hükmün delilini bildirmek gibi bir zorunluluğu da hissetmiyorlardı.<sup>53</sup>

### Aklî Delîl

Bûtî, avam yani icihad yetkinliğinde olmayan Müslümanlar bir meseleyle karşılaştıklarında önlerinde üç seçeneğin bulunduğunu söyler. Bunlardan birincisi hiçbir şekilde onunla amel etmezler. İkincisi delilleri incelemek, kavramak ve sahih olanı ortaya koymak suretiyle amel ederler. Üçüncüsü ise delili bilen ve meseleleri tahlil eden alim birinin görüşünü esas alarak amel ederler. Bûtî, birinci yolun icmâya uygun olmadığını, ikinci yolun da gerek kendilerini gerekse topyekûn diğer insanları, işlerini ve güçlerini, sanat ve mesleklerini bir yana bırakıp meselelerle alakalı delilleri tetkike yöneltir. Bu durum ise hayatı durdurup dünyalarını harap olmaya sevk eder.<sup>54</sup>

Taklitle alakalı görüşlerinin sadece furû-i fikhın hükümleriyle ilgili olduğunu söyleyen Bûtî, dinin esas ve aslıyla alakalı kelâmî meselelerde ise taklide yer olmadığını belirtir. Zira itikâdî konularda zannın yeri yoktur ve bu gibi meselelerde yakîn ve kat'iyet gereklidir. Allah Teâlâ'nın "*Eğer bilmiyorsanız bir bilene sorun*"<sup>55</sup> meâlindeki âyetine baktığımızda açık ve net bir şekilde hükmün delilini bilmeyen bir kimsenin bilen birini taklid etmesi gerektiğini anlarız. Nitekim bu husustaki emir mutlak ve muayyen bir mezhep veya kişiyle mukayyed değildir. Bu ayete binaen bilmeyenlerin bilenlerin görüş ve fetvalarıyla amel ettiklerinde, kendileri

<sup>51</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 97.

<sup>52</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 98.

<sup>53</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 99.

<sup>54</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 100-101.

<sup>55</sup> Nahl, 16/43.

açısından bir sorun teşkil etmeyeceğini ve böylece Allah'ın emrini yerine getirmiş olacağını belirten Bûtî, dolayısıyla avamın havası yani bizzat müçtehid bir imâmı taklid etmelerinin caiz olduğunu söyler. Ona göre taklid ederken tercih nedeni ister taklid ettiği müçtehide herhangi bir yakınlık hissiyatından dolayı olsun, ister müçtehidin yaklaşımındaki teysîr (kolaylık) sebebiyle olsun, ya da taklid ettiği müçtehid imâmın görüş ve mezhebi kendisini daha fazla tatmin etsin fark etmez, bu gerekçelerin tümü de uygundur.<sup>56</sup>

### 3.2. Bir Mezhebe Uymanın Gerekliği ve Mezhep Değiştirmenin Hükümü

Hız. Peygamberden sonra hangi dönem olursa olsun Kur'an ve Sünnet'ten doğrudan hüküm çıkaramayan Müslümanların bu seviyeye ulaşmış olan müçtehitlerden birinin görüşleriyle amel etmesi gerektiğini söyleyen Bûtî, bu çerçevede bir mezhebe tabi olmaları gerektiğinden bahseder. Mukallid durumunda olan biri isterse müçtehit imamlardan birine uyabilir, isterse onu bırakıp başka bir müçtehid veya mezhep imamını takip eder. Nitekim Ashab-ı Kirâm içinde müçtehid sahabenin fetvasıyla tatmin olmayanlar bir başka sahabeye yönelmişlerdir. Örneğin Hicaz'da herhangi bir sahabenin görüşüyle tatmin olmayanlar İbn Abbâs'ın görüşüne başvurmuşlar ve onun görüşünü dikkate almışlardır. Bir sahabeden bir başka sahabenin görüşüne geçişlerde herhangi bir sorunla karşılaşmamışlar ve bu duruma karşı çıkan tek bir sahâbeyi bile herhangi bir araştırmacı tespit edememiştir. İrâk'ta da halk bizzat Abdullah b. Mes'ûd'un görüşlerini esas almış ve ardından onun yetiştirdiği talebelerin çizgisinde hareket etmişlerdir. Bununla birlikte mezkûr durum âlimler tarafından kabul görmüş ve hiçbiri bu uygulamaya karşı çıkmamıştır.<sup>57</sup>

Sahabeden sonra da aynı uygulama devam etmiş ve tâbiûn fakihlerinden örneğin Mücâhid (ö. 100/718) ve Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 115/713), uzun süre Mekke'de sadece kendilerinin fetvâ vermeleri istenmiştir. Halife, o dönemde avamın sadece bu iki imamdan fetva alabileceklerini ve fikhî sorular yöneltebileceğini söyler. Buna rağmen o dönemde yaşayan âlimler tarafından bu tutum itiraz edilmez. Bu yaklaşım bilen birine tabi olmanın, onu taklit etmenin ve belli bir müçtehidin mezhebine intisap etmenin caiz olduğunu göstermesi açısından yeterlidir.<sup>58</sup>

Ancak tek mezhebe sıkı biçimde bağlı kalmanın gerekliliği konusunda sağlıklı bir değerlendirme yapabilmek için, tarihî ve fikrî temelleri göz önünde bulundurarak, hem hukuk alanında hem de bireysel dini hayatla ilgili meselelere odaklanmak ve toplumsal ile bireysel boyutu ayırmak önemlidir. Toplumsal boyutla ilgili değerlendirmeler, mezhebe sıkı biçimde bağlı kalmanın istikrar ve hukuk güvenliği açısından sağladığı yararlar ile değişen sosyal ve akademik koşullar karşısında olan ve olması gereken dengeyi ele alır. Bu denge, mezheplerin toplumsal yapı üzerindeki etkilerini göz ardı etmeden, her konunun delilleri ve o konudaki toplumsal ihtiyacın uzmanlar tarafından değerlendirilerek hukuk birliğini sağlayacak düzenlemelerin yapılmasıyla sağlanır. Bu çerçevede, başka mezheplerin görüşlerinden yararlanma veya yeni görüşler oluşturma (icmâa aykırılık taşımayan) yoluyla, hukuki uyumu sağlamak için çalışmalar yürütülür.<sup>59</sup> Mezhebe sıkı biçimde bağlı kalma konusu bireysel boyutuyla ele alındığında, istikrar fikri önemlidir. Ancak bu konuda geliştirilen argümanlar daha çok bireyin bilgi düzeyiyle ve ictihad ehliyetini haiz olmayan kimselerin sınırlı seçimlerle dinî hayatlarını yürütmesinin sakıncalarıyla ilgilidir. Bu nedenle, bu tartışmaların yapıldığı

<sup>56</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 102.

<sup>57</sup> Mezhep değiştirme meselesi için bk. Soner Duman, *Usul Yazıları*, 335-337.

<sup>58</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 110.

<sup>59</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "İctihad ve Mezhep Bağlayıcılığı", *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 164.



çerçeve içinde, ictihadî görüşlerin delillerini değerlendirmek ve seçtiği çözümün mânevî sorumluluğunu üstlenebilmek için gerekli bilgi düzeyine sahip olmayanların bulunduğu unutulmamalıdır. Bu bilgi ve değerlendirme imkânına sahip olmayan bir Müslüman için belirli bir mezhebin esas alınması, İslam dünyasının büyük bir kesiminde, uygulama kolaylığı ve kendi içinde tutarlılık sağlaması yanında metodolojik çelişki ihtimalini de en aza indiren güvenli bir yol olarak kabul edilmektedir.<sup>60</sup>

Bir müçtehide ve mezhebe bağlı olmadan hareket etmenin kaosu meydana getireceğini ve dolayısıyla bu yaklaşımın tehlikeli ve yanlış olduğunu belirten Bûtî, mezhep âlimlerine ittiba edilmediği takdirde oluşacak problemleri şöyle ifade eder: “Günümüzde avam insanların önüne Sahîh-i Buhârî’yi veya Sahîh-i Müslim’i koyduğunuzda ve onlardan fikhî hükümleri çıkarmalarını istediğinizde din oyuncak haline gelir ve kaos meydana gelir. Dolayısıyla İslam âleminde çıkacak gümbürtüyü, cehalet ve basiretsizliği, görmüş olursunuz.<sup>61</sup>

Bûtî, mezhepleri kabul etmeyen ve mezhepsizliği savunanların kesimin de bir şekilde bazı alimlere ittiba ettiklerini onları kendilerine dayanak olarak kabul ettiklerini ifade eder. Hatta farkında olmadan bu alimlere mezheplere nazaran daha büyük bir taassupla, hem de kör taassupla bağlı olduklarını söyler. Yani bunda bir çelişkinin olduğunu söyleyen Bûtî, bir taraftan mezhep imâmalarının sözlerine bağlı kalınmaz ve onları taklît etmek caiz değildir diyenlerin diğer taraftan da tabi oldukları bazı âlimlere radikal bir şekilde bağlandıklarını belirtir.<sup>62</sup>

Sahâbe ve tabiîn zamanında olduğu gibi ictihat dercesine ulaşmamış Müslümanların müctehit âlimleri taklid edeceklerini belirten Bûtî, İmâm Ebû Hânife, İmâm Mâlik, İmâm Şâfî ve İmâm Ahmed’in bu nevi müctehitlerden olduklarını ve dolayısıyla Müslümanların onları takip etmeleri gerektiğini söyler. Ona göre nasıl ki daha önce ictihâd ehli olmayanlar müctehitleri taklid ediyorlarsa, nasıl ki sahâbe, kendi zamanlarında müctehit olan Abdullah b. Abbâs’ı, İbn Mes’ûd’u, Zeyd b. Sâbit’i ve diğer raşid halifeleri taklid ettiler, aynı şekilde avâmın mezhep imâmalarını taklid etmesi caiz ve uygundur. Bûtî, bir mezhebe bağlanmanın gerekliliği üzerinde dururken şu noktalara dikkat çekmektedir:

- Bir kişinin tabi olduğu mezhebe taassup derecesinde bağlanması ve mezhebenden her ne olursa olsun dönmeyi ve mezhebini asla değiştirmemeyi düşünmesi yanlıştır.
- Canı istediğinde her an ve her gün bir müctehidi ve bir mezhebi değiştirmenin gerektiğine inanması da yanlıştır.

Zira Allah Teâlâ bundan fazlasını emretmiş değildir, yani ne imâmaları değiştirme yükümlülüğü ve ne de sürekli olarak aynı imâmı taklid etme yükümlülüğü gibi ilave bir yükümlülük getirmemiştir. Fakat bir mezhepten bir başka mezhebe geçmenin isabetli olabilmesi için keyfe göre hareket etmemeli, mükellefiyetlerden ve yükümlülüklerden sıyrılıp çıkmamalı, telifikten kaçınarak bir meselede birden fazla müctehidi taklid etmemelidir.<sup>63</sup>

Bûtî, furû-i fıkıh meselelerinde müctehid fıkıh imâmalarına uymanın Kur’ân okurken kırâât imâmalarına uymaya benzediğini ve aralarında teknik açıdan bir fark olmadığını söyler.

<sup>60</sup> Dönmez, *İctihad ve Mezhep Bağlayıcılığı*, 163-164.

<sup>61</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 45. <https://www.youtube.com/watch?v=l3PepoSlFgs> erişim tarihi: 20.12.2022.

<sup>62</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 94.

<sup>63</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 108.

Nitekim Efendimiz'den (s.a.v) tevâtür yoluyla nakledilen on kırâat söz konusudur. Allah'ın kelamı bu kırâatlarla tilavet edilir. Kiraat imâmları, rivâyet ettiği, okuduğu ve insanlara öğrettiği, bu kırâatların her birine emek vermiş, hizmet etmiştir. Müslümanlar Kur'ân-ı Kerim'i okurken söz konusu kırâatlardan hangisini takip etme noktasında serbest ise ictihad etmekten aciz olan Müslümanların da aynı şekilde, dört mezhepten dilediğini taklid etmelerinde bir sorun teşkil etmemektedir.<sup>64</sup>

Taklid, bir insanın sözüne delilini bilmeden ittiba etmektir. Şayet mukallidin delili bilmesi halinde taklidin sahih olacağı varsayılırsa/kabul edilse bile, bazen mukallit müçtehid niye taklid ettiğinin delilini bilir fakat müçtehidin ictihad yaptığı konunun delilini bilmez. Bu taklidin, taklid veya ittiba olarak isimlendirmenin sözlük olarak herhangi bir farkı yoktur. İkisi de aynı manadadır. Örnek olarak Allah Teâlâ bu ayette "ittiba" sözcüğüyle "taklidi" murat etmektedir. "İşte o zaman (görecekler ki) kendilerine uyulup arkalarından gidilenler, uyanlardan hızla uzaklaşırlar ve (o anda her iki taraf da) azabı görmüş, nihayet aralarındaki bağlar kopup parçalanmıştır."<sup>65</sup> Fikhî konuları araştıran kişi delilleri bilip, bu delillerden nasıl hüküm çıkaracağını bilirse o zaman o müçtehidtir. Şayet delilleri bilmezse ya da nasıl hüküm çıkaracağını bilmiyorsa o zaman mukallittir. Terim veya kelimeleri çoğaltmak bu gerçeği değiştirmez.<sup>66</sup> Taklidin meşru olduğunun ve ictihad yapma kabiliyeti olmayan kişinin taklid yapmasının vacip olduğuna delil olarak "eğer bilmiyorsanız, zikir ehline sorun"<sup>67</sup> ayeti gösterilir. Bu ayette bilmeyenlerin bilenlere tabi olmalarının emredildiğinde icma vardır.<sup>68</sup>

Keza bu konuda şu ayet de delildir: "İnananlar toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan bir taifenin dini iyi öğrenmek ve milletlerini geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekli olmaz mı? Ki böylece belki yanlış hareketlerden çekinirler."<sup>69</sup> Bu ayette de bütün Müslümanların hep beraber cihada gitmeleri nehyedilmiştir. Bunun sebebi de bazılarının fıkıhla ilgilenip, Müslüman kardeşleri savaştan döndüklerinde onlara helal ve haramı anlatacak ve onların fikhî konulardaki sorularını yanıtlayacak fakihlerin bulunması içindir.<sup>70</sup>

Bu konuda başka bir delil ise sahabenin ilimde aynı derecede olmamalarıdır. Sahabenin ilimde farklı mertebelerde olduğunda da icma vardır. Hepsi fetva verecek mertebede değillerdi. Fıkıh hepsinden alınmazdı. Sahabenin içinde fetva talebinde bulunanlar olduğu gibi, fetva veren müçtehitler de vardı. Fakat müçtehidler fetva isteyenlere göre azdı. Çoğunlukla fetva isteyen mukallidler vardı. Fetva veren sahabiler fetva talebinde bulunanlara hükmü açıklarken delili beyan etmezlerdi. Hz. Peygamber (s.a.v) İslam'ı bilmeyenlere, onları bütün konularda aydınlatacak bir fakih yollardı. Gönderilen sahabe onları bütün itikadi ve ameli konularda kitap ve sünnet çerçevesinde bilgilendirirdi. Kendilerine bilgilendirme yapılan Müslümanlar da onu taklid ederdi. Eğer o sahabe herhangi bir konuda kitaptan veya sünnetten bir delil bulmasaydı ictihad ederdi. Müslümanlar da onu taklid ederlerdi.<sup>71</sup>

Sahabe zamanında ictihad ve taklidin olması, bunun caiz olduğunu ve hatta fikhî konularda bilgisi bulunmayan kimseler için vacip olduğunu bizlere göstermektedir. Aynı zamanda yukardaki ayetlerde açıkladığımız gibi bilmeyenlerin bilenlere sorması ve her

<sup>64</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 110.

<sup>65</sup> el-Bakara, 2/166.

<sup>66</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 96.

<sup>67</sup> en-Nahl 16/43.

<sup>68</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 97.

<sup>69</sup> et-Tevbe 9 /122.

<sup>70</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2020), 8/293-294.

<sup>71</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 98.

zaman Müslümanlar içinde sadece fıkıhla uğraşan ve fıkıhta derinleşmiş kimselerin bulunmasının istenmesi icthad ve taklidi zorunlu kılmaktadır. Nitekim bütün Müslümanların fıkıhta derinleşmesini ve icthad kabiliyetini kazanmalarını istemek abesten başka bir şey değildir. Öyle bir şeyin talep edilmesi durumunda Müslümanlar diğer alanlarda geri kalırlar.

Gazâlî, fikhî konularda bilgisi olmayan kişinin taklitten başka çaresi olmadığını şöyle beyan etmektedir: Bunun delili sahabenin icmadır. Nitekim sahabe avama fetva verirdi ve sahabe onların icthad derecesine ulaşmalarını emretmezlerdi. Bu herkesin bildiği ve bize sahabenin âlimlerinden ve avamından tevatür yoluyla nakledilmiştir.<sup>72</sup> Gazâlî'nin delilinden de anlaşıldığı gibi sahabe zamanında bilenler (icthad ehliyetine sahip olanlar) ve bilmeyenler (icthad ehliyetine sahip olmayanlar) olduğu gibi günümüzde de durum aynıdır. Sahabe zamanından sonraki asırlarda müçtehitlerin yaptıkları icthatlardan bize ulaşanları taklid etmekte fikhî olarak hiçbir sakınca yoktur.

Âmidî ise şöyle demiştir: Sahabe ve tabiin zamanında icthad ehliyeti olmayan Müslümanlar, müçtehitlerden bilmedikleri konularda fetva talebinde bulunurlar ve müçtehitlere fikhî hükümlerde tabi olurlardı. Alimler de onların sorularını delil beyan etmeksizin kısa zaman içerisinde cevaplandı onları bundan menetmezlerdi. Böylelikle ammî olan kişinin mutlak olarak bir müçtehidi taklid etmesinde icma oluşmuştur.<sup>73</sup> Buradan da anlaşıldığı gibi icthad ehliyeti olmayan kişilerin müçtehitlere sormasının ve onların hükümlerini taklid etmesinin caiz olduğu ve hatta icma olduğu öğrenilmektedir.

Bûtî, icthad ehliyetine sahip olmayan kişilerin bir müçtehidi taklid etmesinin akli delilini, Abdullah Derâz'ın tabiriyle şöyle açıklamaktadır: İctihad ehliyeti bulunmayan bir Müslüman başından bir hadise geçtiği zaman ya hiçbir şey ile amel etmeyecek ya da o olayın hükmünü ispat eden delile bakacak ya da bir müçtehidi taklid edecek. Hiçbir şey ile amel etmemesi icmaya aykırıdır. Nitekim bütün Müslümanların icthad ehliyetine sahip olmalarını istemek dünyadaki diğer alanların devre dışı bırakılmasına, mesleklerin icra edilememesine ve dünyanın Müslümanlar için bir harabeye dönüşmesine sebep olacağından böyle bir şey talep etmek uygun değildir. Delile bakıp hüküm çıkarması da imkânsızdır. Çünkü icthad ehliyeti yoktur. Geriye sadece bir müçtehidi taklid etmek kalmaktadır.<sup>74</sup> Dolayısıyla böyle bir kimsenin fikhî konularda bir müçtehidi taklid etmesi vaciptir.

Yukarda zikrettiğimiz icthad ehliyeti olmayan kimsenin bir müçtehidi taklid etmelerinin vacip olduğu görüşünden sonra içinde Şâtibî'nin (ö. 790/1388) de bulunduğu bazı alimler şöyle demiştir: "Müçtehitlere nazaran şer'î delil nasıl ise, avam için de müçtehitlerin fetvası aynıdır." Bunun delili ise "Eğer bilmiyorsanız, zikir ehline sorun"<sup>75</sup> ayetidir. Bu ayetten de anlaşıldığı gibi bilgisi olmayan mukallidin zikir ehline sormaktan başka bir yolu yoktur. Bütün dini konularda bilgisi olmayan kişinin mercii âlimlerdir. Âlimlerin sözleri onun için şarii mesabesindedir.<sup>76</sup> İstinbat ve icthad derecesine ulaşamayan kişilerin taklid etmelerinin meşru hatta vacip olduğu sahih delillerle ispatlandıktan sonra, taklid edilen müçtehidin sahabeden biri olmasının veya re'y ve hadis ekollerinden yahut dört mezhep imamlarından biri olması arasında hiçbir fark yoktur.

<sup>72</sup> Gazâlî, *el-Mustasfa*, 2/385.

<sup>73</sup> Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim l-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1406/1986), 4/229.

<sup>74</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 100,101.

<sup>75</sup> Nahl 16/43.

<sup>76</sup> Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî el-Gırnâti, *el-Muvâfakât fi usuli's-şerîa*, (Dar'u İbn Affân, 1997), 4/290.

## 5.2. Müçtehid Bir İmamı Taklid Etmenin ve Onun Mezhebine Bağlanmanın Manası

Bir müçtehidini taklid eden kişi onun şahsına mı yoksa onda mevcut olan bir meziyetinden dolayı mı ona bağlanıyor? Efendimiz (s.a.v) döneminden günümüze kadarki bütün Müslümanlar bilir ki insanlar üzerinde hakim olan tek şey Allah'ın hükümleridir. Allah'ın kullarını yaratma hikmeti ve sünneti gereği bütün insanlar genel olarak ilimlerde aynı seviyede değillerdir. Bundan dolayı kesinlikle herkesin Allah'ın şeriatına boyun eğmesi lazımdır. Cahil olan âlime, âlim olan kendinden daha âlim olana tabi olmalı ki hepsi tek yol üzerinde olsunlar. O da Allah'ın dosdoğru yoludur. Mukallid müçtehidin şahsına bağlanmayıp, Allah'ın hukukuna bağlanmaktadır. Bu hakikat bizim Peygamberimiz'e (s.a.v) olan inancımızda da geçerliliğini korumaktadır. Zira biz Hz. Peygamber'in (s.a.v) örnek alınabilen güzel insani yönlerinden dolayı kendisine iktida etmiyoruz. Biz Hz. Muhammed'e (s.a.v) Allah tarafından tebliğ edici olduğu için iktida ediyoruz.<sup>77</sup> Müçtehitlere bağlanmanın manası da aslında budur. Biz müçtehidini Allah'ın hukukunu bihakkın bildiği ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) tebliğde varisi olduğundan dolayı ona bağlanır ve onu hükümlerinde taklid ederiz. Şâtîbî bu konuda şöyle demektedir: Bir âlim hükmünde taklid edildiği zaman sadece onun alim olmasından dolayı kendisi taklid edilir, başka bir sebepten dolayı değil. Hakikatte o Rasulullah'tan tebliğ etmektedir. Zira Müçtehid ilmi çerçevede tebliğ ettiği için onun hükümlerini alırız.<sup>78</sup> Buradan da anlaşıldığı gibi müçtehidler sadece tebliğ edicilerdir. Bizler tebliğlerinden dolayı onlara bağlarız. Böylelikle mukallidler aslında müçtehidin şahsına değil, Allah'tan tebliğ eden Rasulullah'a tabii olmaktadır.

### 3.2. İttiba Edilen Mezhebi Terk Etmenin Vacip Olduğu Durumlar

Bûtî, bununla beraber bazı durumlarda bağlı olduğu müçtehidini taklid etmenin haram olduğundan da bahsetmektedir. Mukallidin iki durumda mezhebinden imtina etmesi ve taklid ettiği müçtehidini taklid etmekten vazgeçmesi gerektiğini belirtir:

- Kişi, herhangi bir meselede tam manasıyla bilgi sahibi olduğunda, o meselenin delillerini bildiğinde ve o meselede hüküm çıkarma (istinbat) melekesine sahip olduğunda kendisi o meselede ictihad yapar ve ictihadiyle amel eder.
- Mukallid, müçtehidin görüşüne zıt sahih bir hadis gördüğünde ve hadisin delaleti o hükme kesin ise o konuda müçtehidini taklid etmeyip hadisin hükmüne göre amel eder.<sup>79</sup>

Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi dört mezhep imamı da arkadaşlarına ve talebelerine kendi ictihadlarına muhalif, delaleti kesin olan sahih bir hadis bulduklarında hadis ile amel etmeyi söylemişlerdir.

Bûtî bu görüşte olmakla birlikte Nevevî'nin şu sözlerini bize aktarmaktadır: İmâm Şâfiî'nin "Sahihi hadis bulununca benim mezhebim odur" sözü, sahih hadis gören her kişinin bu İmâm Şâfiî'nin mezhebidir deyip o hadisin zahiriyle amel edebilir anlamına gelmiyor. Bu söz mezhepte ictihad rütbesine sahip kimseler için geçerlidir. Bununla beraber zannının, İmâm Şâfiî'nin o hadise vakıf olmadığı ya da sıhhatini bilmediğine dair çoğunlukta olması da şarttır. Bu da İmâm Şâfiî'nin ve arkadaşlarının bütün eserlerine vakıf olmakla olur ki bu da zordur. Bu şartları koymamızın nedeni ise İmâm Şâfiî'nin gördüğü ve bildiği birçok hadisin zahiriyle

<sup>77</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 114,115.

<sup>78</sup> Şâtîbî, *el-İtisâm*, 3/250.

<sup>79</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 118,119.

amel etmeyiştir.<sup>80</sup> Bu şartlar Rasulullah'ın ümmete tebliğ ettiği fıkhıta önemli bir yer arz etmektedir.

### 3.4. Müslümanların Mezheplere Göre Değil de Kendi İçtihatlarına Göre Hareket Etmeleri Problemi

Bûtî, Müslümanlara kendiniz icthad edin, herhangi fikhî bir mezhebe bağlanmayın dediğimizde; insanlardan mühendislere, doktorlara vb. diğer bütün alanlarda ihtisas erbabının fikirlerinden değil de kendi fikirlerinden hareketle dünya işlerini halletmelerini istemek anlamına geldiğini böyle bir şey olması durumunda inşaat, tarım ve bütün alanlarda insanlığı felakete sürükleyen bir kaos meydana geleceği gibi İslam aleminde dini anlamda kötü bir tablo ortaya çıkacağını belirtir.<sup>81</sup> Zira insanlar inşaat alanında, imar yapacaklarına tahrip yaparlar, kendilerince yapacakları ilaçlarla kendilerini tehlikeye atarlar ve bütün alanlarda kargaşa başlar. Bundan dolayı herkesin kendi ihtisas alanında çalışması ve en önemlisi olan dünya ve ahiretimizi etkileyen İslam hukukunda ise sadece icthad ehliyeti olanların icthad yapması zorunludur.

Bugün ferdi veya ictimai olsun Müslümanların bütün durumlarını kapsayan fıkhı, müçtehid imamlar ve talebeleri tedvin etmiş ve hazırlamışlardır. Bugün bir Müslüman dört mezhepten birinin muhtasar bir fıkıh kitabını eline aldığıında, delillerine bakmasına gerek kalmadan İslam hukukunun özetini anlar. Müçtehidler Müslümanlar için bu hizmeti yapmasaydı, İslam hukuku bugün ismi olup müsemması olmayan, adresi belli ama konusu belli olmayan ve yırtıcı hayvanların gezdiği bir mezarlık gibi olurdu.<sup>82</sup> Bûtî, bütün bu delillerle âlim görünümünde olup da sözde mezheplere karşı olan, aslında bilerek ya da bilmeyerek Kur'ân ve sünnete karşı olanlara cevap vermektedir.

Bûtî, İslam'ın herhangi bir Müslüman'ın ve Arap köylüsünün rahatça anlayabileceği basit birkaç hüküm ve bir kaç sözden öte bir şey olmadığını dile getirenlere karşı çıkmış ve İslam'ın herhangi bir mezhep imâmının ve müçtehidinin taklidine gerek göstermeyecek kolaylıkta olduğunu savunanlar reddetmiştir. Bu çerçevede mezhep kabul etmeyenlerle mücadele etmiş ve onlarla bazen hararetli tartışmalara girmiştir.<sup>83</sup>

Bûtî, daha önce de benzer ifadelerle söylediği insanların mezheplere bağlı kalma ve bunlara uyma çemberinden sıyrılarak icthadın kolları arasına atılmaya davet edildiğinde, hayatta her şeyi alt üst eden bir kargaşanın meydana geleceğini savunur ve şöyle der: "İnsanların tümü evlerini inşa ederken inşaat projelerinde mühendislere başvurmasalar, sağlıkla ilgili problemlerinde doktorlara müracaat etmeseler, üretimlerinde ihtisas sahibi kimselere müracaat etmeseler, bunların ilim ve deneyimlerinden istifade etmeseler; bu konularda kendi görüşleri ve zanları doğrultusunda hareket etmelerinin neticesinde çıkacak olan problemi ve kargaşayı düşünmek bile istemezsiniz."<sup>84</sup>

Bûtî, böylesi bir durumda, inşaat (umrân) çalışmalarında ve hayatın bütün sahasında her şeyi alt üst eden bir ortamın oluşacağını söyler ve bunu felaket olarak niteler. Böyle bir başıboşluk sonucunda insanlar evlerini yapacağını derken yıkacaklarını, kendilerini tedavi edeceğim derken canlarından olacaklarını bilmektedir. Yaptıkları iş ve üretim sonunda fakirlik ve mahrumiyetin meydana geleceği kesin bir gerçektir. Bu gerçeği küçük çocuklara

<sup>80</sup>Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû'*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2021), 1,64.

<sup>81</sup>Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 121, 122.

<sup>82</sup>Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 124, 123.

<sup>83</sup>[https://www.youtube.com/watch?v=k\\_Z4sK9K6bg](https://www.youtube.com/watch?v=k_Z4sK9K6bg) erişim tarihi: 26.12.2022.

<sup>84</sup>Bûtî, *es-Selefiyye*, 9-20.

varıncaya kadar, hatta mezhepsizlik çığırkanlığı yapanlar dâhil herkes bilmektedir. O, uzmanlık gerektiren bu dünyevî konularda topyekûn insanların ictihat meydanlarına dökülmeleri halinde meydana gelebilecek neticenin aynısının, insanların tümünün haram, helâl ve şer'î ilimlerle ilgili konularda, ictihat meydanlarına atılmaları halinde de meydana geleceğini düşünmektedir.

Bûtî, bu konuda ayrıca şöyle bir eleştiri yöneltmektedir. "Siz bütün Müslümanları müctehid imâmlardan herhangi birini taklid ederek helâl ve haramla ilgili hükümleri öğrenebileceği bu kitaplardan uzaklaştırmak suretiyle, ictihat etmek ve şer'î delilleri incelemekte yükümlü tuttuğunuz zaman, bu Müslümanlara açıkça şöyle demiş olursunuz: Allah'ın hükümleriyle ilgili herhangi bir problemle karşılaştığınızda kendi şahsi kanaatiniz yönünde hareket etmeniz yeter. Böyle olduğu takdirde İslam şer'iatının sadece ismi kalır. Aynı zamanda siz bu Müslümanları müctehitlerden ve kitaplarından uzaklaştırırsanız, diğer birtakım insanların te'lif ettiği kitaplara ve yaptığı ictihatlara yöneltirsiniz. Böyle bir durumda Müslümanlar, İmâm Şâfî, Ebû Hanife, Mâlik ve Ahmed'i taklidi bırakır, çağımızda yaşayan falan ve filanı taklid etmekten kurtulmaz. Taklid yine devam eder, sadece taklid edilen kişi değişmiş olur."<sup>85</sup>

### Sonuç

Fıkıh mezheplerinin ortaya çıkışı, Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefatı ve vahyin sona ermesinin bir sonucudur. İlk ictihadlar, mezhep kavramının ilk nüvesini oluşturmuştur. Dolayısıyla sahabe arasındaki ihtilaflar, mezhepler arasındaki farklı görüşlerin tarihi temelini teşkil etmektedir. Teknik anlamda mezhep düşüncesi, İslam şer'iatının hükümlerini doğru anlama ve çözümleme yöntemi olarak ortaya çıkmıştır. Akaid prensiplerine dair farklılıklar sebebiyle ortaya çıkan gruplaşmalar, "fırka" kavramıyla ifade edilirken, fer'i ve ameli meselelerdeki farklılıklara ise fıkıh mezhepleri denilmiştir. Bununla birlikte fıkıh mezhepleri bir tefrika unsuru olarak görülmez. Gerçekleşen ihtilafların, sahabe arasında dini uygulama konusundaki farklılıkların bir yansıması olduğu ve bu tür ihtilafların olumsuz bir şey olarak görülmemesi gerektiği açıktır. Aslında, bu ihtilaflar, dinin yaşanabilirliğini artıran bir durum olduğunu unutmamak gerekir. Nitekim Peygamber'e tabi olmakla birlikte bir mezhebe bağlılık göstermek arasında bir çelişki yoktur. Mezheplere bağlı olmak Peygamber'e tabi olmaya engel değildir. Bu nedenle bir mezhebi benimsemek, mezhep imamını peygamberle eşitlemek anlamına gelmez. Esas ve usule dayanmayan bu tür düşüncelere sahip olanlara karşı mezhebi reddetmek yerine, düşüncenin yanlışlığını izah etmek gerekir.

İslam alimleri Peygamberliğin sona ermesiyle, ictihad yoluyla yeni problemlere çözüm bulmaya başlayan müctehidlerin görüşleri çerçevesinde şekillenen mezheplerle ilgili çeşitli yaklaşımlar sergilenmiştir. Mezheplerin doğuşu, gelişimi, sistemleşmesi ve aynı zamanda mevcut olmalarının doğruluğu ve önemine dair birçok kitap ve eser kaleme alınmıştır. Bu çalışmalar, mezheplerin kökenini, gelişimini ve sistemleşmelerini analiz etmekle kalmayıp, onların mevcudiyetinin doğruluğunu ve toplumdaki rolünü de ele almaktadır. Mezheplerin önemine ve gerekliliğine vurgu yaparak, bu konuda çeşitli eserler kaleme alan ve tüm yaşamı boyunca mezheplerin savunusu üzerinde duran alimlerden biri de Bûtî'dir. Bu çerçevede, Bûtî'nin mezhepler hakkındaki düşüncelerini ve analizlerini içeren birçok çalışma bulunmaktadır. Eserlerinde mezhepleri taklid etmenin meşru olduğunu savunan Bûtî, ictihad ehliyeti olmayan kişinin dört mezhepten herhangi birisine ittiba etmesinin vacip olduğunu

<sup>85</sup> Bûtî, *el-Lâ Mezhebiyye*, 124,123.

söyler. Mezhepsizliği destekleyenlerle birçok defa tartışmalara giren ve bu minvalde faaliyetlerde bulunan Bûtî, Müslümanların fikhî açıdan herhangi bir mezhebe tabi olmalarını kabul etmeyenlere Kur'ân'dan, sünnetten ve akli yoldan deliller getirmeye çalışmaktadır.

Bûtî'ye göre ictihad ehliyeti bulunmayan bir Müslüman bir hadise ile karşılaştığında ya hiçbir şey ile amel etmeyecek ya o olayın hükmünü ispat eden delile bakacak ya da bir müçtehid taklid edecektir. İlk durumda hiçbir şey ile amel edilmemesi anlamına gelir ki bu icmaa aykırıdır. Nitekim bütün Müslümanların ictihad ehliyetine sahip olmalarını istemek dünyadaki diğer alanların devre dışı bırakılmasına, mesleklerin icra edilememesine ve dünyanın Müslümanlar için bir harabeye dönüşmesine sebep olacağından dolayı böyle bir şey talep etmek uygun değildir. İkinci durumda ictihad ehliyeti olmadığından, delile bakıp hüküm çıkarması imkânsızdır. Geriye sadece bir müçtehid taklid etmek kalmaktadır. Dolayısıyla o kişinin fikhî konularda bir müçtehid taklid etmesi vaciptir. Bûtî ictihad ehliyetine sahip olmayanın bir müçtehid taklid etmesi gerektiği konusunda görüşlerini desteklemek için Şâtibî'ye referansta bulunur. Nitekim Şâtibî, müçtehitlere nazaran şer'î delil nasıl ise, avam için de müçtehitlerin fetvası aynıdır demektedir. İstinbat ve ictihad derecesine ulaşamayan kişilerin taklid etmelerinin meşru hatta vacip olduğu delillerle ispatlayan Bûtî, taklid edilen müçtehidin sahabeden biri olmasının veya re'y ve hadis ekollerinden yahut dört mezhep imamlarından biri olması arasında hiçbir fark olmadığını söyler.

Bûtî, Müslümanlara "Kendiniz ictihad edin, herhangi fikhî bir mezhebe bağlanmayın" dediğimizde mühendislere, doktorlara ve bütün alanlarda ihtisas erbabına başvurmadan kendi fikirlerinden hareketle dünya işlerini halletmelerini istemeye benzetmektedir. Böyle bir şey olması durumunda inşaat, tarım ve bütün alanlarda insanlığı felakete sürükleyen bir kaos meydana gelir. Zira insanlar inşaat alanında, imar yapacaklarına tahrip yaparlar, kendilerince yapacakları ilaçlarla kendilerini tehlikeye atarlar ve bütün alanlarda kargaşa başlar. Bundan dolayı herkesin kendi ihtisas alanında çalışması ve en önemlisi olan dünya ve ahiretimizi etkileyen İslam hukukunda ise sadece ictihad ehliyeti olanların ictihad yapması ve ictihad ehliyeti olmayanların ise müçtehidleri taklid etmesi zorunludur.

Bûtî, modern şartların daha esnek bir ictihat sistemini gerektirdiği görüşünü destekler ve ictihat kapısının açık tutulması gerektiğini vurgular. Bununla birlikte dinde reforma, mezhepsizliğe ve cihâdın yanlış yorumlanmasına karşı ilmî bir duruş sergiler. Ayrıca Bûtî'nin eserlerinde modern zamanlarda yaşanan değişimlere ve yeni sorunlara uyum sağlamak için ictihatın esnekliği gerektiği yaklaşımı görülür. Bu yaklaşım, dinî hükümleri güncel ihtiyaçlara uygun şekilde yorumlamayı ve uygulamayı teşvik ettiği anlamına gelmektedir.

### Kaynakça

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslamiyye 1406/1986.

Apaydın, H. Yunus. "İctihad" *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları., 2000.

Aslan, Bedri. "Nasırüddin el-Elbânî'nin Taklid ve Mezhep Telakkisi", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı IV*, ed. Murat Serdar-Abdullah Arca, İslami İlimler Araştırma Vakfı, İstanbul: 2022.

Aslan, Mahsum. "Muhammed Said Ramazan el-Bûtî'nin Hayatı, Eserleri, İlmî Kişiliği ve Fikihçiliği". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2015): 350.

Aslan, Mehmet Selim. *Kavram Atlası İslam Hukuku II*, 2 cilt. Ankara: Gazi Kitabevi, 2020.

Ayengin, Tevhit. "Fıkhî Mezheplerin Bağlayıcılığına Dair". İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi. 5, (2017), 59-75.

Bedir, Mürteza. "Selefilğin Modern Fıkıh Düşüncesi Üzerindeki Etkileri", *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul: Ensar yy. 2014, 269-279.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Hâzâ vâlidî min vilâdetihi ilâ vefâtihi*. Çev. Abdulhadi Timurtaş. İstanbul: Kent Yayınları, 2007.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan, *el-Lâ Mezhebiyye ahteru bidatin tuheddidu's-Şerîata'l-İslâmiyye*. Nşr. Dâru'l-Fârâbî, 2005.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Maa'n-nâs*, 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Baskı, 2009.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *es-Selefiyye merhaletün zemeniyye lâ mezhebe İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 14. Baskı, 1998.

Bûtî, Muhammed Said Ramazan. *Şahsiyyatun İstevakafetni*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1999.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Mezhep ve Mezhepçilik". *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*. 5, (2017), 1-9.

Candan, Abdurrahman. "İmam Şâfiî'nin Erken Dönem Fakihlerine Eleştirileri". *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı Uluslararası Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Ahmet Polat-Abdülcelil Bilgin. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Christmann, Andreas. "Müslüman Âlim ve Dinî Lider: Şeyh Muhammed Said Ramazan el-Bûtî." Çev. Muammer İskenderoğlu. *Usul İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 2 (Temmuz-Aralık, 2004): 129-154.

Dehlevî, Şah Veliyyüllâh. *Hüccetullahi'l baliğa*. 2 Cilt. thk. Seyyid Sâbık. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1426/2005.

Dehlevî, Şâh Veliyyüllâh. *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "İctihad ve Mezhep Bağlayıcılığı". *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, ed. Tuncay Başoğlu. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Duman, Soner. *Usul Yazıları*. İstanbul: Beka Yayınları, 2017.

Erdem, Mehmet. "Mezhepsizlik Söyleminin Dayandırıldığı Argümanların Temel Önergeleri Üzerine". *Uluslararası Rahmet ve Çatışma Bağlamında İslam Mezhepleri Sempozyumu Bildirileri*. Karaman: 25-27 Mart 2016, s. 179-189.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usul*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2012.

Hallâf, Abdulvehhab. *İlmu usûli'l-fikh*. Kahire: Mektebetu'd-Dave, 1956.

[https://www.youtube.com/watch?v=k\\_Z4sK9K6bg](https://www.youtube.com/watch?v=k_Z4sK9K6bg) erişim tarihi: 26.12.2022.

<https://www.youtube.com/watch?v=l3PepoSIFgs> erişim tarihi: 20.12.2022.

<https://www.youtube.com/watch?v=AfLoxDQ4Do> erişim tarihi: 19.04.2023.

<https://www.youtube.com/watch?v=l3PepoSIFgs> erişim tarihi: 19.04.2023.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İlamü'l-muvakkîin an Rabbi'l-Alemin*. 7 Cilt. Daru'l-Kalem.



İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 20 Cilt. Beyrut; Dâru İbn Kesir, 2021.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânul-'Arab*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1410/1990.

İbrahim, Mustafa vd. *"el-Mu'cemu'l-vesî"*. 2 Cilt. İstanbul: Dâru'd-Da've, 1989.

Kal'acî, Muhammed Revvâs. *Fıkıh Lugatı*. Çev. Ayhan Ak. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2012.

Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *Mâkâlâtul-Kevserî*. Çev. Ebubekir Sifil. İstanbul: Rihle Kitap, 2014.

Kıyık, Mustafa Harun. "Hz. Peygamber'in Teşrî Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri", *Trabzon İlahiyat Dergisi*, Yıl: 2019, 6/2, (154-194).

Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Köse, Saffet. *Fikhî Mezhepler*, İstanbul: Yazıgen Yayıncılık, 2016.

Kurtubî. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ۲۰۲۰.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû'*. 20 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2021.

Okur, Kâşif Hamdi. "Çağdaş Dönemde Çok Mezhepli Yaklaşım Bir Zaruret Midir?. *Modern Çağda Fıkıhın Anlam Ve İşlevi-II Fıkhi Bilgi Üretiminde Çok Mezhepli Yaklaşım*. ed. Osman Güman-Ahmet Numan Ünver. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.

Sağlam, Hadi. *Sosyal Hukuk Alanındaki Problemlerin Çözümünde İctihad ve Taklid*. Ankara: Gülнар Yayınları, 2022.

Salâh M.S., Abu al-Haj. "Kevseri'nin Sünni Fıkıh Mezheplerini Savunma Çabaları". *Uluslararası Düzceli M. Zahid Kevseri Sempozyumu Bildirileri*. Düzcce: 24-25 Kasım 2007, 483-508.

Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm*. Riyad: Dar'u İbn Affân, 1997.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Kavlu'l-müfîd fi edilleti'l-ictihâdi ve't-taklîd*. Beyrut: Dar'u-Kalem ts.

Şimşek, Murat. *İslam Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Şimşek, Murat. Fıkıh Üretiminde Mezhebin Rolü: "Çağdaş Dönemde Tek Mezhepli Yaklaşım Mümkün Müdür?". *Modern Çağda Fıkıhın Anlam ve İşlevi-II Fıkhi Bilgi Üretiminde Çok Mezhepli Yaklaşım*. ed. Osman Güman-Ahmet Numan Ünver. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.

Telkenaroğlu, M. Rahmi. *İctihatta İsabet ve Hata Meselesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Timurtaş, Abdulhadi. "Bûtî'nin Edebi Kişiliği, Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu". Şırnak: 9 Mayıs 2010.

Yargı, Mehmet Ali. "Muhammed Zâhid el-Kevserî (1863-1952) Hayatı, Eserleri ve Fıkhî Görüşleri". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı]*. 6, (2005), 313-330.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Medhal li dirâseti'ş-şer'iyeti'l-islâmiyye*, nşr. Müessesetü'r-Risale, 2015.



e-ISSN: 2619-9114

June / Haziran 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 1

## **BİR KUR'ÂN KAVRAMI OLARAK "TEBERRUCU'L-CÂHİLİYE"** **"Teberrucu'l-Jahiliyya" as a Concept of the Qur'an**

**İdris Sami SÜMER**

Dr. Öğr. Gör., Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
(Kur'ân'ı-Kerîm Okuma ve Kıraat)  
sami-sumer75@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-9409-564X>

### **Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi  
**Received / Geliş Tarihi:** 07.05.2023  
**Accepted / Kabul Tarihi:** 21.06.2023  
**Published / Yayın Tarihi:** 30.06.2023  
**Pages / Sayfa:** 58-76

### **Plagiarism / İntihal:**

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

**Öz:** Câhiliye kavramı Kur'ân'da dört yerde kullanılmıştır. Mushaf tertip sırasına göre Âl-i İmrân suresinde “zannu'l-câhiliye”, Mâide Suresinde “hukmu'l-câhiliye”, Ahzâb suresinde “teberrucu'l-câhiliye” ve Fetih suresinde “hamiyyetu'l-câhiliye” kavramları, câhiliyenin temel davranış biçimlerini ifade etmeleri yönleri ile çok kapsamlı anlamları ifade etmektedir. Sebeb'i-nüzûl rivayetlerine göre Âl-i İmrân suresinde zikredilen “zannu'l-câhiliye” kavramı, münafık karakterli cahillerin Allah hakkındaki su-i zanlarını anlatırken kullanılmıştır. Mâide suresinde zikredilen “hukmu'l-câhiliye” ifadesi ise Medîne toplumundaki Yahudilerin, peygamberin hükmü yerine câhiliye dönemi hükümlerini tercih etmelerini eleştiri bağlamında ifade edilmiştir. Fetih suresinde zikredilen “hamiyyetu'l-câhiliye” kavramı ise Hudeybiye anlaşması döneminde câhiliye inat ve kibriden dolayı Müslümanları umre için bile olsa Mekke'ye sokmama gayreti gösteren müşriklerin asabî hallerini tasvir etmektedir. Makalemizde inceleme konusu yapacağımız “teberrucu'l-câhiliye” kavramı, özelde Hz. Peygamber'in eşlerinin genelde ise tüm müslümanların birtakım davranışlardan vazgeçmeleri ve bir kısım ilkeleri ise benimsemeleri amacıyla kullanılmıştır. “Teberrucu'l-câhiliye” kavramı, genel olarak “tesettür” ve kadın-erkek ilişkileri bağlamında yorumlanmış olmakla birlikte daha geniş bir anlam dünyasına sahiptir. Kavramın yer aldığı Ahzâb suresi, Hendek savaşı esnasında ve sonrasında müslüman toplumun karşılaştığı siyasî, askerî, sosyal, iktisâdi ve dinî birçok soruna çözüm getiren ayetler ile mündemiçtir. Teberrucu'l-câhiliye kavramı da bu mezkûr sorunların çözümü bağlamında birçok hikmet ve eğitim boyutu taşıyan zengin bir anlam dünyasına sahiptir. Bu sebeple makalemizde, geniş kapsamlı bu ifadenin ilk dönem müslüman toplumunda verdiği mesajlar ve günümüze dönük hikmetleri incelenerek faydaya mebni olması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Tefsîr, Ahzâb, Câhiliye, Teberruc, Teberrucu'l-Câhiliye.

**Abstract:** The concept of ignorance is used in four parts of the Qur'an. According to the order of the Mushaf, "mentality of igrorance" in the surah Âl-i Imran, "hukmu'l-jahiliyya" in the surah al-Mâ'ida "teberrucu'l-jahiliyya" in the surah Al-Ahzab and "hamiyyetu'l" in the surah Al Fath, is the concepts that express ignorance large comprehensive meanings in terms of the basic behavior patterns of the ignorant. In accordance with the narrations of reason, the concept of "zannu'l-jahiliyya" mentioned in surah Al-i Imran was used when describing hypocritical ignorant people's misconceptions about Allah. The definition "hukmu'l-jahiliyyah" being invoked in surah -al-Mâ'ida, was expressed in the context of criticism that the Jews in the Medina society preferred the provisions of the ignorance age instead of the prophet's judgment. On the other hand, the concept of "hamiyyatu'l-jahiliyyah" mentioned in the surah al-Fath describes the nervous state of the polytheists who tried not to let Muslims into Mecca even for Umrah due to the stubbornness and arrogance of the ignorant during the Hodaybiyya agreement. The concept of "teberrucu'l-jahiliyya", which we will examine in this article, is specifically related to behaviours prophet's wives and generally all Muslims for the purpose of giving up some behaviors and adopting some principles. "Teberrucu'l-jahiliyye" have being interpreted in the context of "hijab" and male-female relations in general. Together with the. faced by the Muslim community during and after the Battle of the Trench. The concept of Teberrucu'l-jahiliyya also has a rich in meaning that carries many wisdom and educational dimensions in the context of the solution of these mentioned problems. Therefore, in this article, it is aimed to be beneficial by examining the messages that extent expression gave in the first Muslim society and its wisdoms today.

**Keywords:** Qur'an, Tafsir, Ahzâb, Jahiliyyah, Tabarroj, Tabarroj of Jahiliyyah.

## Giriş

Kur'ân'ı-Kerîm'in ana hedefi, bireyi ve toplumu doğru inanca, müstakim hayata ve iki cihanda mutluluğa ulaştırmaktır. Kur'ân bu hedefi iki temel esasla inşa eder. Bunlardan birincisi selîm bilgi ikincisi ise sâlim davranıştır. Doğru bilgiyle inşa edilen güzel davranışlar, arzu edilen insanı inşa etmenin olmazsa olmaz umdeleridir. Bunun aksi olan yanlış bilgi ve kötü davranışlar ise hem dünyada hem de ahirette insanları kötü sonuçlarla karşı karşıya bırakır. Kur'ân, insanın yanlış davranışlarını küfür, şirk, nifak, zulüm, gaflet, fısk ve dalâlet gibi birçok kavram ile ifade etmiştir. Bu kavramlardan birisi de cehâlettir. Kur'ân'da farklı bağlamlarda kullanılan cehâlet kelimesi ve müştakları, temel olarak bilgisizliği ve ilkel davranışları ifade eden yönüyle öne çıkmaktadır. Ayrıca bu kelime İslam'ın bidayetinde ona büyük düşmanlık besleyen Amr b. Hişâm'ın, Ebu Cehil (cehâletin babası) olarak isimlendirilmesi ile müslüman zihninde daha derin bir anlam kazanmıştır. Çünkü İslam'ın en büyük düşmanlarından birinin İslam tarihine geçen kötü şöhreti cehâlet kelimesi ile birlikte olmuş ve bu durum kelimeye daha ürkütücü bir anlam yüklemiştir. Fakat Kur'ân'ı-Kerîm'de cehâlet kelimesi her zaman olumsuz ve kötü anlamda kullanılmamıştır. Kur'an bazen bu kelimeyi olumsuz anlamda olmamak üzere salt bilgisizlik veya bir konudan habersizlik manasında da kullanmıştır. Birçok yerde fiil kalıbında geçen kelime, dört yerde ise yapma master formunda "câhiliye" şeklinde geçmiştir. Biz bu çalışmamızda bu dört terkipten birisi olan "teberrucu'l-câhiliye" kavramını inceleme konusu yapacağız.

Araştırmalarımız neticesinde câhiliye kavramının çeşitli araştırmacılar tarafından farklı yönleri ile çalışıldığını tespit ettik.<sup>1</sup> Fakat bizim bu makalede inceleme konusu yapacağımız "teberrucu'l-câhiliye" kavramının müstakim bir çalışma ile incelenmediğini gördük ve kavram hakkında müstakim bir çalışmanın faydalı olacağını düşündük. Çalışmamızda öncelikle câhiliye kavramının etimolojik ve semantik yönünü inceleyeceğiz. Daha sonra "teberrucu'l-câhiliye" ifadesinin geçtiği Ahzâb suresinin indiği ortamı ve bu ifadenin sebab-i nüzul bağlamında işaret ettiği anlamı açıklamaya çalışacağız. Son olarak ise çalışmamızın konusunu teşkil eden "teberrucu'l-câhiliye" kavramına tefsir geleneğimizde verilen manaları genel hatları ile ortaya koymaya çalışacağız.

### 1. Kavramsal Çerçeve

#### 1.2. Câhiliye Kelimesinin Anlam Alanı

Câhiliye kelimesi ج-ه-ج fiilinden gelmekte olup lügatte, "ilmin/bilginin eksikliği"<sup>2</sup> anlamına gelmektedir. Kelimenin "fetret" anlamı da olup bir diğer master formu olan الجبيلة "el-ceyhiletu" kelimesi "ateşin tutuşturulduğu odun" anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Lisânu'l-

<sup>1</sup> Burhanettin Tatar, "Câhiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar", *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 13/1 (12 Ağustos 2016), 29; Levent Çavuş, "Kavramsal ve Tarihsel Açından 'Câhiliye'", *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 13/1 (12 Ağustos 2016), 44; Ramazan Yıldırım, "Çağdaş İslami Hareketlerde Câhiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadi Bağlamı", *Milel ve Nihal, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 13/1 (12 Ağustos 2016), 111; İshak Doğan, "Kur'an'da 'Câhiliyeti'l-Ülâ' İfadesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 257-281; Nebiye Şeyma Güner, *Seyyid Kutub'ta Câhiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Ramazan Altıntaş, "Seyyid Kutub'un Câhiliye Anlayışı", (31 Aralık 2009); Duran Ali Yıldırım, "Câhiliyeden İslam'a Kur'ân'ın Gerçekleştirdiği Karakter Değişimi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 423-460.

<sup>2</sup> İsmail b. Ibâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1994), 284.

<sup>3</sup> Ibâd, *el-Muhît fi'l-Luğa*, 284.

Arab'da; الجَهَالَة "cehâlet" isminin "bilgisizce iş yapmak" anlamına geldiği söylenmiştir.<sup>4</sup> Râgıb, "cehlin" üç anlama geldiğini, bunlardan birincisinin; "nefsin (gerekli) bilgiden yoksun" olması, ikincisinin; "gerçeğe aykırı düşünce" ve üçüncüsünün "yapılması gereken şeyin zıddını yapmak" manaları olduğunu söylemiştir.<sup>5</sup> İsmi fâil kalıbı olan الجَاهِل "Câhil" kelimesinin ise genel anlamda "zem" (kınama) için bazen de kınama veya yerme anlamı kastedilmeksizin kullanıldığını belirtmiştir.<sup>6</sup> Kınama anlamı kastedilmeksizin kullanımı Kur'ân'ı-Kerîm'de de geçmekte olup iffetinden dolayı ihtiyacını insanlara açmayan kimselerin infak edecek kimseler tarafından bilinmemesi/tanınmaması durumunu ifade etme meyanında Bakara suresinde kullanılmıştır. **لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ** **لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْقَافًا وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ** *"Sadakalar, kendilerini Allah'ın yoluna adanmış fakirler içindir. Onlar yeryüzünde dolaşmaya (rızkılarını kazanmaya) güç yetiremezler. İffetlerinden dolayı bilmeyenler, onları zengin zanneder. Oysa onları yüzlerinden tanursunuz. Hayasızlık edip kimseden bir şey talep etmezler. Yaptığınız her hayrı Allah kesinlikle bilir."*<sup>7</sup>

### 1.3. Teberruc Kelimesinin Anlam Alanı

Teberruc kelimesinin kökü برج "b-r-c" fiili olup sülâsî mezîd baktan mastar olarak "görünmek, yükselmek" anlamına gelmektedir. Aslı olan برج "b-r-c" fiili, "yükselerek görünen her şey" anlamına gelir denmiştir. Bu sebeple "burç" kelimesinin çoğulu olan "el-Burûc" kelimesi, yüksekliği, açıklığı ve görünür olması yönüyle yıldızlar ve gezegenler için kullanılmıştır.<sup>8</sup> Aynı kökten gelen البرج "el-Berecu" kelimesi; göz bebeğinin simsiyah, beyazlığının bembeyaz ve gözün geniş/büyük olması anlamına gelir denmiştir.<sup>9</sup> Burç "بُرْج" ve çoğulu "el-Burûc"; kasır, saray ve şato gibi yüksek ve gösterişli bina anlamına gelmektedir.<sup>10</sup> Teberruc kelimesi ise; kadının zinet ve güzelliğini erkeklere açması/göstermesi, ön ve arka tarafı birleştirilmemiş (dikilmemiş) incilerle süslü çok pahalı elbise giymesi ve bitkilerin çiçeklerini açması anlamlarına gelmektedir.<sup>11</sup> Görüldüğü gibi burç ve aynı kökten gelen teberruc kelimesi, yıldızlar/gezegenler, yüksek şatafatlı evler<sup>12</sup> ve gösterişli elbiseler manasında yüksekliği ve görünür olmayı ifade etmektedir. Batı dillerinden Almancaya, Arapçadan geçtiği düşünülen "berg" kelimesi de "Erhebung" "yükselme" anlamıyla "dağ" anlamına gelmektedir.<sup>13</sup> İnceleme konusu yapacağımız "teberrucu'l-câhiliye" terkihi, kelime anlamlarının işaret ettiği gibi "câhiliye yükselişi/görünüşi veya tezahürü" olarak düşünülebilir.

## 2. Genel Olarak Câhiliye

İslam'ın temel umdesi olan Kelime-i Tevhîd cümlesi "hayır/ret" anlamındaki "لا" ile başlar. Bu, bir değerler bütünü olan İslam'ın kabul edilmesinden önce onun vazettiği ilkelerin dışında olan değerleri reddetmek anlamına gelmektedir.<sup>14</sup> Hz. Âdem'den son peygamber Hz.

<sup>4</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), "chl", 11/129.

<sup>5</sup> Râgıb Isfehânî, *el-Mufredât fi ğarîbi'l Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2001), "chl", 209.

<sup>6</sup> Isfehânî, "chl", 209.

<sup>7</sup> el-Bakara, 2/273.

<sup>8</sup> El-Hicr, 15/16.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, "brc", 2/211.

<sup>10</sup> Isfehânî, "brc", 115.

<sup>11</sup> İbn Manzûr, "brc", 2/212.

<sup>12</sup> en-Nisâ, 4/78.

<sup>13</sup> Duden. de. "Berg", (Erişim. 21.04.2023). [https://www.duden.de/rechtschreibung/Berg\\_Groszherzogtum](https://www.duden.de/rechtschreibung/Berg_Groszherzogtum).

<sup>14</sup> Burada reddetmekten kastımız, İslam'ın ruhuna uygun olmayan her davranıştır. İslam'ın prensiplerine uygun olan davranışlar câhiliye döneminde olsa bile İslam onları reddetmemiş ve olduğu gibi kabul etmiştir. Zira

Muhammed'e (s.a.v.) kadar gönderilen tüm peygamberler, Allah'ın insanlık için razı olduğu<sup>15</sup> tek dini tebliğ etmişlerdir.

İnsanlık tarihi bir yönüyle sapmalar tarihi de olduğu için Allah kullarına peşi sıra peygamberler göndermiştir.<sup>16</sup> Ne var ki peygamberlerin tebliğ ettiği din, sonraki nesiller tarafından ya kısmen ya da bütünü ile tahrif edilmiş<sup>17</sup> ve insanlık câhiliye dönemlerine girmiştir. Son peygamberin gönderildiği dönem ortamı da Kur'ân'ı-Kerîm'de câhiliye kelimesine izafe edilen bazı özel terkipler ile tanımlanmıştır.<sup>18</sup> Peygamberin görevi de Allah'tan aldığı bilgilerle câhiliye iklimine son verip insanları aydın ve medenî bir topluma dönüştürmektir. Peygamberin bu "aydınlatıcı kimliğine/görevine" açık şekilde işaret edilmiştir. "وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا" "Ey peygamber! Seni Allah'a davet eden bir aydınlatıcı ışık olarak gönderdik."<sup>19</sup> Bilgisizlik ve ilkesizliğin karanlık dehlizlerinde<sup>20</sup> yuvarlanan insanlık, yerlerin ve göklerin nuru olan Allah'tan<sup>21</sup> gelen aydınlık kaynağı kitabın,<sup>22</sup> peygamberin şahsında ışıldayan nuruyla aydınlanır ve cehâletin karanlığından hakikatin aydınlığına çıkar.<sup>23</sup> Kur'ân bazı ayetlerde cehâleti ölüme, hakikati yaşama ve aydınlığa benzetir ve cahilliğin ne büyük bir yanılısma, karanlık ve kötülük olduğunu çarpıcı bir misalle anlatır. *أَوْ مَن كَانَ مِنَّا فَأَحْبَبْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلَهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ* "Ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine, insanlar arasında yolunu bulacak olduğu bir nur verdiğimiz kimsenin hali, hiç karanlıklarda kalmış ve karanlıktan çıkamamış bir kimsenin hali gibi olur mu? İşte kafirlere, yapmakta oldukları kötülükler böyle süslü gösterilmiştir."<sup>24</sup>

Câhiliye kelimesinin aslı olan "c-h-l" fiili, Kur'ân'ı-Kerîm'de müştakları ile birlikte toplam yirmi dört yerde zikredilmiştir.<sup>25</sup> Günümüzde daha çok okuma yazma bilmemek, bilgisizlik, habersizlik<sup>26</sup> veya herhangi bir beşerî bilim dalında ihtisas sahibi olmamak gibi anlamları ile kullanılan cehâlet kelimesi, Kur'ân terminolojisinde yine bilgisizlik anlamı ekseninde dönmekle beraber çok daha kapsamlı anlamlara karşılık gelmektedir.

Kur'ân literatüründe ve İslam kültüründe kavram olarak câhiliye; bilgisizlik, sefihlik, ahmaklık, bedevilik, öfke, intikam, şiddet, kural tanımamazlık, kibir, şirk, asabiyet, fahr, körü körüne davranış gibi kavramlarla tanımlanmıştır.<sup>27</sup> Bazı cahiliye dönemi şairlerinin şiirlerinde de "kötülük yapana misliyle veya daha ziyadesiyle kötülük yapmak" olarak kullanılmıştır.

İslam'ın amacı ne varsa yıkmak değil kötü olanı reddetmektir. Zaten hangi dönem olursa olsun iyi olan her şey İslam'dır. Bk. Hacı Mehmet Altuntaş, *Câhiliye Çağından Hz. Peygamber'in Vefatına Kadar Kan Davası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1.

<sup>15</sup> Âl-i İmrân, 3/85.

<sup>16</sup> el-Mü'minûn, 23/44.

<sup>17</sup> el-Fâtır, 35/32.

<sup>18</sup> Kur'ân'ı-Kerîm'de bu durum için kullanılan terkipler şunlardır. "Zannu'l-Câhiliye", Âl-i İmrân, 3/154; "Hukmu'l-Câhiliye", el-Mâide, 5/50; "Hamıyyetu'l-Câhiliye", el-Fetih, 48/26.

<sup>19</sup> el-Ahzâb, 46.

<sup>20</sup> en-Nûr, 24/40.

<sup>21</sup> en-Nûr, 24/35.

<sup>22</sup> en-Nisâ, 4/174;

<sup>23</sup> el-Bakara, 2/257.

<sup>24</sup> el-En'âm, 6/122.

<sup>25</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996). "chl", 225,226.

<sup>26</sup> Kubbealtı Lügati, "Cehâlet", (Erişim 29.04.2023).

<sup>27</sup> Geniş bilgi için Bk. Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 17-19.

Mesela Muallaka şairlerinden Amr b. Kulsûm et-Taglibî'nin (ö.600) ünlü Muallaka'sında geçen şu beyit, cahiliyenin şiddet kültürüne ve aşırı intikamcılığına bir örnektir.

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

“Uyarıyorum, hiç kimse bize karşı cahillik (sefihlik) yapmasın.

Aksi halde biz de cahillik yapanların cehlinden (sehihliğinden) daha üstününü yaparız”<sup>28</sup>

En genel anlamıyla İslam öncesi Arapların sosyal, siyasal ve kültürel yaşamlarının tanımını ifade eden câhiliye kavramı, salt bilgisizlikten ziyade bilgisizlikten kaynaklanan davranış biçimlerini tanımlaması yönüyle oldukça köklü ve kapsamlı bir anlam dünyasına sahiptir. Bu sebeple câhiliye kelimesinin zıddı olarak ilim kavramının yanı sıra “hilm” kavramı da kullanılmıştır. Bu anlamından yola çıkan Goldziher gibi bazı müsteşrikler, câhiliye kavramının “barbarlık” anlamına geldiğini söylemişlerdir.<sup>29</sup> Buna göre; “metanet, güç, fizikî bütünlük ve sağlık, teennî, sükûnet, bağışlama, yumuşak huyluluk, ahlâk ve karakter sağlamlığı, fazla duygusal olmama, ihtiyat ve ılımlılık” gibi anlamlara gelen “hilm” kavramı “medenî insanı” tanımlarken bunların zıddı davranışları sergileyen kimseler ise “barbar insan” olarak cahil kelimesi ile, toplumları “ehlu-l câhiliye” (câhiliye ehli) ve dönemleri de “asru'l-câhiliye” kavramıyla tanımlanmıştır.<sup>30</sup>

Kur'ân'ı-Kerîm'deki “zannu'l-câhiliye”, “hukmu'l-câhiliye”, “teberrucu'l-câhiliye” ve “hamiyyetu'l-câhiliye” tanımlamaları, câhiliyenin bir “dönem veya zamana” ait olduğunu göstermekten ziyade “davranış ve tavır” tanımlaması olduğuna işaret etmektedir. Yani câhiliye olgusu sadece İslam öncesi Arapları tanımlayan bir durum olmayıp hemen her dönem ortaya çıkabilecek bir yaşam biçimi olarak gözükmektedir. Bu sebeple Kur'ân'da geçen “cahiliyyetu'l-ulâ”<sup>31</sup> ifadesinin karşılık bulduğu dönem ile ilgili geniş tartışmalar yapılmıştır.<sup>32</sup>

Kanaatimizce câhiliye döneminin sadece İslam öncesi Arapların dönemi ile sınırlandırılması bu kavramın ilk anlamının karşılığı olan genel bilgi ve kültür perspektifinden değerlendirmelere dayanmaktadır.<sup>33</sup> Yani o dönemin Araplarının gerek okur yazarlık oranının düşük olması iddiası<sup>34</sup> gerekse çağdaşları olan toplumlara göre dönemin bilgi düzeyinin ve kültürün altında görülmeleri, “câhiliye dönemi etiketinin” üzerlerine yapışmasına neden olmuştur. Fakat yukarıda izah ettiğimiz gibi Kur'ân, câhiliye olgusuna sadece bu pencereden bakmamaktadır. Zira o dönemin Arapları, her ne kadar komşuları olan Bizans ve Sasani toplumları gibi medenî! bir toplum inşa edemeseler de onların da birçok beşerî bilim alanlarında kendilerine göre ileride olduğu alanlar vardır. Mesela nesep bilgisine olan hakimiyetleri, şifahî edebiyatta gelişmeleri, coğrafya ve savaş bilgilerinde kendi dönemlerine göre ileri düzeyde olmaları onların gelişmiş olduğu beşerî ihtisas dalları olarak değerlendirilmektedir.<sup>35</sup> Ayrıca Mekke gibi asırlardır ticaret ve dini hayatın merkezi olan bir

<sup>28</sup> Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-muallakât'i-sab'* (Dâr'u-İhyâi't-Turâs'i-Arabiyyî, 2002), 226.

<sup>29</sup> Fayda, “Câhiliye”, 17-19.

<sup>30</sup> Fayda, “Câhiliye”, 17-19.

<sup>31</sup> el-Ahzâb, 33/33.

<sup>32</sup> Geniş bilgi için Bk. Doğan, “Câhiliyeti'l-Ûlâ”, 1.

<sup>33</sup> Çavuş, “Kavramsal ve Tarihsel Açından 'Câhiliye'”, 44-69.

<sup>34</sup> M. Hanefi Palabıyık, *Hiz. Peygamber'in Devlet Kurma Faaliyeti* (İstanbul: Siyer Yay, 2015), 27.

<sup>35</sup> Ahmet Önkal, “Araplarda Ensab İlmi ve İslam Tarihi Açısından Önemi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1990), 120.



şehrin çevresinde<sup>36</sup> bulunmaları ve çeşitli ülkelerle uluslararası ticaret yapmaları<sup>37</sup> dönemlerindeki bilgi ve kültürden bütünüyle kopuk olmadıklarına işaret eder.

Fakat bu durum onların İslam öncesi câhiliye hayatı yaşadıkları gerçeğini değiştirmez. Zira İslam'a göre câhiliye, birey veya toplumun edebiyat, hesap, fen, coğrafya, iktisat vb. alanlarda bilgisiz olması anlamına gelmemektedir. Zira toplumların yaşadığı çağlarda bu tür bilgiler genel olarak doğal seyrinde gelişir ve kısmen toplumdan topluma değişkenlik gösterebilir. Mesela içinde yaşadığımız yüzyılda insanlık, iletişim, ulaşım ve teknolojik alanlarda belki de eşi benzeri görülmemiş ilerlemeler sağlamış olabilir. Fakat bu teknolojik ilerlemeler insanlığı, merhamet, şefkat, adalet, yardımlaşma ve fedakârlık gibi câhiliyenin zıddı olan esas medenî ilkelerde ileri taşımış mıdır konusu oldukça tartışma götürür. Eğer medenilikten kasıt bir çağın insanların beşerî bilim dallarında ilerlemesi ise bu çağ tarihin en medenî dönemi olarak görülebilir. Yok eğer medenî ve barbar değerlendirmesi insanî değerlerin gelişmişliğine göre addedilecekse çağımızın medenî kimliğinin önceki dönemlerden ileride olduğunu iddia etmek fiziki gelişmişliğini ileri sürmek kadar kolay değildir. Zira bütün teknolojik gelişmelerinin yanı sıra câhiliye dönemlerinin en bariz işaretleri olan terör, cinayet, saldırganlık, işgal, sömürü ve savaşlar da bu çağın baskın karakteri olarak ortada durmaktadır. Nitekim İstiklal marşı şairimiz Mehmet Âkif Ersoy, câhiliyenin bu vahşi yüzünü, İslam öncesi cahiliyenin genel atmosferini izah eden şu veciz beytiyle tanımlamıştır.

*Sırtlanları geçmişti beşer yırtıcılıkta;*

*Dişsiz mi bir insan, onu kardeşi yerdil!<sup>38</sup>*

Câhiliye kavramına Kur'ân'ın yüklemiş olduğu anlam da toplumun fen ve sosyal bilimlerdeki gelişmişliğini kastetmemektedir. Kur'ân'da türevleri ile birlikte yirmi dört yerde geçen câhiliye kelimesi genel manada bireysel ve toplumsal davranışların erdemsizliğine dönük eleştiriler olarak gözükmektedir.<sup>39</sup> Kavram Kur'ân'da zikredildiği yerlerde; Allah'tan başkasına kulluk,<sup>40</sup> gerçeğe karşı sert duruş ve inat,<sup>41</sup> mevcut yanı sıra kararlılık, gelişme ve ilerlemeye kapalı olma,<sup>42</sup> cinsel sapkınlık,<sup>43</sup> hakikatini bilmediği bir konuda ısrarcı olmak,<sup>44</sup> kötülüğe meyl,<sup>45</sup> şiddetli kıskançlık ve kumpas kurma,<sup>46</sup> insanlara sataşma,<sup>47</sup> sorumluluk almama ve aşırı bencillik,<sup>48</sup> evrensel ve gerçek hükmü/doğruyu kabul etmeme<sup>49</sup> ve fanatizm

<sup>36</sup> el-En'âm, 6/92.

<sup>37</sup> Kureyş, 106/1-2.

<sup>38</sup> Mehmet Akif Ersoy, "Safahat - Bir Gece", *Dijital Safahat* (Erişim 29 Nisan 2023).

<sup>39</sup> Hz. Peygamberin risaletten önce bir kısım insanlarla tesis etmiş olduğu özellikle ezilenleri korumaya dönük "Hilfü'l-Fudul" (Erdemliler Cemiyeti) de câhiliye ortamının neye tekabül ettiğine işaret eden bir oluşumdur denilebilir. "Hilfü'l-Fudul" için Bk. Muhammed Hamidullah, "Hilfü'l-Fudul", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/31-32.

<sup>40</sup> ez-Zümer, 39/64.

<sup>41</sup> el-En'âm, 6/111; 199; Hud, 11/24, 34; el-Ahkâf, 46/23.

<sup>42</sup> el-A'râf, 7/138;

<sup>43</sup> en-Neml, 27/55.

<sup>44</sup> Hûd, 11/46.

<sup>45</sup> Yûsuf, 12/33.

<sup>46</sup> Yûsuf, 12/89.

<sup>47</sup> el-Furkân, 25/63; Kasas, 28/55.

<sup>48</sup> Âl-i İmrân, 3/154.

<sup>49</sup> el-Mâide, 5/50.

kaynaklı savruklu, asabiyet ve saldırganlık<sup>50</sup> gibi anlamlarda kullanılmıştır. Görüldüğü gibi bu davranışların bilimsel gelişmişlik veya geri kalmışlık ile ilgisi olmayıp tamamen birey ve toplum davranışlarının medenî kalitesi ile alakalıdır. İslam'ın câhiliye ile neyi tanımladığı, neleri reddettiği ve câhiliye hayatından kurtulmak için hangi şeyleri talep ettiği öğretileri, Habeşistan'a hicret eden ilk müslümanların Habeşistan kralı Necaşi'nin huzurunda söyledikleri şu sözlerle tarihî bir rivayet olarak aktarılmıştır. Rivayetlere göre Necaşi'nin huzurunda hicret eden müslümanlar adına konuşan Cafer b. Ebi Tâlib, kendilerinin İslam'a girmeden önce أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ "câhiliye ehli" olduklarını, putlara taptıklarını, ölmüş hayvan eti yediklerini, hemen her kötülüğü işlediklerini, akrabalık/komşuluk hukukuna riayet etmediklerini ve kuvvetli olanın zayıf olanı ezdiğini söyleyerek<sup>51</sup> câhiliyenin genel bir tarifini yapmıştır. Buna göre câhiliye bir dönemin sorunu olmayıp her dönemin sorunudur. Cehâlette ilim ve fende geri kalmışlık değil, ahlak, erdem ve güzel davranışlarda geri kalmışlık anlamına gelmektedir.

İnceleme konusu yapmış olduğumuz "teberrucu'l-câhiliye" kavramı da bu anlamda kapsamlı bir câhiliye davranışına tekabül etmektedir.

### 3. "Teberrucu'l-Câhiliye" (Câhiliye Teberrucu)

Çalışmamızın kavram bölümünde işaret ettiğimiz gibi teberruc; görünme, yükselme gibi anlamlara gelirken, câhiliye; bilgisizlikten kaynaklı erdemsiz davranışlara tekabül etmektedir. Buna göre terkinin anlamı, "cahilce davranışın ortaya çıkması, görünmesi" anlamına gelmektedir denilebilir. Bu iki kelimenin izafetiyle (tamlaması) ile oluşan "teberrucu'l-câhiliye" kavramı Kur'ân'ı-Kerîm'de sadece bir yerde geçmektedir. وَقُرْآنَ فِي بُيُوتِكُمْ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتَيْنَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا "Evlerinizde vakarlı olun. Önceki câhiliye dönemi kadınları gibi teberructa bulunmayın. Namazı ikam edin, zekâtı verin, Allah ve Resûlüne itaat edin. Ey ev halkı! Allah, sizden ancak günahları gidermek ve sizi tertemiz kılmak istiyor."<sup>52</sup>

"Teberrucu'l-Câhiliye" kavramının anlam dünyasını bir bütünlük içinde anlayabilmek için kavramın geçtiği Ahzâb suresini ve indiği ortamı göz önüne almak gerekir. Bu sebeple Ahzâb suresi ve indiği dönemin sosyo-politik ve ekonomik ortamı hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

Medeni surelerden<sup>53</sup> birisi olan Ahzâb suresi, itikadî, siyasî, hukukî, sosyal ve ahlakî birçok konuya düzenlemeler getiren kapsamlı bir muhtevaya sahiptir. Mevdûdi'ye (v. 1979) göre, Uhud savaşından Hendek savaşı sonrasına kadar biriken siyasî, sosyal ve ekonomik sorunlara dönemselsel olarak çözümler getiren Ahzâb suresi ayetleri, sonradan bir bütünlük içinde bir araya getirilmiştir.<sup>54</sup> Derveze "surenin, nüzul ortamı ve bölümlerinin bir araya

<sup>50</sup> el-Fetih, 48/26.

<sup>51</sup> Abdülmelik b. Eyyub İbn Hişam, *es-Sîratu'n-nebeviyyet'u li-İbn Hişam*, thk. Mustafa Saka ve diğerleri (Mısır: Şeriket'u Mektebet'u ve Matbaat'u Mustafa el- Bâbî el Halebî ve Evlâduhû, 1955), 1/336.

<sup>52</sup> el-Ahzâb, 33/33.

<sup>53</sup> Ebu'l-Hasen Süleyman b. Mukâtil, *Tefsîr'u Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâr'u-İhyai't-Turâs, 1423), 3/467; Muhammed b. Cerir Taberî b. Yezîd el-Bağdâdî, *Câmiu'l-beyân an te'vili' âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Dâr'u Hicrî li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't- Tevzîi ve'l-İlan, 2001), 19/5.

<sup>54</sup> Ebû'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri (İstanbul: İnsan Yay., 1991), 371-385.

getirilmesi hususunda yapılan araştırmalara göre ayetlerin değişik zaman dilimlerinde ve uzun aralıklarla indirildiği ve sonra ayetlerin aralarının birleştirildiğini” söylemiştir.<sup>55</sup>

Müfessirlerin ifade ettiği gibi dönemsel şartların icabında kısım kısım nazil olan Ahzâb suresi, müslüman toplumun adeta varlık yokluk mücadelesi verdiği bir dönemin çeşitli sorunlarını düzenleyen bir muhtevaya sahiptir. Seyyid Kutub (v. 1966), “Müslüman toplumun hayatından kesitlerin yer aldığı bu surenin işaret ettiği dönemin özel bir öneme sahip olduğunu, toplum ve devlet yaşamında müslüman kişilik belirtilerinin görülür konuma geldiğini ve bu sürecin ancak Mekke fethi sonrası tamamlandığını” söylemiştir.<sup>56</sup>

İnceleme konusu yapmış olduğumuz “teberrucu'l-câhiliye” kavramı da Hendek Savaşı ve Beni Kureyza Gazvesi sonrası Medine toplumunun lideri olan Allah resulünün karşılaşmış olduğu ekonomik, siyasî ve ailevî birtakım sıkıntıların çözümü kapsamında indirilen dokuz ve otuz beşinci ayet grubu içinde<sup>57</sup> yer almaktadır.

Hicretin beşinci yılının Şevvâl ayında, Hicaz bölgesinin büyük kabileleri; Kureyş, Gatafân, Fezâre, Esedoğulları ve Süleymoğulları birlik oluşturarak Medine'yi kuşatma altına almışlardır. Ayrıca Hicretin hemen akabinde Medine Vesikası<sup>58</sup> çerçevesinde kendileri ile ortak vatan anlaşması yapılan güçlü Yahudi kabileleri de ahitlerinden dönmüş ve Medine'yi işgale gelen düşman kuvvetlerle iş birliği yapmışlardır. İlaveten İslam toplumu içindeki münafıkların içerden ihanetleri, Hz. Peygamber'i ve müslümanları çok zor durumda bırakmıştır.<sup>59</sup>

Tüm bu olumsuz şartların yanında Hz. Peygamber ve müslümanların karşı karşıya olduğu ekonomik sıkıntılar da bir takım olumsuz hadiselerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle ekonomik sıkıntılardan en fazla etkilenen Hz. Peygamber'in hane halkı ve eşleri ondan birtakım ekonomik taleplerde bulunmuşlardır. Bu talepler ve neden olduğu olumsuz durumlar, Hendek Savaşı ve Beni Kureyza sorununun çözülmesinden sonra vahiy rehberliğinde çözülmüştür.

Hendek savaşı ve Beni Kureyza probleminin çözülmesi sonrası Ahzâb Suresinin 28. ayetinden 35. ayetine kadar olan bölümü inmiştir.<sup>60</sup> Bu ayet grubunda yirmi sekizinci ayette Hz. Peygamber'in eşlerine ekonomik olarak karşı karşıya kaldıkları sıkıntılara devlet başkanı ve nebinin eşi olmaları yönüyle dirençli olmaları ihtarı yapılmıştır. Otuzuncu ayette câhiliye adetleri kaynaklı erdemsiz hareketlerde (fahşâ) bulunmamaları yönünde sert bir uyarı yapılmıştır. Otuz ikinci ayette nebi eşleri olarak konumlarının hassasiyetine dikkat çekilerek hal ve tavırlarına dikkat etmeleri emredilmiştir. Otuz üçüncü ayette ise ev hayatlarında da vakarlı olmaları, “teberrucu'l-câhiliye” göstergesi olan davranışlardan kaçınmaları, namazı ikame etmeleri, zekâtı vermeleri, Allah'a ve elçisine itaat etmeleri istenmiştir.

Bu ayet grubunda iki defa nebinin eşlerinin konumlarına dikkat çekilmesi, kötülük ve iyiliklerine kat kat karşılık verileceği tehdit ve müjdesi, son peygamberin ve Medine İslam toplumunun devlet başkanının ailesini koruma altına almak ve her taraftan düşmanların

<sup>55</sup> İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-hadîs* (Kahire: , Dâr'u İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyyi, 1983), 7/345.

<sup>56</sup> Seyyid Kutub, *Fi-Zılâli'l-Kur'ân*, çev. Yakub ve diğerleri Çiçek (İstanbul: Emir, 1994), 9/260.

<sup>57</sup> Mevdûdî, *Tefhîm*, 384.

<sup>58</sup> Mustafa Özkan, “Medîne Vesikası”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019). 212-215.

<sup>59</sup> Muhammed Hamidullah, “Hendek Gazvesi”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/194-195.

<sup>60</sup> Mevdûdî, *Tefhîm*, 384.

saldırdığı bir ortamda muhkem bir aile yapısı oluşturmak amacı gütmektedir. Çünkü nebinin ailesine dönük kötü niyetli girişimler sadece bir aileye zarar vermeyecektir. Aksine nebinin ve ailesinin nezdinde İslam davetine ve müslüman topluma da olumsuz yönde ciddi etkileri olacaktır. Bu sebeple peygamber eşlerine yapılan uyarılar oldukça sert tonda olmuştur. Onların aileyi korumaları ve düşmanlık besleyenlere davranışları ile koz vermemeleri oldukça önemlidir. Bu ilkeler her aile için geçerli olmakla beraber temsil makamında olan kimselerin aile üyeleri için daha da nazik bir durum içermektedir.

Zikredilen bu ayetlerde merkezî tema, nebinin ev ortamındaki ekonomik durumu, eşlerinin bu durumdan şiddetli etkilenmeleri ve bu hâlin sebep olduğu sıkıntılardır. Çünkü, dünya hayatının süsünü istemek, peygambere karşı “fahşâ” (kötülük ve isyan) yapmak eleştirilirken Allah ve resulünün emirlerine tabi olmanın güzel rızıkla ödüllendirileceği müjdesi verilmiştir. Yine nebinin ve devlet başkanının evini temsil etmeleri yönüyle aile ortamında da vakarlı olmaları emredilmiştir.

Toplam sekiz ayetten oluşan bu ayet grubundan, sonraki dönemlerde müslüman toplumun sosyal hayatını etkileyen birçok ilke çıkarılmıştır. Fakat bu ilkeler genel olarak müslüman kadınların sosyal hayatta “cinsiyetlerinden” kaynaklanan bir sınırlamaya tabi tutulmaları çerçevesinde ele alınmış gözükmektedir. Bunda ayetlerde geçen ifadelerin yorum tercihleri etkili olmuştur denilebilir. Mesela otuzuncu ayette geçen “sizden kim açık bir çirkinlikte (fahşâ) bulunursa, onun azabı iki kat olarak arttırılır” ifadesindeki “fahşâ” kelimesi, bazı tefsir kaynaklarında maalesef “zina” olarak yorumlanmıştır.<sup>61</sup> Halbuki ayetin bağlamında açık şekilde görünen sorun Hz. Peygamber’in eşlerinin hâşâ herhangi bir zina ihtimali değildir. Nitekim Hz. Aişe hariç kaynaklarda peygamberin eşlerinin bu tür bir ithamla itham edilmeleri de söz konusu değildir. Ümmü'l-Mü'minîn Hz. Aişe'ye atılan iftira ise bizzat vahiyle reddedilmiştir.<sup>62</sup> Bu ayetteki “fahşâ” kelimesi, ayet grubundaki bağlamın ifade ettiği üzere Hz. Peygamber'in eşlerinin çektikleri ekonomik sıkıntılar kaynaklı sorunlardır. Nitekim birçok müfessir de buna işaret etmiş ve “fahşâ” ifadesini “şiddetli geçimsizlik, peygambere eziyet ve isyan” gibi anlamlarda yorumlamışlardır.<sup>63</sup> Fakat konuyu bu noktadan daha ziyade “cinsellik” üzerinden yorumlamak ayet grubundaki diğer kavramlara da sirayet etmiştir. İncelemekte olduğumuz “teberrucu'l-câhiliye kavramı da bu yorum tercihinden etkilenmiştir.

Son dönem müfessirlerinden İbn Âşûr (v. 1973), meseleyi oldukça vâzıh bir şekilde açıklamış ve bu ayette geçen “fahşâ” ifadesinin “isyan ve başkaldırı” anlamına geldiğini

<sup>61</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 19/90; 4 Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed Mâverdî, *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nuket'u ve'l-Uyûn)*, thk. Es-Seyyid ibn-i Abdulkaksûd Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 4/397; Ebu Bekr Abdulkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed el-Curcânî, *Dercu'd-Dureri fi Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver*, thk. Velîd b. Ahmed b. Sâlih ve İyâd Abdullatif el-Gîsî (Britanya: Mecelletu'l-Hikmeti, 1408), 3/1408; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtûbî, *el-Câmi'u li-Ahikâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 14/174; Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâr'u İhyâi't- Turâsi'l- Arabî, 1999), 25/166.

<sup>62</sup> en-Nûr, 24/11,13.

<sup>63</sup> Cemâluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1422), 3/461; Ebû Muhammed Abdullhak b. Gâlib b. Abdurrahman İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdusselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 4/381; Ebû Muhammed el- Hüseyin b. Mes'ûd Beğavî, *Meâlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdi (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 4/347; Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kurân*, thk. Yasir b. İbrahim Ganîm b. Abbâs Ganîm (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 4/278; Mahmud b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakâik-i gavâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 3/535.

söylemiştir. İbn Âşûr, Kur'an'da geçen 'fahşâ' kelimesinin ma'rife (el takılı) kullanıldığı zaman zina anlamına geldiğini nekre kullanıldığında ise zina harici bilinen günahlar manasında olduğunu söylemiştir.<sup>64</sup> Hz. Peygamber'in eşlerine uyarı yapılan Ahzâb otuzuncu ayette de kelime nekre kullanılmış olup zina ihtimalini kastetmemektedir. Çünkü müminlerin anneleri konumunda olan peygamber eşleri asla böyle bir dedikodu ile karşı karşıya kalmamışlar ve kimse onları bu hususta itham edememiştir. Dolayısıyla ayette zikredilen "fahşâ" ifadesi, bağlamın da işaret ettiği üzere ekonomik sıkıntılar kaynaklı birtakım davranışlardır.

Hendek savaşında ahitlerine uymadıkları için savaş sonrası hakem kararı ile yurtlarından sürülen ve mallarına el konulan Benî Kureyza kabilesinden yüklü miktarda kalan ganimet malları, Hz. Peygamber tarafından Enfâl suresi kırk birinci ayetin emrettiği şekilde yakınlarla, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara dağıtılmıştır. Ekonomik yönden zor şartlar altında yaşayan Hz. Peygamber'in eşleri, dağıtılan bu ganimetler ile refah elde eden müslüman toplumun bireyleri gibi mevcut refahı pay almak istemişlerdir.<sup>65</sup> Fakat imkansızlıktan ziyade bilinçli olarak züht hayatını tercih eden Hz. Peygamber, müslüman ailelere sunduğu geniş imkanları kendi ailesine vermediği için hanımları tarafından ara ara tarizlere uğratılmıştır. Onların bu tariz ve eziyetleri bu ayette 'fahşâ' kelimesi ile ifade edilmiştir. Ayetlerin bağlam anlamı da konunun cinsel günahlar ile ilişkisinin olmadığını göstermektedir.

Bu ayet grubunda cinsellik merkezli yorumlanan bir diğer ayette otuz ikinci ayettir. "يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا" *Ey peygamber kadınları! Takvalı olmak kaydıyla, siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Bu nedenle sözü eğip bükerek söylemeyin, zira kalbinde maraz olan bundan yanlış şeyler umar. Siz vakarlı şekilde konuşun.*<sup>66</sup> Birçok Türkçe mealde bu ayette geçen بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ ifadesi, sözü yumuşatmak, edalı ve ince konuşmak gibi anlamlarla çevrilmiştir. Ayrıca ayetin metninde yer almadığı halde "yabancı erkekler", "namahrem erkekler" gibi ilaveler de yapılmıştır.<sup>67</sup> Bu ilaveler kanaatimizce kasıtlı olmasa da bir itham içermektedir. Zira şu şekilde konuşmayın denildiğinde ifadenin direkt kadın-erkek muhaveresine çevrilmesi bir ön düşüncenin metne dayatılmasıdır. Bu yorumlar, aynen otuzuncu ayetteki "fahşâ" kelimesi gibi bu ifadenin de cinsellik merkezli bir okumaya tabi tutulduğunu göstermektedir. Klasik tefsir kaynaklarında da genel olarak bu anlam tercih edilmiştir. (خ-ض-ع) fiilinden gelen الْخُضُوع kelimesi, Lisânu'l-Arab'da "tevazu, düşkünlük ve alçalma" olarak verilmiştir.<sup>68</sup> Bu anlama göre ayetteki ifade, "sözün düşüğünü konuşmayın" veya "konuşurken düzgün konuşun" gibi anlamlara gelmektedir. Ayette geçen فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ "kalbinde hastalık olan kimse" ifadesi ilk dönem tefsir kaynaklarında "nifak" olarak yorumlanmıştır.<sup>69</sup> Taberî, bu ayetteki "maraz" kelimesini "zafiyet" olarak yorumlamış, kelimenin itikadi şeyler kastedildiğinde nifak, bunun dışında "kötülüğü (fuhşu) arzulamak" anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>70</sup> "Kalbinde hastalık olan" ifadesinin müzekker tekil sîgada gelmesi, bir erkeği ya da tüm erkekleri kastetmediği aksine muhatap olunan kadın erkek

<sup>64</sup> Muhammed Tahir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyet'u li'n-Neşr, 1984), 21/319.

<sup>65</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 7/372.

<sup>66</sup> el-Ahzâb, 33/32.

<sup>67</sup> el-Ahzâb, 33/32. Bk. <https://www.kuranmealı.com/AyetKarsilastirma.php?sure=33&ayet=32>. (Erişim 24.04.2023).

<sup>68</sup> İbn Manzûr, "hza", 8/73.

<sup>69</sup> Ebu Bekir Abdurrezâk b. Hümâm es-Sanânî, *Tefsîr'u- Abdurrezâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419), 37.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 258.

herkese şamil olduğunu göstermektedir. Zira Arap dilinde genele ifade müzekker gâib sığasında kullanılır. Dolayısıyla burada geçen “kalbinde hastalık vardır” ifadesi kötü niyetli her erkek ve kadına işaret etmektedir. Buna göre bu ayette peygamber eşlerine konuşmalarında dikkatli olmaları ve konuşmalarının hem kendilerine hem de nebiye zarar vermeyecek içerik ve tarzda olması gerektiğine dair emirler verilmiştir. Zira İslam'a ve peygambere karşı tetikte bekleyen hastalıklı tipler, nebi eşlerinin konuşmalarını provoke edip bunu her alanda kullanabilirler. Kanaatimizce bu ayette de konu cinsellikten daha ziyade peygamber ailesinin özel sorunlarını veya tercihlerini provoke etmek isteyenlere karşı tedbir olduğu yönündedir. Zira müminlerin annelerinin yabancı erkeklerle konuşurken cinselliği ima eden davranışlar göstermeyecekleri her akli başında insanın teslim edeceği bir gerçekliktir. Buna göre bu ayette zikredilen *فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ* “sözün düşüğünü konuşmayın” ifadesi, peygamberin ve Medine toplum liderinin eşi olarak, O'nun davasına, misyonuna ve görevine zarar getirecek konuşmalar yapmayın anlamına gelmektedir denilebilir.

Bu ayet grubundaki otuz üçüncü ayette geçen *وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ* “evlerinizde oturun veya vakarlı olun” ifadesi, “teberrucu'l-câhiliye” ifadesinden hemen önceki ifadelerdir. Evlerinizde oturun ifadesine verilen anlam “teberrucu'l-câhiliye” terkinin anlamını etkilemiştir. Peki *وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ* ifadesi tam olarak ne anlama gelmektedir? İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman bu ifadeyi, “ziynet yerleriniz gözükecek şekilde baş örtüsünü almadan evden çıkmayın” olarak yorumlamıştır.<sup>71</sup> Taberî, *وَقَرْنَ* kelimesinin kıraatinde ihtilaf edildiğini, Medine kâriyelerinin çoğunluğunun ve bazı Kûfe kâriyelerinin bu kelimeyi ق (kâf'ın) fethası ile okuduğunu ve bu okuyuşun “evlerinizde oturun” anlamına geldiğini söylemiştir. Kûfe ve Basra kıraat ekolünün çoğunluğunun ise ق (kâf'ın) esresi ile okuduğunu ve bu okuyuşa göre, “evlerinizde de vakarlı ve sakin olun” anlamına geldiğini ve bu kıraatin de kendisine göre daha doğru olduğunu söylemiştir.<sup>72</sup> Zeccâc (ö. 311/923) da tıpkı Taberî gibi ق (kâf'ın) kesresi ile okumanın daha evla olduğunu ve burada kastedilen anlamın “vakar” olduğunu ifade etmiştir.<sup>73</sup> Begavî (ö. 516/1122) de aynı görüştedir.<sup>74</sup>

İbn Âşûr, bu kelimenin okunuşu ile ilgili kıraat ihtilaflarını aktardıktan sonra evlerinizde oturun anlamının vakarlı olun anlamına geldiğini belirtmiş ve bu ifadenin evlere hapis anlamında olmadığını ifade etmek üzere peygamber eşlerinin ihtiyaç duyduklarında dışarıya çıktıklarını, hac ve gazveler için de evlerinden ayrıldıklarını söylemiştir.<sup>75</sup> Bazı yorumcuların bu ifadeyi evlerinizde oturun şeklinde anlamasından kaynaklanan “kadının yeri evidir” görüşü ise kanaatimizce haksız bir tutumdur. Zira ayette kastedilen kadınların evlere hapsedilmesi ve bütünüyle sosyal hayattan ve iş yaşamından izole edilmesi değildir.<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Mukâtil, *Tefsîr'u Mukâtil*, 3/488.

<sup>72</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 3/259.

<sup>73</sup> Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Me'âni'l-Kurân ve irâbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelbi (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 4/225.

<sup>74</sup> Beğavî, *Meâlîmu't-Tenzîl*, 6/349.

<sup>75</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 22/11.

<sup>76</sup> “Evlerinizde oturun yorumu” tercih edilirse bu oturmanın boyutunun nasıl olacağı keyfileşebilir. Subjektif dini yorumlar ve yerel kültürel algılar kadınların evlerde oturma şartlarını ağırlaştırabilir. Tarih boyunca ailenin geçimi hususunda çoğu zaman tarlada, bağda, bahçede ve günümüzde fabrikalarda, devlet dairelerinde çalışan milyonlarca müslüman kadın vardır. Bu insanlara evlerinizde oturun, sadece zaruri şartlarda dışarı çıkın demek toplumsal ve ekonomik olarak birçok sorunu da ortaya çıkaracaktır. Nitekim bu sorunun farkında olan bazı aydın ve ilim adamları, ilgili ayetin evveleminde Hz. Peygamberin eşlerine dönük bir emir olduğunu ama mümin kadınların da onları örnek almalarının uygun olduğunu belirterek çözümsel bir yorum tercih etmişlerdir. Fakat yukarıda zikrettiğimiz gibi *وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ* ifadesi sadece evlerinizde oturun anlamına gelmemektedir. Ayet “vegırne” kıraati ile evlerinizde vakarlı olun anlamına da gelmektedir. Ayrıca bu ifade

Ayette gerek ev hayatında gerekse sosyal hayatta konuşma ve davranışlarda maruf olan ve kişiliğe yakışır vakarın korunması emredilmiştir. Bu emirlerin özellikle Hz. Peygamber'in eşleri üzerinden verilmesi ise onların bu konularda diğer mümin kadınlardan daha dikkatli olmalarını istemiştir. Çünkü onların, eşleri Hz. Peygamber sebebi ile bilinen bilinmeyen düşmanları vardır ve düşmanlar sadece liderle savaştıkları için Onlar savaşlarında kendilerine kazanç getirebilecek her şeyi kullanırlar. Peygamber ailesi de lider ailesi olduğu için daha yoğun bir koruma altına alınmış ve dikkatli olmaları istenmiştir. Bu normal bir durumdur. Zira günümüzde de devlet başkanlarının ve yüksek bürokratların çevresinde dolaşan birçok kötü niyetli ve çıkarıcı insan vardır. Onlar çıkarlarına ulaşmak için liderlerin ve yöneticilerin eşlerine, çocuklarına ve yakın çevrelerine ulaşarak özel bilgiler alabilirler, bu bilgileri istihbârî faaliyetlerde kullanabilirler. Liderlerin eşlerine, çocuklarına veya yakınlarına kumpas kurup haksız çıkar elde edebilirler. Dolayısı ile yöneticilerin eşleri, çocukları, akrabaları ve özel dostları hal, tavır ve konuşmalarına herkesten daha fazla dikkat etmek zorundadırlar. İncelemekte olduğumuz "teberrucu'l-câhiliye" ifadesi de bu manada kullanılmış gözükmektedir. Şimdi bu kavrama verilen genel anlamları tespit edebildiğimiz kadarı ile ortaya koymaya çalışalım.

### 3.1. "Teberrucu'l-Câhiliye" İfadesine Verilen Anlamlar

İki kavramın izafeti ile oluşturulan "teberrucu'l-câhiliye" ifadesi, olgusal olarak bir dönemin davranış tarzını tanımlaması itibarıyla çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Fakat bu tavır sadece bir dönemin câhiliye olgusunu ifade eden tarihsel bir konu değildir. Câhiliye davranışları her dönemde ortaya çıkabilecek davranışlardır. "Teberrucu'l-Câhiliye" olgusu da kadın-erkek, yaşlı-genç, zengin-fakir, yöneten-yönetilen her kesimde görülebilir. Kapsamlı bir anlam sahası olan bu kavram, Kur'an yorumcuları tarafından belli başlı şu anlamlarda yorumlanmıştır.

#### 3.1.1. Vücut Güzelliğini Teşhir Etmek

"Teberrucu'l-câhiliye" ifadesi, وَلَا تَبْرَجْنَ "siz kadınlar teberruc etmeyin" müennes sigasında geldiği için doğal olarak ilk planda peygamber eşlerine dönük bir nehyden bahsedilmektedir. Birçok yorumcu bu ifadenin açılıp saçılmayın, bedensel güzelliklerinizi ifşa etmeyin anlamına geldiğini söylemiştir. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil, bu ifadenin "başından örtüyü atmak" anlamına geldiğini<sup>77</sup> Abdurrezzâk ise "kadınların erkekler arasında yürümesi" anlamında olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>78</sup> Zemahşerî (v. 538/ 1144) teberrucu, önceki toplumlardaki gibi kadının inci vb. şeylerle süslenip çıkması,<sup>79</sup> İbn Atıyye (v. 541/1147) zıynetli elbiseler ile yürümek,<sup>80</sup> İbn Âşûr ise kadının hem bedenî hem de aksesuar gibi takılarını namahremlere göstermesi olarak yorumlamışlardır. Buhari'de (ö. 256/870) geçen bir rivayete

---

hapsolmayı kastetmez. Nitekim son dönem müfessirlerinden Derveze, Hz. Peygamber döneminde kadınların sosyal hayattaki birçok faaliyetini zikrettikten sonra bu ayetin özellikle Hz. Peygamber'in aile ve eşlerine dönük olduğunu ifade eder. Bk. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 7/377- 378. Fakat, sebebin hususiliği hükmün umumiliğine mani değildir ilkesi gereğince bu emir tüm müslüman kadınlara da şamil edilmiştir. Sosyal hayatta, iş hayatında ve özel hayatta vakarlı olmak her insanın ve müslümanın şahsi hakkı ve ödevi olduğu için hükmün umumi veya hususi algılanmasının herhangi bir farkı yoktur. Ayet bu anlamıyla kimseyi olağan dışı şekilde evlere kapatmayı değil, herkese onurlu ve şahsiyetli şekilde yaşamayı tavsiye etmektedir. Fakat özellikle temsil makamında olan kişi ve kurumların daha dikkatli olması da emredilmiştir.

<sup>77</sup> Mukâtil, *Tefsîr'u Mukâtil*, 3/488.

<sup>78</sup> es-Sanânî, *Tefsîr'u- Abdurrezzâk*, 3/37.

<sup>79</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/537.

<sup>80</sup> el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 4/383.

göre, câhiliye döneminde kadınların yabancı erkeklerin yanında örtünmeyip bedensel güzelliklerini gösterdikleri ve bu ayetle bunun müslüman kadınlara haram kılındığı ifade edilmiştir.<sup>81</sup>

Yorumcuların da ifade ettiği gibi câhiliye teberrucunun karşıladığı anlamlardan birisi de açılıp saçılmak ve "kişiliği ile var olmak yerine" "dişiliği ile görünmek" anlamına gelmektedir. İslam bu hususta kadınlara eğitim, çalışma, üretme ve benliğini koruma ile var olmalarını işaret etmiştir.<sup>82</sup> Aksi durum kişinin gerçek kimliğini ve şahsiyetini temsil etmez. Ayrıca kişilik ve şahsiyet kalıcı olup özünde yüce değerlere sahiptir. Fakat geçici olan bedenî zinetlerle var olmak, başkalarının onun bedeni üzerinden verdiği değere razı olmak anlamına gelmektedir. Nitekim günümüzde de çalışması, eğitimi ve üretimi ile kendi kişiliğini inşa edenler sürekli var olurken genç ve güzel dönemlerinde dişiliğini ortaya koyanlar bunların kaybolması ile değersizleştirilmekte ve görmezden gelinmektedir. Buna göre Kur'ân kadın olsun erkek olsun kişilik sahibi olunmasını ve bedenlerinin cazibesi ile sömürülmemesini tavsiye etmiştir.

### 3.1.2. Kişinin Maddî Gücünü ve Nüfuzunu Göstermesi

Klasik tefsir kaynaklarında "teberrucu'l-câhiliye" ifadesi çıplaklık olarak anlaşıldığı gibi bir takım "sosyal olumsuz davranışlar" olarak da değerlendirilmiştir. Taberî, bu ayette geçen "teberruc" ifadesinin "التبختر والتكسر" "yürüyüşünde kibirli ve üstten bakan" anlamında kullanıldığını söylemiştir.<sup>83</sup> Bu yorum, özellikle gelenek içinde ifadeye sonradan fazlasıyla yüklenen "salt çıplaklık" anlamından daha geniş bir anlam taşımaktadır. Çünkü ifade Hz. Peygamberin eşlerinin temsilinde geçmekte olup cinsel kimliği afişe ederek yürümek manasına uzak düşmektedir. Buna göre teberruc etmeyin emri, sosyal hayatta peygamber ve lider eşine yakışır davranışlarda bulunun anlamına gelmektedir. Zira çıplaklık ve Elmalının ifadesiyle "kırtarak"<sup>84</sup> yürüme gibi hafif davranışlar yönetici sınıfının aile ve çevresinde pek görünür şey değildir. Hele hele bu kişiler bir peygamberin eşleri ise bu ihtimal hiç yoktur denilebilir. Fakat kibir, kendini beğenme ve fahr gibi hususlar daha çok lider çevrelerinde ve güçlü servet sahibi kesimlerde ortaya çıkar. Kibir ve fahr ise câhiliye hayatının en güçlü güdülerindenidir. Onların bu kibirlerini bariz şekilde ortaya koydukları araçların başında da bindikleri binekler, oturdukları meskenler, kullandıkları eşyalar ve süslü/pahalı elbiseler/aksesuarlar gelmektedir. Nitekim Kasas suresinde kısıp edilen meşhur zengin Kârûn'un tüm zinetlerini takınarak kavmin karşısına çıkması bu yönüyle de eleştiri konusu yapılmıştır.<sup>85</sup>

Bu ayette zikredilen teberrucun, câhiliye kelimesi ile tamlama yapılması da teberruc ifadesinin sadece çıplaklık veya kadınsı özellikleri sergilemek anlamına gelmediğini göstermektedir. Ayette bu da yasaklanmasına rağmen asıl hedef, özel konumundan kaynaklanan üstenci tavrı engellemek gibi durmaktadır. Çünkü bu duygu insanların çoğunun

<sup>81</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi u's-ş-şâhih*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâr'u Tavki'n-Necât, 1422/2001). "Kitâbu't-Tefsîr", 276.

<sup>82</sup> Ayette "teberrucu'l-câhiliye" ifadesinden hemen sonra peygamber eşlerine ibadetlere yönelmeleri ve Allah'ın ayetlerini öğrenmeleri emredilmiştir. Bu emir hem onlara hem de diğer mümin kadınlara, izzet ve yüceliği erdemli davranışlarda ve yaşam biçimlerinde aramaları gerektiğine dönük bir hatırlatmadır. Üstünlük ve yüceliği, süslü püslü elbiseler içinde kibirle yürümek, müstehcen davranışlar ile dikkat çekmek veya maddî imkanlar ile toplum içinde görünür olmak gibi câhiliye davranışlarında aramak reddedilmiştir.

<sup>83</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, 259.

<sup>84</sup> Muhammed Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim, ts.), 6/309.

<sup>85</sup> el-Kasas, 28/79.



kapıldığı bir haslettir. Üstelik câhiliye ortamı birçok olgusu ile yaşanırken ve Müslümanlar bu süreci İslam'ın ilkeleri ile terbiye etme aşamasında iken câhiliyenin belirtileri her an nüksetmeye hazır haldedir. Diğer yandan "teberrucu'l-câhiliye" ifadesini sadece tesettür bağlamında değerlendirmek kanaatimizce ayetin anlam zenginliğini düşürmeye sebep olmaktadır. Zira kastedilen örtünme sağlandığında örtünen kişinin sorumluluğu tamamlanmış gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Halbuki ayetin kastettiği anlam sadece örtünme değildir. Örtünme ile beraber süslü ve gösterişli elbise giymemek, yürüyüş, duruş ve tavırlarında mutedil olmak anlamları da ayetin muhtevasında mevcuttur. Zira kibirli ve övüngeş şekilde yürümek sadece açık saçık giyinen bazı kadınlarda ortaya çıkan bir durum olamaz. Tevazu, hilm, vakar ve diğer İslamî terbiye ilkelerini benimsememiş bazı mütesettir kadınlarda da bu câhiliye davranışları görülebilir. Yani açık saçık giyinen bir kadın, kadınlık görüntüsü, lüks aksesuarları ve iç dünyasındaki kibir gibi şeylerle teberruc yaparken örtülü bir kadın da çıplaklık hariç diğer şeylerle teberruca yönelebilir.

Müfessir Endelûsî, bu ayetin yorumunda bu hususlara dikkat çekerek ayetlerin sebebi nüzulü olarak şu rivayetleri aktarmıştır. Ahzâb ordusu Medine'yi muhasaradan çekilip Rasûlüllah Benî Kureyza ve Benî Nadir oğullarının yurtlarını fethedince onları oradan çıkarmıştır. Bu fetihten sonra eşleri, Yahudilerden kalan kıymetli eşyaların kendilerine verileceğini düşünmüşler ve peygambere gelerek; Ey Allah'ın elçisi, İran hükümdarı Kisra ve Bizans kadınları, ipekli ve lüks elbiseler giyiyorlar, etraflarında hizmetçi kızlar onlara hizmet ediyorlar, biz ise yoksulluk ve sıkıntı içinde yaşıyoruz demişler ve çektikleri sıkıntıları arz etmişlerdir. Ardından da Peygamber'in kendilerine, hükümdarların ve eşrafın eşlerine sunduğu imkanlar gibi imkanlar sunmasını istemişlerdir. Bunun üzerine bu ayetler inmiştir.<sup>86</sup>

Bu sebebi nüzul rivayetlerinin ve tevatür derecesinde rivayetlerin gösterdiği gibi Hz. Peygamber, krallar gibi lükse yönelmemiş ve eşlerini de bu hayat tarzına yönlendirmiştir. Dolayısı ile "teberrucu'l-câhiliye" ifadesi sadece cinsellik ve örtünme nokta-i nazarından değerlendirilebilecek bir ifade değildir. Aksine bunları da kastetmekle beraber asıl mesaj, Kisra, Bizans ve sair hükümdarların yaşamış olduğu hayatı tercih etmemektir. Çünkü câhiliyenin en bariz göstergesi, kibir ve fahrdır.

### 3.1.3. Saldırganlık ve Hoyratlık Anlamı

Câhiliye kelimesinin kök anlamında mevcut olan anlamlardan birisi de cehâletten kaynaklı hoyratlık, ilkesizlik ve saldırganlık davranışlarıdır. Bu sebeple bazı yorumcular, "teberrucu'l-câhiliye" ifadesinin; fenalık yapmak, gadr etmek ve kibirlenerek sağa sola sallanarak yürüme anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>87</sup> Yine bu manada gösteriş ve dikkat çekme amaçlı "sağa sola yalpalayarak yürüme" anlamına geldiği de ifade edilmiştir.<sup>88</sup> Bu anlamlar, Kur'an'ı-Kerîm'de farklı surelerde geçen toplum içinde yürüme ve diğer sosyal davranış adabı ile ilgili ayetlerle de uyuşmaktadır. Mesela bu yürüyüş tarzı şu ayette yasaklanmıştır. **وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا** "Yeryüzünde böbürlenerek dolaşma! Ne yeri yarabilir ne de dağlarla boy ölçüşebilirsiniz."<sup>89</sup> Ayrıca Lokman suresinde Hz. Lokman'ın (a.s) oğluna yapmış

<sup>86</sup> el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 8/471.

<sup>87</sup> İbnu S'aid, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, ed. ihsân Abbâs (Beyrut: Dâr'u Sadr, 1968), 8/198.

<sup>88</sup> Ebu Bişr el-Yemân b. Ebi'l-Yemân el-Bendenîcî, *es-Segafiyyet'u fi'l-Lugati*, thk. Halîl İbrâhim el-Atıyye (Bağdat: İhyâu't-Turâsî'l-Arabiyyi, 1976), 258.

<sup>89</sup> el-İsrâ, 17/37.

olduğu nasihatlerde de orta ve dengeli yürüyüş tavsiye edilmiştir<sup>90</sup> ki teberrucu'l-câhiliye davranışının tam aksini ifade etmektedir.

Bu ayetlerde zikredilen dengeli yürüyüş ve davranma, medenî ilkelerin standartlarını belirlemektedir. Medenî insanlar, sahip oldukları güç, servet ve güzellik gibi şeyleri, diğer insanlara gösteriş yapmak için cahilce ortaya sürmezler ve bunları gösteriş konusu yapmazlar. Fakat ilmî ve medenî müktesabâtı, kazandığı servet ve elde ettiği güçten az olan insanlarda sahip oldukları her şeyi göstererek diğer insanlara karşı üstünlük kurma cehâleti vardır. Bu tür cahil kimseler bilgi, kültür, eğitim, terbiye, asalet ve zarafet gibi insanî erdemlerden uzak oldukları için hem yürüyüşlerinde hem de sosyal hayatın diğer alanlarında tam bir teberrucu'l-câhiliye (câhiliye görüntüsü) davranışları sergilerler.

Kur'ân bu davranışları yasaklamış ve inananlara gösteriş yapmadan ve zillet haline düşmeden dengeli davranmaları emrini vermiştir.<sup>91</sup> Fakat Kur'ân'ın yürüyüş üzerinden verdiği bu terbiye sadece bununla ilgili değildir. Burada kastedilen hayatın her alanında medenî davranmak ilkesidir. Günümüz itibari ile söylersek düğün, dernek gibi eğlence ortamlarında silah kullanmak, konvoylarla yolları işgal etmek, aşırı şekilde güç gösterisi yapmak Kur'ân'ı-Kerîm'in yasaklamış olduğu teberrucu'l-câhiliye davranışları arasındadır demek mümkündür. Çünkü hepsinde kendini, servetini, gücünü gösterme, ortaya koyma, ifşa etme ve temayüz etme çabaları vardır.

“Teberrucu'l-câhiliye” ifadesi de sahip olduğu bu geniş anlamı ile oldukça kapsamlı bir ifade olup sosyal hayattaki birçok sorunu ifade etmektedir. Kur'ân terbiyesi alan her müslüman, bu ifadenin işaret ettiği cahillikten vazgeçmeli, peygamberi ve eşlerini model almalıdır. Zaten O'nun en güzel örnek olduğunu bildiren ayette bu ayetlerin bulunduğu Ahzâb suresinde geçmektedir. *“İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır.”*<sup>92</sup>

### Sonuç

Câhiliye kavramı ve cehâlet olgusu sadece bir döneme veya bir nesle izafe edilemez. Kur'ân câhiliyenin temel kodlarını çeşitli şekillerde ortaya sermiş ve indiği dönemden son güne kadar cehâlete karşı uyarılmış ve tüm insanları medenî olmaya davet etmiştir.

Kur'ân'ı-Kerîm'e göre câhiliye; bilgisizlik, şuarsuzluk, hoyratlık, gösteriş ve saldırganlık gibi temel ahlakî zafiyetleri ifade etmektedir. Fakat Kur'ân'da bilgisizlik olarak addedilen cehâlet, günümüzde çoğu zaman yanlış veya sınırlı anlaşıldığı gibi sadece beşerî ilim sahalarında geri kalmak anlamında kullanılmamıştır. Her ne kadar bu kelime bilgisizlik anlamına gelse de Kur'ân literatüründe somut fennî bilgilerin bilinmemesi anlamına gelmez. Kur'ân genel olarak cehâlet bilgisizliğini, birey ve toplumun sahip olması gereken erdemli davranışlardan gafil olması anlamında kullanır. Bu bağlamda Allah'tan başkasına kulluk yaparak öz değerini aşağılamak, varlığın bilgisinden ve amacından habersiz olmak, güzel ahlak ilkeleri yerine nefesine göre bir hayat sürmek, kural ve ilkeleri önemsememek, insanî duyguları uç noktalarda yaşamak, intikamcı, kinci, narsist ve egoist olmak gibi kötü hasletler Kur'ân'da cehâlet olarak belirtilmiştir. İslam, “aşiret onurunun en şiddetli şekilde korunmasına dayanan asabiyet düşüncesine, geçit vermez bir rekabet ve küçümseme ruhu ve

<sup>90</sup> Lokmân, 31/18

<sup>91</sup> el-Furkân, 25/63.

<sup>92</sup> el-Ahzâb, 33/21.

had safhada tutuklu bir mizacın yol açtığı tüm kaba ve ham teamüller olan cehalete<sup>93</sup> karşı çıkmış ve medeniyet yolunda büyük değişimlere rehberlik etmiştir.

Teberrucu'l-Câhiliye kavramı, Kur'an'ı-Kerîm'in kullandığı özel kavramlardan birisidir. Ahzab suresinde Hz. Peygamber'in eşlerinin özelinde zikredilen bu kavram hem onlara hem de tüm insanlara belirli ahlakî erdemleri emretmiştir. İnsanlığa yakışmayan çıplaklık, gösteriş, kibir ve enaniyet gibi şeyleri de haram kılmıştır.

Kur'an'a göre bu vasıfları taşıyan kimseler, vasıfları ne olursa olsun cahil kimselerdir. Bu tür kimselerin dünya nimetlerini elde etmelerinde başarılı olmaları, büyük makam ve servet sahibi olmaları onların cahil olmadığını göstermez. Aksine güçlü insanların cehâletleri toplumlar için daha tehlikeli sonuçlar doğuran bir problemdir. Nitekim İslam'dan önce sahip olduğu dünyevî müktesebat ile halk arasında Ebu'l-Hakem (hikmetin babası) olarak bilinen Amr b. Hişam, hakikate ve erdemli davranışlara olan düşmanlığından dolayı tarihe Ebu Cehil (cehâletin babası) olarak geçmiştir. Çünkü bilgi ve donanım olarak toplumun önünde olan bu şahsın erdemli davranmaması büyük zararlara neden olmuştur.

### Kaynakça

- Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- Altıntaş, Ramazan. "Seyyid Kutub'un Câhiliye Anlayışı". <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3344078>.
- Altıntaş, Hacı Mehmet. *Cahiliye Çağından Hz. Peygamber'in Vefatına Kadar Kan Davası*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Beğavî, Ebû Muhammed el- Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlîmu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezâk el-Mehdi. Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999.
- Bendenîcî, Ebu Bişr el-Yemân b. Ebi'l-Yemân el-. *es-Segafiyet'u fi'l-Lugati*. thk. Halîl İbrâhim el-Atıyye. Bağdat: İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyyi, 1976.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâr'u Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Cevzî, Cemâluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. Muhammed el-. *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrezâk el-Mehdi. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1. Basım, 1422.
- Curcânî, Ebu Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed el-. *Dercu'd-Dureri fi Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver*. thk. Velîd b. Ahmed b. Sâlih ve İyâd Abdullatif el-Gîsî. Britanya: Mecelletu'l-Hikmeti, 1. Basım, 1408.
- Çavuş, Levent. "Kavramsal ve Tarihsel Açından 'Cahiliye'". *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 13/1 (12 Ağustos 2016), 44. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.24341>
- Derzeze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: , Dâr'u İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyyi, 1983.
- Doğan, İshak. "Kur'an'da 'Câhiliyeti'l-Ûlâ' İfadesi". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 257-281.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim, ts.

<sup>93</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da dîni ve ahlâkî kavramlar*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Pınar Yay, 2003), 75.

Endelûsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Abdurrahman İbn Atıyye el-. *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîr-i Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselam Abduşşafi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422.

Ersoy, Mehmet Akif. "Safahat - Bir Gece". *Dijital Safahat*. Erişim 29 Nisan 2023. <https://safahat.diyaret.gov.tr/PoemDetail.aspx?bID=12&pID=107>

Fayda, Mustafa. "Cahiliye". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17-19. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.

Güner, Nebiye Şeyma. *Seyyid Kutub'ta Cahiliye Kavramı ve Modernizm Eleştirisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Hamidullah, Muhammed. "Hendek Gazvesi". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/194-195. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Hamidullah, Muhammed. "Hilfü'l-Fudul". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31-32. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

İbâd, İsmail b. *el-Muhîd fi'l-Luğa*. thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1994.

İsfehânî, Râğîb. *el-Mufredât fi ğarîbi'l Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, 2001.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da dînî ve ahlâkî kavramlar*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar Yay, 3. Basım, 2003.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyyet'u li'n-Neşr, 1984.

İbn Hişam, Abdülmelik b. Eyyub. *es-Sîratu'n-nebeviyyet'u li-İbn Hişam*. thk. Mustafa Saka ve diğerleri. Mısır: Şeriket'u Mektebet'u ve Matbaat'u Mustafa el- Bâbî el Halebî ve Evlâduhû, 2. Basım, 1955.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.

İbnu S'aid. *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*. ed. ihsân Abbâs. 9 Cilt. Beyrut: Dâr'u Sadr, 1. Basım, 1968.

Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-. *el-Câmi'u li-Ahķâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.

Kutub, Seyyid. *Fi-Zilâli'l-Kur'ân*. çev. Yakub ve diğerleri Çiçek. İstanbul: Emir, 1994.

Mâverdî, Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nuket'u ve'l-Uyûn)*. thk. Es-Seyyid ibn-i Abdülmaksûd Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Mevdûdî, Ebû'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani ve diğerleri. İstanbul: İnsan Yay., 1991.

Mukâtil, Ebu'l-Hasen Süleyman b. *Tefsîr'u Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dar'u-İhyai't-Turas, 1. Basım, 1423.

Önkal, Ahmet. "Araplarda Ensab İlmi ve İslam Tarihi Açısından Önemi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (1990).

Özkan, Mustafa. "Medîne Vesikası". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 212-215. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.

Palabıyık, M. Hanefi. *H. Peygamber'in Devlet Kurma Faaliyeti*. İstanbul: Siyer Yay, 2015.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâr'u İhyâi't- Turâsi'l- Arabî, 1999.

Sanânî, Ebu Bekir Abdurrezzâk b. Hümâm es-. *Tefsîr'u- Abdurrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.

Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kurân*. thk. Yasir b. İbrahim Ğanîm b. Abbâs Ğanîm. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.

Taberî, Muhammed b. Cerir, b. Yezîd el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vili' âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Dâr'u Hicrî li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't- Tevzîi ve'l-İlan, 2001.

Tatar, Burhanettin. "Cahiliye Kavramı Üzerine Felsefi Notlar". *Milel ve Nihal inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 13/1 (12 Ağustos 2016), 29. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.03669>

Yıldırım, Duran Ali. "Cahiliyeden İslam'a Kur'ân'ın Gerçekleştirdiği Karakter Değişimi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (2019), 423-460.

Yıldırım, Ramazan. "Çağdaş İslami Hareketlerde Cahiliye Kavramının Sosyopolitik-İtikadi Bağlamı". *Milel ve Nihal, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 13/1 (12 Ağustos 2016), 111. <https://doi.org/10.17131/milelnihal.88630>

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kurân ve irâbuhû*. thk. Abdulcelîl Anduh Şelbi. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşaf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sevd,. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, ts.

Zevzenî, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-muallakât'i-sab'*. Dâr'u-İhyâi't-Turâs'i-Arabiyyî, 1. Basım, 2002.



e-ISSN: 2619-9114

June / Haziran 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 1

## İSLÂM AİLE HUKUKUNDA ZİHÂR Zihâr in Islamic Family Law

**Şeyhmus BALCI**

Doktora Öğrencisi, (K.S.Ü) İlahiyat Fakültesi (İslam Hukuku)

balcisehmus@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5798-2859>

### Article Information / Makale Bilgisi

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

**Received / Geliş Tarihi:** 05.02.2023

**Accepted / Kabul Tarihi:** 03.06.2023

**Published / Yayın Tarihi:** 30.06.2023

**Pages / Sayfa:** 77-93

### Plagiarism / İntihal:

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

**Öz:** Zihâr, İslâm öncesi Arap toplumunda, kocaların hanımlarına, boşanmada kullandıkları çok ağır bir ifade idi. Koca, hanımına kızdığı zaman, "Sen bana annemin sırtı gibisin" dediğinde, zihâr yapmış oluyordu. Bunun sonucunda kadın, kocasına ebedî olarak haram olduğu gibi başkasıyla evlenmesi de söz konusu olmuyordu. İşte bu uygulama, kadını haram kılma konusunda boşanmanın en ağır şeklini ifade ediyordu. İslâm dini kefâret ödemek şartıyla zihâr yapılan kadının kocasına helal olabileceği şeklinde yeni bir hüküm getirmiştir. Zihârın yalan ve çirkin söz olması sebebiyle Kur'an-ı Kerim'de haram olduğu bildirilmiştir. İslâm hukukunun zihâr hükmüyle ilgili getirdiği ilk yenilik budur. İkinci yenilik de zihâra başvurulması durumunda buna da büsbütün kayıtsız kalınmayarak kadın mağdur olmaktan çıkarılmış, koca yaptığına karşılık ağır bir kefâretle cezalandırılmıştır. Gerçekleşen zihâr ve neticesinde uygulanan kefâret ağzımızdan çıkan sözlerin hangi niyet ve amaçla söylenmiş olursa olsun bir sorumluluk getirdiğini ve bu sorumluluğun da bir bedelinin olduğunu bize hatırlatmaktadır. Özellikle insanların ağızlarına geleni söyledikleri günümüzde bu örnek daha da anlam kazanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Zihâr, sırt, boşanma, kefâret.

**Abstract:** In the pre-Islamic Arab Society zihâr was a very harsh statement used by husbands to their wives when getting divorced . Getting angry with his wife, the husband made "zihâr" by saying to his wife " You are like my mother's back to me." As a consequence, the woman was not only eternally forbidden to him but she was also prevented from marrying to another man. It was the harshest type of divorce in terms of making the woman Haram to the man. Islam changed this and made a new decision, letting the woman go back to her husband providing that he pays the penance for zihâr he had made. It is stated in the Qur'an that zihâr is haram because it is a lie and ugly word. This is the first innovation brought by Islamic law regarding the provision of zihar. The second innovation is that in the case of resorting to violence, the woman was not completely indifferent to this, and she was protected from being a victim, and the husband was punished with a heavy penance for what he did. The zihâr that took place and the penance applied as a result reminds us that the words we articulate leads to a responsibility no matter for what intention and purpose they are said, and that this responsibility has a price. This example and punishment gain even more meaning especially in today's world, when people say everything coming to their mouth.

**Keywords:** Zihâr, back, divorce, penance.

## Giriş

Bu çalışmada, İslâm dininde kötü bir söz ve iftira olarak nitelenen zihâr konusu ele alınacaktır. Konu işlenirken öncelikle zihâr kelimesinin kavramsal mahiyetine değinilecek, zihâr konusunun geçtiği âyetler açıklanacaktır. Daha sonra zihârın hükmünden bahsedilip kısımları teker teker ele alınarak açıklandıktan sonra zihârın rükün ve şartları işlenecektir.

Zihâr yapan kişi kendisine helal olan bir şeyi haram kılmak ve gerçekte bağdaşmayan bir söz sarf etmek suretiyle Allah'ın yasaklarından birini çiğnemiş ve günah işlemiş olmaktadır. Dolayısıyla bu günahını telâfi etmesi gerekmektedir. Bu konudaki telâfi de kefâret ödemesi suretiyle gerçekleşmektedir. Kişi zihârdan dönmek istemez ve süre doluncaya kadar temastan kaçınırsa boşanma gerçekleşeceğinden herhangi bir telafi söz konusu olmayıp boşanmadaki hükümler geçerlidir.

İşlenen bir suçun neticesinde o suçu telâfi etmek için edâ edilen kefâretin kavramsal mahiyetine ve meşrûluğuna değinilecek, zihârın geçtiği âyet ve hadisler mercek altına alınacaktır. Çalışmanın devamında ise zihâr kefâretinin vücup zamanı, zihâr yapılan kadınların birden fazla olması halinde zihâr kefâretinin teaddüt edip etmeyeceği, kefâretin çeşitleri ve tertibi, son olarak da kefâretten önce temasta bulunmanın hükmü incelenecektir.

Konuyla ilgili olarak Arap dünyasında olduğu gibi ülkemizde de zihâr bahsinin konu edildiği çalışmalar yapılmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla konuya dair en detaylı çalışma, İsmail Köksal tarafından kaleme alınan, "İslam Hukukunda Zihâr" başlıklı makaledir.<sup>1</sup> Söz konusu çalışmada zihâr lafzı üzerinde fazlaca durulmamış, zihârın rükünleri ve hukuki mahiyeti ele alınmıştır. Şükrü Şirin tarafından yazılan, "Zihâra Dair Bir Değerlendirme" adlı makalede de, zihârın, şartları, hükmü, sonuçları vb. hususlardan çok örfî bir uygulama olmasının yanı sıra zihâr lafızlarının özel durumu ve Türkçe gibi Arapça dışında bir dilde zihâr yapmanın mümkün olup olmadığı konusu incelenmiştir.<sup>2</sup> Bu araştırma, İslâm aile hukukunda zihârın hükümleri ile ilgili dört mezhep âlimlerinin görüşlerini delilleriyle birlikte zikretmek suretiyle konuyu farklı açıdan ele almayı hedeflemiştir. Ayrıca zihârın, zihâra uğrayan kadınla birlikte yaşadığı toplumun üzerindeki muhtemel olumsuz sonuçlarına da değinmeye çalışmıştır.

## 1. İSLÂM AİLE HUKUKUNDA ZİHÂR

### 1.1. Zihârın Sözlük ve Terim Anlamları

Sözlükte sırt, arka, yardım etme, kara gibi anlamlara gelen zihâr,<sup>3</sup> fıkıh litaretüründe kocanın eşini veya bir uzvunu dinen evlenilmesi yasak olan mahremlerinden birisine benzetmesi anlamına gelmektedir.<sup>4</sup>

Zihâr kelimesi fiil formunda Kur'an'da Mücadele suresinin 2. ve 3. ayetlerinde ve Ahzab suresinin 4. ayetinde olmak üzere üç yerde geçmektedir. Zihâr, İslâm öncesi Arap toplumunda kocaların eşlerini boşamada kullandıkları çok ağır bir ifâde idi. Koca, karısına kızdığı zaman, "Sen bana annemin sırtı gibisin." dediğinde, zihâr yapmış oluyordu. Bunun sonucunda kadın kocasına ebedî olarak haram hale geldiği gibi bir başkasıyla evlenmesi de

<sup>1</sup> İsmail Köksal, "İslam Hukuku'nda Zihar", *Dini Araştırmalar* 3/7 (2000), 257-270.

<sup>2</sup> Şükrü Şirin, "Zihara Dair Bir Değerlendirme", *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 462-481.

<sup>3</sup> Muhammed Murtaza el-Hüseyni Zebîdî, *Tacû'l-Arûs min cevahiri'l Kâmus*, thk. Nevaf el-Cerrâh (Lübnan: Daru Sadır, 2011), 563; Mevlüt Sarı, *el-Mevârid* (İstanbul: İpek Yayın, ts.), 958; Komisyon, *Mücemû'l- Vasit* (Mısır: Mecmêi el-Lugati'l-Arabiyye., 1972), 619.

<sup>4</sup> Ahmet Yaman, "Zihâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/388.



söz konusu olmuyordu.<sup>5</sup> Artık onun evlilik hayatı bütünüyle bitmiş oluyordu. İşte bu uygulama kadını haram kılma konusunda boşanmanın en ağır şeklini ifâde ediyordu.<sup>6</sup> Bu duruma düşen kadın ne kocasına helal olabiliyor ne de başkasıyla evlenebiliyordu ve bu uygulama kadın için son derece zor bir durumu ifade ediyordu.<sup>7</sup> Ancak İslâm dini kefâret ödenmesi şartıyla zihâr yapılan kadının kocasına helal olabileceği şeklinde zihâra yeni bir hüküm getirmiş, onu talak olmaktan çıkarmıştır.

Zihâr, sadece Arap toplumunun belirli bir kısmı tarafından biliniyordu. Bu davranışlarından dolayı Yüce Allah onları kınamış ve yaptıkları bu fiilin çok çirkin olduğunu konuyla ilgili ayetlerde beyân etmiştir.<sup>8</sup>

Zihârdan bahseden ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Yüce Mevlâ zihâr ifâde eden sözün çok çirkin, gerçek dışı olduğunu vurgulamakla beraber affedicilik sıfatını da hatırlatarak, zihârın tövbe edilmesi gereken bir günah olduğunu beyan etmektedir.<sup>9</sup> Zihâr ile ilgili temel bilgileri verdikten sonra hükmünden bahsetmek uygun olacaktır.

## 1.2. Zihârın Hükümü

Zihârın İslâm hukukunda yasak olduğu nassların ışığında anlaşılmaktadır. Delili, "Şüphesiz onlar çirkin ve yalan bir söz söylüyorlar"<sup>10</sup> ayeti kerimesidir. Bunun manası "hanım haram olmada anne gibi değildir" demektir. Zira Allah (c.c.) aynı ayette "Onlar onların anneleri değildir" buyurmuştur. Ve yine Allah (c.c.) " .. zihâr yaptığımız eşlerinizi de analarınız yerinde tutmadı"<sup>11</sup> buyurmuştur. Zihârın yalan ve çirkin söz olması sebebiyle Kur'an-ı Kerim'de haram olduğu bildirilmiştir. İslâm hukukunun zihâr hükmüyle ilgili ilk getirdiği yenilik budur. İkinci yenilik ise zihâra başvurulması durumunda buna da büsbütün kayıtsız kalınmayarak, kadın mağdur olmaktan çıkarılmış, koca yaptığına karşılık ağır bir kefâretle cezalandırılmıştır.<sup>12</sup> Eşine geri dönmek istemezse temastan kaçınıp süre sonunda boşanmanın gerçekleşmesini bekleyebilir. Bunun neticesinde boşanmanın hükümleri geçerli olacaktır.

## 1.3. Zihârın Çeşitleri

### 1.3.1. Zihâr-ı Müneccez

Bu çeşit zihâr herhangi bir koşula bağlı olmayan, yani kesin zihâr demektir. Kocanın hanımına, "Sen, bana annemin sırtı gibisin." demesi bu tür zihârın gerçekleşmesinde

<sup>5</sup> Şeyhu'l-İslam Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi sehl Serahsî, *el-Mebsût*, thk. Muhammed İsmail Hasan (Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 6/223,224.

<sup>6</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Mushaf Neşriyat, 2012), 4/541; Zuhâyî, Vehbe, *İslam Fikhi Ansiklopedisi*, çev. Ahmet Efe vd. (İstanbul, 2015), 9/585.

<sup>7</sup> Yaman, "Zihâr", 44/388.

<sup>8</sup> Ebû'l- Kâsım Mahmud b. Ömer bin Muhammed el-Hârizmî Zemâhşerî, *Keşşâf* (Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 4/484; Fahreddin Muhammed bin Ömer bin Hüseyin bin Ali et- Teymi el- Bekrî Râzi, *Mefâtihu'l-Gâyb* (Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013),29/251.

<sup>9</sup> Ayrıca "Semi", "Alîm" sıfatlarının burada kullanılması tefsir ilmindeki التفسير بالازم diye tabir edilen terimi içermektedir. Yani Yüce Allah her şeyi hakkıyla işitip bildiğine göre bu günahı işleyip de tövbe etmeyenler hakkında gereğini yapacağını ifade etmek suretiyle onları tehdit etmektedir.

<sup>10</sup> el-Mücadele 58/2

<sup>11</sup> Ahzap 33/4

<sup>12</sup> Saffet Köse, *Çağdaş ihtiyaçlar ve İslâm hukuku* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2004), 288.

kullanılan ifadedir. Bu şekilde yapılan zihârın geçerli olduğu konusunda fakihler arasında görüş birliği mevcuttur.<sup>13</sup>

### 1.3.2. Zihâr-ı Muallak

Adından da anlaşıldığı gibi herhangi bir şarta bağlanan zihâr çeşidi demektir. Kocanın karısına, “Fılan kişi dönerse veya filan şey meydana gelirse, sen bana annemin sırtı gibisin.” demesi bu tür zihâra bir örnektir. Böyle söyleyen kocanın zihârının, şartın gerçekleşmesi durumunda geçerli olduğu konusunda da âlimler arasında ittifak vardır.<sup>14</sup> Diğer yandan kocanın gelecekte evleneceği bir kadına zihâr yapması konusunda Hanefîler, zihârın mülkiyete veya mülkiyet sebebine izafe ve isnad edilmesine cevaz vermişlerdir. Mülkiyete izafe şöyle olur: Bir erkek yabancı bir kadına “eğer benim hanımım olursan sen bana annemin sırtı gibisin” derse zihârı nikah mülkiyetine izafe etmiş olur.<sup>15</sup> Şâfiîler ise bu konuda farklı bir yaklaşım sergileyerek kişinin, “Fılan kadını evlenirsem, o bana annemin sırtı gibi olsun.” sözünü geçersiz saymışlardır.<sup>16</sup> Bu konudaki delilleri Ebû Dâvûd ve Tirmizî'nin Amr bin Şuayb'tan onun da babasından onun da dedesinden rivayet ettiği şu Hadis-i Şerif: “*Nikaha mâlik olmayanın talakı, köleye malik olmayanın azâdı, mala malik olmayanın satışı, nezrettiği şeye sahip olmayanın nezri geçerli olmaz.*”<sup>17</sup>

Hadisle şu şekilde istidlâl edilmiştir: Zihâr talakın benzeri olduğundan hadiste talak ile ilgili beyan edilen hüküm zihâr için de geçerli olmaktadır. Dolayısıyla bu şekilde yapılan zihâr, geçersiz olup yok hükmündedir.<sup>18</sup>

### 1.3.3. Zihâr-ı Muvakkat

Belli bir zamanla sınırlandırılmış zihârdır. Mesela kocanın karısına, “Sen bana bir hafta veya bir ay veya bir yıl annemin sırtı gibisin” demesi, muvakkat zihâra örnek teşkil etmektedir. Bu çeşit zihârın da geçerli olduğu konusunda fakihler arasında ittifak olmasına rağmen<sup>19</sup> uygulamada bazı farklılıklar mevcuttur. Mâlikîler, bu çeşit zihârlarda zaman kavramı geçmesine rağmen müebbet olarak sahih olacağını söylerken,<sup>20</sup> Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî âlimleri zikredilen müddet bittikten sonra zihâr hükmünün kalkacağı ve kefâret verilmeden kadının kocasına helal olacağı görüşündedirler.<sup>21</sup>

<sup>13</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr 'aledurri'l-Muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Lübnan: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 2/793; Alâüddîn Ebû Bekr Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's- Sanâi' fi tertîbî's Şerâi*, thk. Ali Muhammed Muavvaz (Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 3/325; Ebû'l Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr Derdîr, *Şerhü's - Sağir ile akrabi'l-mesâlik ile mezhebi inâm Mâlik* (Mısır: Darü'l- Maârifî, 2001), 2/636; Ebu İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf Şirâzî, *El-Mühezzeb* (Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 2/112-114; Ebu Muhammed Muvaffakiddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. el Kudâme el-Makdisî İbn Kudâme, *el- Muğni* (Mısır: Dârü'l-Menarati, 2001), 7/349; Şemsüddin Muhammedb. Ahmed el Hatib Şirbini, *Muğni'l- Muhtâç ile marifeti maâni'l minhac* (İstanbul: Eser Yayınları, 1958), 3/357.

<sup>14</sup> Vehbe Zuhâylî, *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuhû* (Suriye: Darü'l-Fikr, 2006), 9/7129.

<sup>15</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr alâ Dürrü'l-Muhtâr* (Lübnan: Dârü'l-Mârif, 2000), 5/128.

<sup>16</sup> Şirbini, *Muğni'l- Muhtâç*, 3/384.

<sup>17</sup> Tirmizî, “Talâk ve Lian”, 6. ; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 7.

<sup>18</sup> Şirbini, *Muğni'l- Muhtâç*, 3/354.

<sup>19</sup> Derdîr, *Şerhü's - Sağir*, 2/635; Ebu'l Velîd İbn Rüşd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid* (Lübnan: Darü'l-Kitabi'l Arabî, 2015), 2/107,112.

<sup>20</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 2/107.

<sup>21</sup> Şirbini, *Muğni'l- Muhtâç*, 3/356; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/397.

Dikkat edilirse zihârda ta'likin caiz olabileceği konusunda Şâfiîler geçen Hadis-i Şerife binâen zihârı, talaka kıyaslarken bu konuda yani zihârın muvakkat olabileceği konusunda onu talaktan ayırmışlardır. Bu farkın sebebinin Seleme bin Sahr'ın rivayet ettiği hadise dayandırmışlardır. "O, Ramazan ayı çıkıncaya kadar eşine yaklaşmayacağına dair hanımına zihâr yapmış daha sonra Resulullah'a (s.a.v.) o ay içinde eşi ile temasta bulunduğunu haber vermiştir. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v) kendisine kefâret vermesini emretmiştir."<sup>22</sup> Bilindiği gibi Şâfiî mezhebinde herhangi bir meselede hadis ile kıyas karşı karşıya geldiğinde hadisin kıyasa tercih edilmesi genel bir kuraldır.<sup>23</sup> Ancak delil olarak serdedilen hadiste zihâr yapan kişinin şart olarak belirlediği süre dolmadan önce eşine geri dönmesi, hükmü doğrudan etkileyen bir davranıştır. Dolayısıyla bu rivayetin, bahsedilen süre dolana kadar karısına temas etmeyen bir kimsenin, sürenin bitiminde kefâret vermesi gerektiğine dair delil olarak kullanılması uygun değildir.

Zihârın sahih ve bağlayıcı olmasının bazı rükün ve şartları vardır. Bu rükün ve şartların bilinmesi zihâr konusunun anlaşılması için gereklidir. Aşağıdaki başlıklarda zihârın rükün ve şartlarına yer verilerek fakihlerin bu konudaki görüşleri değerlendirilecektir.

## 2. ZİHÂRIN RÜKÜN VE ŞARTLARI

Zihârın rükün ve şartları konusunda cumhur ile Hanefî âlimleri arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Şöyle ki, Hanefîler bey'in rükünleri konusunda cumhurdan farklı bir görüşe sahip oldukları gibi zihârın rükünleri konusunda da onlardan ayrılmaktadırlar. Nitekim onlara göre zihârın tek rükünü sigâ yani zihâra delâlet eden sözdür. Zira onlara göre siyganın gerçekleşmesiyle diğer rükünler de tahakkuk ettiğinden ayrıca zikretmeye gerek yoktur.<sup>24</sup>

Cumhura göre ise zihârın dört rükünü vardır. Zihâr yapan koca, zihâr yapılan hanım, sigâ ve benzetilen kişi. Sayılan rükünlerin her biri için gerekli görülen bazı şartlar vardır.<sup>25</sup> İlk olarak zihâr yapanda aranan şartlara yer verilmiş olup şu şekilde özetlenebilir.<sup>26</sup>

1. Akıllı olmak. Mecnunun ve bunağın talakları sahih olmadığı gibi zihârları da geçersizdir.
2. Ergen olmak. Mümeyyiz de olsa çocuğun zihârı geçersizdir. Bu iki şartta fakihler arasında ittifak vardır.
3. Müslüman olmak. Bu görüş Mâlikî ve Hanefîlere aittir. Diğer fakihlere göre ise zımminin zihârı da geçerlidir. Çünkü Rabbimiz zihârdan bahseden âyeti kerimede, "Hanımlarına zihâr yapanlar" buyurarak umumi bir lafız kullanmıştır. Dolayısıyla onlar da bizim gibi şeriatın hükümleri ile yükümlü olduklarından zihârın hükmü kendileri için de bağlayıcıdır.<sup>27</sup> Hanefî ve Mâlikîler zımminin zihârının sahih olmadığını şu delile dayandırır: Zımminin, zihârın neticesi olan kefâreti edâ etmeye ehil olmadığından zihârı geçersizdir.<sup>28</sup>

İkinci rükün olan zihâr yapılan kadın ile ilgili şartlar ise üç madde halinde sıralanabilir.

<sup>22</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. Şevkani, *Neylu'l-evtâr*, (S. Arabistan: Dâru'l Muğni, 2005), 6/312.

<sup>23</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İslâm'da Siyasi İtikadi Ve Mezhepler Tarihi*, trc: Hasan Karakaya, Hiasar Yayınevi, t.y. 2,Baskı s.345.

<sup>24</sup> Kâsânî, *Bedâi us- Sanâi' fi tertîbî eş-şerâi*, 3/229.

<sup>25</sup> Zihâr ifadesinin tahlili ile ilgili ayrıntı ve geniş bilgi için bkz. Şirin, Şükrü, *Zihâra Dair Bir Değerlendirme*, s. 472.

<sup>26</sup> Derdîr, *Şerhü's-Sağir*, 2/637; Şirbini, *Muğni'l- Muhtâc*, 3/352; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/338.

<sup>27</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi tertîbî eş-Şerâi*, 3/230, *el-Kavânini'l-Fıkhiyye*, 2/242, *eş-Şerhu's-Sağir*, 2/637,

<sup>28</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi tertîbî eş-Şerâi*, 3/320; Derdîr, *Şerhü's-Sağir*, 2/444.

1. Zihâr yapanın eşi olması. Bu şart daha önce ifâde edildiği gibi sadece Şâfiîlere göredir. Diğer mezheplere göre ise kişi hanımı olmayan yabancı bir kadına da, mülkiyete izafe etmek yoluyla zihâr yapılabilir.
2. Evliliğin devam ediyor olması. Yani zevce üç talakla veya muhâlea yoluyla boşanmamış olmalıdır. Bu durumda Hanefîlerin açıkça belirttiği gibi geri dönüş mümkün olan bir boşama ile ayrılmış kadına zihâr yapılabilir.<sup>29</sup> Çünkü ric'î talakta iddet dönemi içinde evlilik bağları devam etmekte olup mülkiyet zail olmamıştır.
3. Zihâr esnasındaki benzetme kadının bedeni veya onu temsil eden bir organı ile ilgili olmalıdır. Örneğin hanımına, "Sen bana annemin sırtı gibisin" diyen bir kişinin zihârı geçerli olduğu gibi ona, "Başın, boynun, uyluğun, annemin sırtı gibidir" diyenin de zihârı geçerlidir. Ama "Elin, ayağın, parmağın annemin sırtı gibidir" dese Hanefîlere göre zihâr yapmış olmaz.<sup>30</sup> Cumhur'a göre ise bu organlar aynen sırt gibi kendisinden zevk alınması haram olduğundan zihâr sayılır.<sup>31</sup> Zihârın mahiyetine bakıldığında ve sundukları delilin kuvvetli olması sebebiyle cumhurun görüşünün daha tercihe şayan olduğunu söyleyebiliriz.<sup>32</sup>

Zihârın diğer bir rüknü olan siygada aranan şartlara bakıldığında ise öncelikli olarak sarîh ve kinâye ayırımına yer verildiği görülmektedir.

Genel anlamda siyganın sarîh ve kinâye olmak üzere iki kısma ayrıldığına dair ittifak olmasına rağmen sarîh ve kinaye lafızların tayininde ihtilaf mevcuttur. Şöyle ki Hanefîlere göre sarîh lafız, zihârdan başkası için kullanılmayan lafızlardır. Örneğin kocanın hanımına sen bana annemin sırtı veya uyluğu gibisin, ya da bir cüzünü ifade ederek yarın, üçte birin, dörtte birin vb. bana annemin sırtı gibidir demesi gibi. Burada kullanılan zahr: sırt lafzı sarîh olduğundan, zihâr niyeti ile söylenmese bile bağlayıcı olup geçerlidir.<sup>33</sup> Kinaye lafızları ise, zihârdan başka anlamlara da gelebilen lafızlardır. Bu tür kullanımlarda zahr kelimesi kullanılmadığı gibi bir uzuv da zikredilmemiş olabilir. Örneğin kocanın eşine "Sen bana annem gibisin" demesiyle saygınlık anlamı kastedilmiş olabileceği için kocaya niyeti sorulur. Eğer bu sözü zihâr maksadıyla söylemişse zihâr olur. Boşanma maksadıyla söylemiş ise bir bâin talak gerçekleşir. Zihâr veya boşama şey kastetmemişse değer verme ve ikram anlamlarına hamledileceğinden bu söz herhangi bir talak veya zihâr ifade etmemektedir.<sup>34</sup>

Mâlikîlere göre sarîh lafız "sırt" veya "ebedi haramlık" sözünün geçtiği lafızlardır. Kocanın hanımına "Sen bana annemin veya sütannemin veya süt kız kardeşimin sırtı gibisin." demesi gibi. Fıkıhta her bâin sarîhi başka bir bab için kullanılmayacağından zihâr lafzıyla talaka niyet edilse bile talak meydana gelmez. Kinaye lafızlara gelince "sırt" veya "ebedi

<sup>29</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi tertîbî eş-Şerâi*, 3/232.

<sup>30</sup> Kâsânî, *Bedâi us- Sanâi' fi tertîbî eş-Şerâi*, 3/224.

<sup>31</sup> Dêrdîr, *Şerhü's -Sağir*, 2/442; Şirbini, *Muğni'l- Muhtâc*, 3/353; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/339.

<sup>32</sup> Zahr kelimesi kullanılmadan yapılan zihâr ile ilgili bilgi için bk. Şirin, *Zihâra Dair Bir Değerlendirme*, s. 473.

<sup>33</sup> Zahr lafzının özel durumu ve kullanımı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Şirin, *Zihâra Dair Bir Değerlendirme*, s.474.

<sup>34</sup> Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsi İbnü'l-Hûmâm, *Fethu'l-Kadîr* (Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2009), 3/228-231; Kâsânî, *Bedâi us- Sanâi' fi tertîbî eş şerâi*, 3/231,232; İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/792-794; Abdülğani b. Talib b. Hamed b. İbrahim el- gânimi Meydânî, *el-Lübab fi şerhi'l Kitab*, thk. Ahmed Câd (Mısır: Darü'l - Hadis, 1991), 3/68.

haramlık” sözlerinin geçmediği cümlelerdir. Kocanın karısına “Sen bana annem gibisin.” ya da “Sen annemsin.” diyerek benzetme edatını hafifleterek söylediği sözlerdir.<sup>35</sup>

Şâfiîlere göre sarîh zihâr, sırt kelimesinin veya saygı ifade eden lafızların geçmediği cümlelerdir. Örneğin kocanın hanımına “Sen bana veya benim nazarımda annem gibisin.” demesi gibi. Ayrıca “Üçte birin, dörtte birin veya başın, sırtın, ayağın, cildin, saçın vb.” organları söylemek de sarîh zihâra dâhildir. Onlara göre kinâye lafızlar ise ihtiram, takdir ifade eden sözlerin geçtiği cümlelerdir. Buna örnek olarak kocanın hanımına, “Sen bana annemin gözü veya annemin başı gibisin.” ya da “Onun ruhu, yüzü gibisin.” demesi gibi. Bu sözleri söyleyen kocanın maksadı zihâr ise zihâr gerçekleşmiş olur. Saygı ifade etmek için söylese ya da hiçbir şey kastetmese bu sözler saygı ve hürmet anlamında da kullanıldığından zihâr hükmünü almaz.<sup>36</sup>

Şâfiîler de Mâlikîler gibi fıkhnın konuları arasında bir geçiş olamayacağına dair görüş beyan etmişlerdir. Dolayısıyla talakla zihâr kastedilemediği gibi zihârla da talak kastedilmez. Zira her birinin hükmü ve sonucu diğerinden farklıdır.

Hanbelîlere göre ise zihârda sarîh lafız “sırt” veya “haram” kelimelerinin geçtiği cümlelerdir. Örneğin kocanın eşine “Sen bana annemin sırtı gibisin.” veya “Sen bana haramsın” demesi ya da eşinin uzuvlarından birini kendisine haram kılmasıyla zihâr gerçekleşmiş olur. Kinâye lafızlar ise bu konuda Şâfiîlerin de ifade ettiği gibi saygı ve takdir ifade eden lafızların geçtiği cümlelerdir. Örneğin kocanın eşine, “Sen bana annemim başı gibisin.” demesidir. Burada hükmü tayin edecek olan kocanın niyetidir.<sup>37</sup>

Bir kişi eşine, “Sen bana haramsın.” dese ve zihârı kastetse Hanbelî âlimler Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi düşünüp zihâr olduğuna hükmetmişlerdir. Bu kelime ile hem zihâra hem talaka niyet edecek olursa tek kelime ile iki ayrı hüküm kastedilemeyeceğinden ve bu söz zihâra daha yakın olduğundan yine zihâr hükmü alır. Koca eşine, “Annemin saçı, tırnağı veya dişi gibisin.” dese bunlar sabit organ (bir kısmı vücuttan ayrılabilen) olmadıklarından zihâr gerçekleşmiş olmaz.

Zihârın son rüknü sayılan kendisine benzetilende aranan şartlar şunlardır.

Hanefîlere göre kendisine benzetilende şu şartlar aranır:

1. Benzetilen kişi, kocaya sürekli haram olan bir kadın olmalıdır. Bu haramlığın nesep veya süt yoluyla olması arasında fark yoktur.
2. Benzetilen uzuv, kocanın bakması haram olan sırt, karın, uyluk gibi organlardan olmalıdır. Hanımını annesinin yüzüne, başına veya eline benzetirse bunlara bakması caiz olduğundan zihâr yapmış olmaz.
3. Kendisine benzetilen kişi, kadın cinsinden olmalıdır. Dolayısıyla kocanın hanımına “Sen bana babamın veya oğlumun sırtı gibisin.” demesiyle zihâr olmaz.<sup>38</sup>

Mâlikîler bu konuda Hanbelîlerden sonra daireyi en geniş tutanlardır. Kendisine benzetilen insan, hayvan veya münasebette bulunması asla helal olmayan her şey olabilir.

<sup>35</sup> Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî el-Gırnatî İbn Cüzey, *Kavâninü'l Fıkhiyye Fi talhis mezhebi'l Mâlikiyye* (Fas: Matbaâtu'en - Nahda, 2004), 241; Derdîr, *Şerhü's - Sağir*, 2/637-640.

<sup>36</sup> Şirbini, *Muğni'l- Muhtâc*, 3/353; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/112.

<sup>37</sup> İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/340-346; Ebu Saâdet Mansur b. Yunus b. Selahaddin b. Hasan b. Ahmed b. İdris Buhâtî, *Keşşafu'l Kinâ'an metni'l-iknâ* (Mekke: Matbaâtu'l Hükume, 2003), 5/426-428.

<sup>38</sup> Kâsânî, *Bedâi us- Sanâi' fi tertîbi eş şerâi*, 3/233-234.

Hatta onlara göre koca hanımını kendisine ebediyyen haram olmayan yabancı bir kadına benzetmesiyle de zihâr yapmış olur.<sup>39</sup>

Şâfiîler kendisine benzetilen ile ilgili şartlarda en dar çerçeve çizenlerdir. Onlara göre kendisine benzetilen sadece nikâh, süt veya sıhriyyet yoluyla evlenilmesi ebedi haram olan kişidir. Ama kişinin sütannesi ve çocuğun eşi bir zamanlar kendisine helal olduğundan bundan müstesnadırlar.<sup>40</sup>

Hanbelîler, daha önce de belirttiğimiz gibi bu konuda daireyi en geniş tutanlardır. Onlara göre benzetme ister bedenın tümüne olsun ister el, ayak, göz gibi bir kısmına olsun kadın, erkek veya hayvan olsun zihâr yapılmış sayılır.<sup>41</sup>

Zihârla ilgili bu açıklamalardan sonra şimdi de zihâr kefâretinden bahsedip bu konuda fakihlerin görüşlerine yer verilecektir.

### 3. KEFÂRETİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE MAHİYETİ

#### 3.1. Kefâretin Sözlük ve Terim Anlamları

Sözlükte "örtmek", "gizlemek", "inkar etmek" manasındaki "كفر" kökünden gelen kefâret,<sup>42</sup> hataları örtücü, kan akıtmak, sadaka ve oruç gibi davranışları ifade etmektedir. Fıkıhta ise dinin belirli yasaklarını ihlâl eden kimsenin hem ceza hem de Allah'tan mağfiret dilemek maksadıyla yükümlü tutulduğu köle azât etme, oruç tutma, fakiri doyurma ve giydirme gibi mali veya bedenî nitelikli ibadetlerin genel adıdır.<sup>43</sup>

Kefâret kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de üç ayette dört defa geçmektedir. Değişik yönleriyle kefâret konusuna temas eden hadislerin sayısı ise hayli fazladır.<sup>44</sup>

#### 3.2. Zihâr Kefâretinin Meşrûluğu

Zihâr kefâreti nasla yani Kitap ve Sünnetle sabit olmuştur. Kitaptan delil daha önce ifade ettiğimiz gibi Mücâdele suresinin üçüncü ve dördüncü ayet-i kerimeleridir.

Yüce Rabbimiz meâlen buyuruyor ki: *"Karılarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzat etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır. Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur."*<sup>45</sup>

Sünnetten delil ise, Mücadele suresinin nüzul sebebinden bahsederken zikrettiğimiz Ebû Davud ve Ahmet bin Hanbel'in Malik İbni Sa'lebe'nin kızı Havle'den rivâyet ettiği Hadis-i Şeriftir.

<sup>39</sup> Muhammed b. Ahmed b. Arafât Dusûkî, *Hâşiyetü Dusûkî ala' Şerhi'l Kebîr* (Mısır: Dârü'l- Maârif, 1994), 439.

<sup>40</sup> Şirbini, *Muğni'l- Muhtâç*, 3/353,354.

<sup>41</sup> İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/340; Buhûti, *Keşşafu'l Kinâ*, 5/425-428.

<sup>42</sup> Komisyon, *Mücemü'l- Vasit*, 284; Zebîdî, *Tacü'l-Arûs*, 177.

<sup>43</sup> Mehmet Katar, "Kefâret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/177.

<sup>44</sup> Rahmi Yaran, "Kefâret (Fıkıh)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/179.

<sup>45</sup> el-Mücâdele, 58/3-4.

### 3.3. Zihâr Kefâretinin Vacip Olma Vakti

Fakihlerin çoğunluğuna göre kefâret, kocanın eşine dönmesi ile vâcip olur, dönmeden önce kefâret yoktur. Dolayısıyla dönüş olmadan önce eşlerden biri ölürse kefâret düşer. Bu hükmün delili Kur'an'ın nassı ve kıyastır. Nitekim Yüce Allah kefâret ile ilgili olarak şöyle buyurur: “Kadınlara zihâr yapıp da sonra söylediklerinden dönenler, hanımları ile temas etmeden önce bir köle azât etsinler.”<sup>46</sup> Bu ayetten açıkça anlaşılıyor ki, kefâretin vacip olması dönüşle bağlıdır. Aynı hüküm kıyas yoluyla da şöyle temellendirilir. Bilindiği gibi zihâr, kefâret konusunda yemin gibidir. Yemine kefâret ise, yemini bozmak veya bozmaya niyetlenmekle vacip olur. Zihâr için de aynı hüküm söz konusu olur.

Kefâretin dönmekle vacip olduğuna dair sarîh nas ve kıyas sebebiyle fakihler arasında ittifak olmakla birlikte, dönmenin neyle gerçekleştiğine dair aralarında görüş ayrılığı mevcuttur.

Hanefîlerde ve Mâlikîlerde meşhur görüşe göre dönme, temasa karar verme veya dönmeye niyet etme ile gerçekleşir.<sup>47</sup>

Hanbelîlerde dönüş, ilgili ayette geçen “temas etmeden önce” ibaresine binâen ancak temasa gerçekleşebilir.<sup>48</sup> Bununla beraber kefâret öncesi temasta bulunmak kişiyi âsi yaptığı gibi kefâreti de düşürmez.<sup>49</sup>

Şâfiîlere göre ise zihârdaki dönüş zihâr yaptıktan sonra kocanın eşini boşaması mümkün olacak kadar bir zaman geçmesine rağmen hanımını boşamaması ile gerçekleşir. Zira hanımına zihâr yapması ondan ayrılmasını gerektirir. Dolayısıyla zihârdan sonra onu bekletip boşamaması sözünden yani, zihârdan dönüş yaptığı anlamına gelmektedir.<sup>50</sup>

### 3.4. Zihâr Kefâretinin Teaddüdü

Koca, hanımına birden fazla ister tek sözle, ister ayrı ayrı sözlerle zihâr yaparsa, her biri için ayrı kefâret vermesi gerekir. Dört hanımına zihâr yaparsa dört kefâret vacip olur. Bu hüküm Hanefîlere ve Şâfiîlerin mutemed görüşüne göredir.<sup>51</sup>

Mâlikîler ve Hanbelîler ise zihârı hem yemine hem de ilâya bezettiklerinden, aynı mahal üzerinde gerçekleşen birden fazla zihâr sadece bir kefâretin vacip olacağına hükmetmişlerdir.<sup>52</sup> Ancak ayrı ayrı olmak üzere hanımlarına zihâr yapması durumunda her biri için kefâret ödemesi gerektiğini de belirtmişlerdir.

Bilindiği gibi ilâda böyle bir durumda kefâret vacip olur. Aynı şekilde yemin bozulduğunda sadece bir kefâret vacip olur. Bununla birlikte zihâra mahal olan eşlerin sayısı birden fazla olduğunda farklı konularda yapılan yeminler gibi değerlendirilerek her biri için ayrıca kefâret gerektiği benimsenmiştir. Bu görüşü savunanlar, Hanbelîlerden farklı olarak aynı karısına birden fazla zihâr yaptığında da kefâret zihâr sayısı kadar kefâret ödemesi gerekeceğini belirtmişlerdir. Yine de mahal aynı olduğu için hükmün değişmemesi açısından Mâlikî ve Hanbelîlerin görüşü de dikkate alınması gereken bir yaklaşımdır.

<sup>46</sup> el-Mücâdele 58/3.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 2/103; Kâsânî, *Bedâi us- Sanâi' fi tertîbî eş şerâi*, 3/235.

<sup>48</sup> Zuhâyî, *el-Fıkhü'l-İslamî ve Edilletuhû*, 9/7145.

<sup>49</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/41.

<sup>50</sup> Şirbini, *Muğni'l- Muhtâc*, 3/358.

<sup>51</sup> Kâsânî, *Bedâi us- Sanâi' fi tertîbî eş şerâi*, 3/358.; Şirbini, *Muğni'l- Muhtâc*, 3/358.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 2/104; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/351; Buhûti, *Keşşafu'l Kinâ*, 5/432.

### 3.5. Kefâretin Çeşitleri ve Tertibi

Daha önce zikredilen âyet ve hadislerden açıkça anlaşıldığı gibi zihâr kefâreti üç farklı fiilden oluşmaktadır.

1. Ayıp ve kusurlardan selim, kadın veya erkek bir köleyi azât etmek.
2. Peş peşe iki ay oruç tutmak.
3. Altmış fakiri veya miskini ya da Hanefîlere göre bir fakiri öğle ve akşam olmak üzere altmış gün doyurmak.<sup>53</sup>

Kefâretin çeşitleri arasında sıraya riayet edilmesinin vacip olduğu konusunda fakihler arasında görüş birliği olmasına rağmen bazı şartlarda görüş ayrılığı mevcuttur. Örneğin azât edilecek kölenin sahip olması gereken sıfatlar konusunda cumhur ve Hanefîler farklı görüşler sergilerler. Şöyle ki Hanefîlere göre bir eli veya bir ayağı ya da iki kulağı, burnu kesik veya sağır olan, erkeklik uzvu kesilmiş olan köleden istifâde edebileceğinden onu azât etmek yeterlidir.<sup>54</sup> Cumhura göre ise bir eli veya bir ayağı kesik olan kölenin zihâr kefâreti için azât edilmesi yeterli değildir.<sup>55</sup>

Aynı şekilde azât edilecek kölenin Müslüman olmasının şart olup olmaması konusunda da Hanefî âlimleri Müslüman olmasının şart olmadığını hem zihâr hem de yemin kefâretinde kâfir bir kölenin azât edilmesinin yeterli olacağını savunmuşlardır.<sup>56</sup> Bu görüş ayrılığının temeli, mutlakın mukayyede hamledilip edilmemesine dayanır.

Nitekim Kur'an-ı Kerim'de adam öldürmenin kefâretinden bahsedilirken azât edilecek kölenin mümin olması şartı koşulurken zihâr kefâretinde ise azât edilecek köleyle ilgili böyle bir şart bulunmamaktadır. Cumhura<sup>57</sup> göre mutlakı mukayyede hamletmek vacip olduğundan zihâr kefâretinde de azât edilecek kölenin Müslüman olması gerekir. Hanefîlere göre ise her nasla kendi konusundan amel edilir ve başka nas ilave edilmez. Usul kaideleri incelendiğinde hüküm açısından birbirine benzer meselelerde mutlakı mukayyede hamletmenin daha isabetli olacağından hareketle ilgili ayetlerin sevk sebebi farklı olduğu için Hanefîlerin görüşü daha isabetlidir, denilebilir. Zira adam öldürme ile zihar ya da yemin arasında bir benzerlik bulunmamaktadır.

Hanefî ve Mâlikîlere göre zihâr kefâretinde tertibe riâyet etmek şarttır. Dolayısıyla zihâr yapan kişi köle azât etme imkânına sahip olduğu sürece oruca geçemez.<sup>58</sup> Hizmeti için veya borcu için bu köleyi satmaya ihtiyacı olsa bile sonuçta köleye sahip olduğundan onu azât etmesi gerekir.

<sup>53</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/796; İbnü'l-Hûmâm, *Fethu'l-Kadîr*, 233; Meydânî, *el-Lübab fi şerhi'l Kitab*, 3/70.

<sup>54</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/797.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 2/110; İbn Cüzey, *Kavâninü'l Fıkhiyye*, 428; Şirbini, *Muğni'l- Muhtâc*, 3/360; Şirâzî, *El-Mühezzeb*, 2/114; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/359-362; Buhûti, *Keşşafu'l Kinâ*, 5/438-442.

<sup>56</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/799.

<sup>57</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/798-804,805; Meydânî, *el-Lübab fi şerhi'l Kitab*, 3/72; Derdîr, *Şerhü's - Sağır*, 2/649-653; Şirbini, *Muğni'l- Muhtâc*, 3/364,365; Şirâzî, *El-Mühezzeb*, 2/116; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/362-368-377; Buhûti, *Keşşafu'l Kinâ*, 5/443-448; Mer'a b. Yusuf Kermî Kermi, *Gâyetü'l Müntehâ fi cem'i iknai vel' müntehâ* (S. Arabistan: Darü'l-Menşurat el-Müessetü es- Suudiyye, 2007), 3/196.

<sup>58</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/798-804; Derdîr, *Şerhü's - Sağır*, 2/649-653.



Şâfiî ve Hanbelî âlimler de tertibi gerekli görmekle beraber hizmeti için, nafaka veya zaruri ihtiyaçları için köleye ihtiyacı olan muzahirin bu köleyi bırakıp oruca intikal edebileceğine cevaz vermişlerdir.<sup>59</sup>

Gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadislerde zihâr kefâreti için tutulacak oruçtan bahsedilirken, peş peşe lafzının kullanılması sebebiyle tutulacak orucun ara vermeden tutulmasının vacip olduğu konusunda fakihler arasında icma' vardır.

Hastalık, unutmama ve ikrah dediğimiz tehdit altında iken oruç bozmakla veya güneşin battığı veya henüz fecrin çıkmadığı zannıyla yemesi veya içmesi ile veya kadının hayız ve nifas hali sebebiyle "peş peşe"lik bozulmaz.<sup>60</sup>

Zihâr yapan kişinin oruç tutmaya gücü yetmediği takdirde altmış fakiri doyurması gerektiği konusunda da zikredilen âyete binâen âlimler arasında ittifak vardır. Ancak fakire verilecek yiyeceğin miktarı, nasıl verileceği, cinsi ve kimlere verileceği konularında görüş ayrılığı bulunduğundan mezhepler arasında bu ihtilafı beyân etmek faydalı olacaktır.

### 3.6. Yiyecek Olarak Kefâretin Miktarı

Fakire verilecek miktar ile ilgili üç farklı görüş mevcuttur. Bu farklı görüşler aşağıda işlenmiştir.

#### 1. Hanefîlerin görüşü

Zihâr kefâretinin miktarı ve kendilerine verilecek kişiler konusundaki hükmü fitr sadakası gibidir. Her bir fakire yarım sa' yani iki müd buğday veya bir sa' hurma veya arpa verilir.<sup>61</sup>

#### 2. Mâlikîlerin görüşü

Zihâr kefâreti verecek kişi, altmış fakirin her birine Hz. Peygamber'in (s.a.v) müddü ile 1,2/3 müd buğday verir. Arpa, mısır veya hurma verirse caiz olmaz. Ancak yiyecek olarak bunlardan birini tüketiyorsa doyurması açısından 1,2/3 müd buğdaya eşit olacak şekilde o mahsulden kefâretini edâ edebilir.<sup>62</sup>

#### 3. Şâfiî ve Hanbelîlerin görüşü

Oruç ve diğer kefâretlerde olduğu gibi zihâr kefâretinde de her bir fakire bir müd buğday veya kût olarak kullanıyorlarsa iki müd arpa veya hurma cinsinden verilir.<sup>63</sup>

### 3.7. Yiyecek Olarak Kefâretin Edâsı

Bu konuda fakihlerin iki görüşü vardır:

#### 1. Hanefîlerin görüşü

<sup>59</sup> Şirbini, *Muğni'l- Muhtâç*, 3/364,365; Şirâzî, *El-Mühezzeb*, 2/216; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/377; Derdîr, *Şerhû's - Sağir*, 2/196.

<sup>60</sup> Şirbini, *Muğni'l- Muhtâç*, 2/364,365; Şirâzî, *El-Mühezzeb*, 2/216; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/377; Buhûti, *Keşşafu'l Kinâ*, 5/196.

<sup>61</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/800-804; Meydânî, *el-Lübab fi şerhi'l Kitab*, 3/74. Bir sa' 2751 gramdır. Buna delil Seleme bin Sahr hadisinde zikredilen Hz. Peygamber'in (s.a.v.), " Bir vask hurma ver." sözüdür. Bir vesak altmış sa'dır. Bir sa' ise 2751 gramdır.

<sup>62</sup> İbn Cüzey, *Kavâninu'l Fıkhiyye*, 2/243; Derdîr, *Şerhû's - Sağir*, 2/654.

<sup>63</sup> Şirbini, *Muğni'l- Muhtâç*, 3/364,365; Şirâzî, *El-Mühezzeb*, 2/216; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/377; Buhûti, *Keşşafu'l Kinâ*, 5/196. Bilindiği gibi bir müd yaklaşık olarak 675 gramdır.

Hanefî âlimlere göre kefâretler konusunda genel bir kural söz konusudur. Şöyle ki “طعام” ve “اطعام” lafızlarıyla meşrû kılınan yerde kefâret verilecek kişiye bunun temlik edilmesi şart olmayıp ibaha caizdir. “إيتاء” ve “اداء” lafızlarıyla meşru kılınan yerde “temlik ettirmek” şarttır. Dolayısıyla zihâr kefâretinde “طعام” lafzı geçtiğinden kefâretin ibâha, yani yedirmek sûretiyle de edâ edilmesi caizdir. Ayrıca kefâretin altmış fakire verilmesi şart olmayıp bir fakirin altmış gün yedirilmesiyle de kefâret ödenmiş olur. Şu kadar var ki, kefâretin tümünün aynı kişiye tek bir günde edâ edilmesi durumunda sadece o günün kefâreti sayılır.<sup>64</sup>

Hanefîler kefâretin kıymetinin verilmesinin caiz olduğu görüşündedirler. Bu konudaki delilleri de şudur. Kefâretlerden maksat muhtaçların ihtiyaçlarını karşılamaktır. Bu da kıymet ödemek suretiyle de edâ edilir. Hatta kıymetin ödenmesi; fakirler için daha faydalıdır.

## 2. Cumhuriyetin görüşü

Onlara göre zihâr kefâreti “اطعام” yani yemek yedirmek suretiyle edâ edilmez. Bunun fakirlere temlik edilmesi yani ellerine verilmesi şarttır. Onların bu konudaki delilleri Sahabe uygulamasıdır.<sup>65</sup>

### 3.8. Kefâret Olarak Verilecek Taâmın Cinsi

Hanefîlere göre zihâr kefâretinde vacip olan taâm, fıtır sadakasında vacip olan buğday, arpa, hurma veya sayılanlardan miktar olarak az olmamak şartıyla bunların unudur. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bunların değeri de verilebilir.<sup>66</sup>

Mâlikîlere göre, zihâr kefâreti ödeyecek kişinin bulunduğu yerin asli ihtiyacı buğday ise ondan ödenir. Asli gıdaları buğday dışında başka bir gıda ise fakiri doyurması açısından buğdaya eşit olması kaydıyla verilebilir.<sup>67</sup>

Şâfiîlerde kuvvetli görüşe göre, kefâret olarak verilecek taâmın hububat ve zekât verilen meyvelerden olması şarttır. Çünkü zekâta da esas olan elde bulunan malın cinsinden verilmesidir.<sup>68</sup>

Hanbelîlere göre kefâretin cinsi buğday, arpa veya bunların unu, hurma ve kuru üzümdür. Bu gıdaların zihâr yapanın yaşadığı yerdeki asli ihtiyaç olup olmaması arasında fark yoktur. Bunlar olmasa da başka şeyler (darı) verilebilir.<sup>69</sup>

### 3.9. Kefâret Verilecek Kişiler

Cumhura göre kefâret verilecek kişiler zekâtın hükmüne tâbidir. Zira kefâret ayetinde de “اطعام ستين مسكينا” altmış fakiri doyurmak<sup>70</sup> tabiri kullanılmıştır. Dolayısıyla zihâr kefâreti kafiye verilemediği gibi çocuğa da temlik edilemez.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/801-804; Meydânî, *el-Lübab fi şerhi'l Kitab*, 3/73.

<sup>65</sup> Şirbini, *Muğni'l- Muhtâç*, 3/336; Şirâzî, *El-Mühezzeb*, 2/117; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/368-376; Buhûti, *Keşşafu'l Kinâ*, 5/445-448.

<sup>66</sup> Meydânî, *el-Lübab fi şerhi'l Kitab*, 3/73.

<sup>67</sup> İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 2/113.

<sup>68</sup> Şirbini, *Muğni'l- Muhtâç*, 3/336; Şirâzî, *El-Mühezzeb*, 2/117; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/368-376.

<sup>69</sup> İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/368-376; Buhûti, *Keşşafu'l Kinâ*, 5/445-448.

<sup>70</sup> el-Mücadele 58/4

<sup>71</sup> İbn Cüzey, *Kavâninu'l Fıkhiyye*, 2/243; Şirbini, *Muğni'l- Muhtâç*, 3/337; İbn Kudâme, *el- Muğni*, 7/369.

Hanefîlere göre fitr sadakası kime veriliyorsa kefâret de onlara verilir. Dolayısıyla usul ve furu'a verilemez. Bu âlimlere göre kefâret Müslümana verilebileceği gibi zımmiye de verilmesi sahihtir.<sup>72</sup>

### 3.10. Kefâretin Şartları

Fakihler, kefâretin sahih olabilmesi için niyetin şart olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.<sup>73</sup> Bu da köle azât etmek veya fakire yardım etmeye niyet etmekle gerçekleşir. Kefârette niyetin şart olması zekât gibi temizlenmesi ve çıkarılması vacip olan bir hak olmasından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple, niyetin amellerin sıhhat şartı olduğu görüşüne binaen bu meselede Hanefî âlimleriyle cumhur ittifak halindedir.

### 3.11. Kefâretten Önce Temasta Bulunmak

Zihâr yapan kişinin kefâret vermeden önce temasta bulunmasının günah olduğuna dair fakihler arasında ittifak olduğu gibi, kefâretin, kesinlik kazandıktan sonra muzahirin boynunda bir borç olup ölüm, talak veya başka bir şeyle düşmeyeceğine dair görüş mevcut olmakla beraber Hanefî âlimler<sup>74</sup> ve Hanbelî İbn Kudâme<sup>75</sup> talak ve ölüm ile kefâretin düşeceğine dair görüş beyan etmişlerdir. Fakat Hanefî âlimlerine göre talaktan sonra tekrar evlenirse kefâret ödenmesi gerekir.<sup>76</sup> Sadece Mâlikîler kefâretin üç talakla da düşeceğine hükmetmişlerdir. Talaktan önce dönüş olduğunda ise kefâret düşmez.

Kefâret devam ederken temasta bulunmanın ne gibi sonuçlar doğuracağı konusunda ise fakihler arasında görüş ayrılığı mevcuttur. Bu konuda en sıkı şartlar Mâlikîlere aittir. Şöyle ki onlara göre kefâret ödeyen kişi ister köle azât etme ister oruç ister fakiri doyurma suretinde kefâreti edâ etsin, temas gece veya gündüz, bilerek veya unutarak olsun, kefâretten bir müd kalmış olsun temasta bulunursa haram işlemiş olur. Kefâreti de iptal olduğundan yeniden kefâret vermesi gerekir.<sup>77</sup>

Şafiîlere göre kişinin, kefâretin çeşitlereinden olan oruca devam ederken, gece eşi ile temasta bulunması günahdır. Sebebi ise bu işi kefâret vermeden önce yapmasıdır. Ancak kocanın bu fiili orucun aralıksız olması şartına zarar vermez. Aynı şekilde fakiri doyurma işi bitmeden temasta bulunması geçmiş doyurmaları iptal etmez.<sup>78</sup>

Hanefî ve Hanbelîlere göre bu konuda tafsilat vardır. Şöyle ki kişi kefâret türlerinden olan oruca devam ederken eşiyile temasta bulunursa o güne kadar tuttuğu oruçlar geçersiz olup onları bir daha tutması gerekir. Fakiri doyurma esnasında temasta bulunması halinde ise önceden verdiklerini telâfi etmesine gerek yoktur. Oruç ile fakiri doyurma arasındaki bu farkın sebebi şudur: Fakiri doyurma konusunda nas "Altmış fakiri doyurur." şeklinde "temastan önce" kaydı olmaksızın mutlak olarak geldiği halde, köle azât etme ve oruç meselesinde bu kaydın zikredilmiş olmasıdır.<sup>79</sup>

<sup>72</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/196.

<sup>73</sup> Şirbini, *Muğni'l-Muhtâc*, 3/359; Şirâzî, *El-Mühezzeb*, 2/118; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/387.

<sup>74</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi tertîbî eş-Şerâi*, 3/235.

<sup>75</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 8/16.

<sup>76</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi tertîbî eş-Şerâi*, 3/235.

<sup>77</sup> Derdîr, *Şerhü's-Sağîr*, 2/651; İbn Cüzey, *Kavâninu'l-Fıkhiyye*, 2/243.

<sup>78</sup> Şirâzî, *El-Mühezzeb*, 2/117.

<sup>79</sup> İbn Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr*, 2/800; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 7/367,368.

## Sonuç

İslâmın zihâr konusuna getirdiği hüküm, aileye ve insana attığı önemle doğrudan ilişkilidir. Eşler arasındaki en ufak bir huzursuzluk, aileyi ve neticesinde toplumu da olumsuz etkileyecektir.

Cahiliye uygulamalarından olan zihârı, İslâm hiçbir zaman doğru görmemiştir. Önceleri boşanmanın en ağır şeklini ifade eden bu uygulama, Allah Teâla'nın beyanı ile müeyyideyi gerektiren yalan ve iftira olarak nitelendirilmiş ve kendisine ceza nitelikli bir takım hukuki sonuçlar bağlanmıştır. Bu durum İslâm'ın âileyi koruma adına ortaya koyduğu bir tavidir. Bu kabilden olmak üzere, zihârın rükünlerinden olan kendisine benzetilen kişi ile ilgili şartlar konusunda en dar çerçeveyi çizen Şâfiî âlimlerinin görüşünün daha ihtiyatlı ve kâbule şâyan olduğu söylenebilir.

Zihâra başvuran bir kimse kendisine helal olan bir şeyi haram kılmak ve hakikate uymayan bir kelam sarf etmek suretiyle, Allah'ın yasaklarından birini çiğneyerek günah işlemiş olmaktadır. Dolayısıyla işlemiş olduğu bu günahın telâfisi gerekmektedir. Bu konudaki telâfi de kefâret ödenmesidir. Gerçekleşen zihâr ve neticesinde uygulanan kefâret, ağzımızdan çıkan sözlerin hangi niyet ve amaçla söylenmiş olursa olsun bir sorumluluk getirdiğini ve bu sorumluluğun da bir bedelinin olduğunu bize hatırlatmaktadır.

Kefaretin edâ şekillerinden ilki olan köle azât etmenin günümüzde mümkün olmadığı âşikardır. İkinci edâ şekli olan altmış gün peş peşe oruç tutmaya güç yetiremeyen kişi, yiyecek olarak kefareti edâ ederken; Şâri'in hükümlerinden kastettiği hikmetler ve günümüz şartları göz önünde bulundurulduğunda it'am yerine paranın da verilebileceği görüşünü benimseyen Hanefî âlimlerinin içtihadlarının daha isabetli olduğu görünmektedir.

Aile içerisinde yaşanacak bir problemten dolayı toplumda sanki bir insanın kaybedilmesi gibi bir sonuç ortaya çıkar. Köle azât etmek suretiyle bu eksiklik telafi edilmeye çalışılmış, oruç ibadeti ile yalan ve iftira eden nefsin terbiye edilmesi hedeflenmiş, yoksullara yemek yedirmek suretiyle de huzuru kaçıran toplumun tekrar moral bulması amaçlanmıştır.

## Kaynakça

Buhûti, Ebu Saâdet Mansur b. Yunus b. Selahaddin b. Hasan b. Ahmed b. İdris. *Keşşafu'l Kinâ'an metni'l-iknâ*. Mekke: Matbaâtu'l Hükume, 2. Basım, 2003.

Derdîr, Ebû'l Berekât Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Derdîr. *Şerhû's - Sağir ile akrabi'l-mesâlik ile mezhebi imâm Mâlik*. Mısır: Darü'l- Maârif, 3. Basım, 2001.

Dusûkî, Muhammed b. Ahmed b. Arafât. *Hâşiyetü Dusûkî ala' Şerhi'l Kebîr*. Mısır: Dârü'l- Maârif, 3. Basım, 1994.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Mushaf Neşriyat, 1. Basım, 2012.

İbn Âbidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz. *Reddu'l-Muhtâr 'ale durri'l-Muhtâr*. thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Lübnan: Dârü'l-Kutubi'l İlmiyye, 3. Basım, 2011.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz. *Reddü'l-Muhtâr alâ Dürrü'l-Muhtâr*. 12 Cilt. Lübnan: Dârü'l-Mârif, 1. Basım, 2000.

İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî el-Gırnatî. *Kavâninu'l Fıkhiyye Fi talhis mezhebi'l Mâlikîyye*. Fas: Matbaâtu'en - Nahdat, 4. Basım, 2004.

İbn Kudâme, Ebu Muhammed Muvaffakiddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. el Kudâme el-Makdisi. *el-Muğni*. 10 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Kâhire, 1. Basım, 1969.

İbn Rüşd, Ebu'l Velîd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd. *Bidâyetü'l-Muctehid ve Nihâyetü'l-Muktasid*. Lübnan: Darü'l-Kitabi'l Arabi, 4. Basım, 2015.

İbnü'l-Hûmâm, Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî. *Fethu'l-Kadîr*. Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-ilmîyye, 5. Basım, 2009.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr Mes'ûd b.Ahmed. *Bedâiu's-Sanâi' fi tertîbi's-Şerâi*. thk. Ali Muhammed Muavvaz. Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-İlmîyye, 3. Basım, 2009.

Katar, Mehmet. "Kefâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/177-179. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kermî, Mer'a b. Yusuf Kermî. *Gâyetü'l Müntehâ fi cem'i iknai vel'müntehâ*. S. Arabistan: Darü'l-Menşurat el-Müessetü es- Suudiyye, 2. Basım, 2007.

Komisyon. *Mûcemü'l- Vasit*. Mısır: Mecmêi el-Lugati'l-Arabiyye., 2. Basım, 1972.

Köksal, İsmail. "İslam Hukuku'nda Zihar". *Dini Araştırmalar* 3/7 (2000), 257-270.

Köse, Saffet. *Çağdaş ihtiyaçlar ve İslâm hukuku*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2004.

Meydânî, Abdülğani b. Talib b. Hamed b. İbrahim el- gânimi. *el-Lübab fi şerhi'l Kitab*. thk. Ahmed Câd. Mısır: Darü'l - Hadis, 3. Basım, 1991.

Râzî, Fahreddin Muhammed bin Ömer bin Hüseyin bin Ali et- Teymi el- Bekrî. *Mefâtihu'l-Gâyb*. Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-ilmîyye, 4. Basım, 2013.

Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid*. İstanbul: İpek Yayın, ts.

Serahsî, Şeyhu'l-İslam Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebi sehl. *Kitabu'l Mabsût*. thk. Muhammed İsmail Hasan. Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-ilmîyye, 3. Basım, 2009.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah. *Dâru'l Muğni*. S. Arabistan: Dâru'l Muğni, 3. Basım, 2005.

Şirâzî, Ebu İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf. *El-Mühezzeb*. Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-ilmîyye, 4. Basım, 2001.

Şirbinî, Şemsüddin Muhammedb. Ahmed el Hatib. *Muğni'l- Muhtâç ile marifeti maâni'l minhac*. İstanbul: Eser Yayınları, 2. Basım, 1958.

Şirin, Şükrü. "Zihara Dair Bir Değerlendirme". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 462-481.

Yaman, Ahmet. "Zihâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yaran, Rahmi. "Kefâret (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/179-182. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Hüseyini. *Tacü'l-Arûs min cevahiri'l Kâmus*. thk. Nevaf el-Cerrâh. Lübnan: Daru Sadır, 1. Basım, 2011.

Zemâhşerî, Ebû'l- Kâsım Mahmud b. Ömer bin Muhammed el-Hârizmî. *Keşşâf*. Lübnan: Darü'l-Kutubi'l-ilmîyye, 2. Basım, 2009.

Zuhâyî, Vehbe. *el-Fıkhu'l-İslamî ve Edilletuhû*. 11 Cilt. Suriye: Darû'l-Fıkr, 9. Basım, 2006.

Zuhâyî, Vehbe. *İslam Fikhi Ansiklopedisi*. çev. Ahmet Efe vd. İstanbul, 1. Basım, 2015.



e-ISSN: 2619-9114

June / Haziran 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 1

## KUR'AN ÖĞRETİSİ REHBERLİĞİNDE BAŞARIYA IŞIK TUTAN BİR KAVRAM: SABIR

A Concept That Sheds Light on Success in the Guidance of Qur'anic  
Teaching: Patience

**Nihat DEMİRKOL**

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (Tefsir)

tefsir63urfa@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5929-8161>

### Article Information / Makale Bilgisi

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

**Received / Geliş Tarihi:** 13.03.2023

**Accepted / Kabul Tarihi:** 13.04.2023

**Published / Yayın Tarihi:** 30.06.2023

**Pages / Sayfa:** 94-110

### Plagiarism / İntihal:

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

**Öz:** Bu çalışma, insan hayatının önemli bir olgusu olan "başarıyı", başarıya giden yolda insana gerekli en temel kavram olan "sabır" kavramını ve sabrın ise nasıl ve ne zaman gösterilmesi gerektiğini Kur'an ışığında ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda sabır kavramının anlam haritası ve naslarda kullanımı ele alınmış, sabrı ile öne çıkmış olan Hz. Eyyüb'ün imtihanı, Hz. Hızır ile Hz. Musa'nın kıssası ve Hz. Muhammed'in hayatı, sabır-başarı perspektifinde ele alınmıştır. Zira başarı, insanların hayatta odaklandığı temel bir olgudur. Değişen dünyada ve ilerleyen zaman dilimi içerisinde başarının elde edilmesi için en önemli kavram "sabır" olmuştur. Çünkü sabır, insanın temel ihtiyaç kavramlarından bir tanesidir. Sabrın içinde olmadığı hiçbir şeyin tekâmül etmesi ve başarıya ulaşması mümkün değildir. Kur'an'da birçok kavramla yan yana kullanılan sabır kavramı önce Allah'tan sakınma, sonrasında ise hakkın tavsiyesi ile beraber kullanılması, hem İslami anlayışı oluşturmuş hem de sabrın neticesindeki başarıya odaklandırmıştır. Elçilerin tebliğ vazifelerinde sabır göstermeleri başarıyı elde etmelerinin temel etkeni olmuştur. Fakat elçiler, hiçbir zaman Allah'a isyan etmemişlerdir. Özellikle bundan dolayı sabır kavramı Allah'tan sakınma ve hak üzerine olma düşüncesi ile beraber verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, İnsan, Sabır, Başarı.

**Abstract:** This study tries to reveal the concept of "patience", which is the most basic concept required for human beings on the way to success, which is an important phenomenon in human life, and how and when patience should be shown. In this context, the meaning map of the concept of patience and its use in nas were discussed, the test of Hazrat Ayyub, who came to the fore with his patience, the story of Hazrat Khidr and Musa, and the life of Prophet Muhammad were discussed in the patience-success perspective. Because success is a fundamental phenomenon that people focus on in life. In the changing world and in the advancing time period, the only concept that has not changed for the achievement of success has been "patience". Because patience is one of the basic needs of man. Nothing without patience is impossible to evolve and succeed. The use of the concept of patience, which is used side by side with many concepts in the Qur'an, first with the avoidance of Al-lah and then with the advice of the right, has both formed the Islamic understanding and focused on the success as a result of patience. The patience of the apostles in their preaching duties was the main factor in achieving success. But the apostles never rebelled against Al-lah. Especially for this reason, the concept of patience is given together with the idea of avoiding Allah and being on the truth.

**Keywords:** Qur'an, Human being, Patience, Success.



## Giriş

İnsanlık, varoluşundan beridir sürekli gelişip değişmekte ve olgunlaşmaktadır. Gelişmeler bazen ihtiyaçtan bazen de meraktan olmaktadır. İnsanlar karşılaştıkları problemler karşısında sabır kuvvetini kullandıklarında başarı elde etmişlerdir. Zira kazanılan her başarı istikrarlı bir sabrın neticesidir. Çünkü sabır bir güçtür. Onu iyi kullananlar, başarıya imza atabilmişlerdir. Bundan dolayı ثَمَرَةُ الصَّبْرِ نَجْحُ الطَّفْرِ "Sabrın meyvesi zaferin elde edilmesidir." denilmiştir.<sup>1</sup> Olgunlaşmanın odak kavramı sabırdır. Tabiattaki meyvelerin olgunlaşması, çocukların yürüyebilmeleri için sabretmeleri gerekir. Sabır kavramı hayatın da odak kavramıdır. Buna karşılık insanın yapısında bulunan acelecilik<sup>2</sup> onun gelişiminin önündeki engellerden bir tanesidir.

Allah'ın insanlara gönderdiği bütün elçilerin temel vasıflarından bir tanesi de sabırdır. Kur'an'ın ıslah hedefi bağlamında, insanlığın hidayete çağrılmasına zaman zaman karşı çıkanlar olmuştur. Nitekim bütün peygamberlerin muhalifleri olmuş ve kendilerine ciddi anlamda zorluklar çıkarmışlardır. Allah, insanlar ve cinler içinden her peygambere düşmanlık yapanların olduğuna vurgu yapmaktadır.<sup>3</sup> Her peygamberin karşısında düşmanların olması imtihanın bir gereğidir. Zira bu imtihan sabır gücünün ne kadar aktif olduğunu ortaya koymaktadır. Peygamberlerin karşılaştıkları zorluklar karşısında gösterdikleri sabır, insanlar için örnek olmuştur. Peygamberler nasıl sabır ve azim ile tebliğ vazifelerini başarı ile yapmışlarsa, insanların hedeflerinde başarıya ulaşmak için sabır ve azimle gayret etmeleri gerekir.<sup>4</sup> Çünkü başarı öncelikle imanın, sonra da sabırla çalışmanın neticesidir.

Sabır, zorluklar karşısında dirençli olmaktır. İnsan musibetler karşısında sabır ile dayanabilmektedir. Fakat bu kavram bazen de yanlış anlaşılabilir. Toplumumuzda zorluklar karşısında sabretmek; acizlik, tembellik, korkaklık ve boyun eğmek olarak algılanmaktadır.<sup>5</sup> Hâlbuki hareket etmek için doğru zamanı beklemek sabrın en önemli unsurudur. Fakat insanlar aceleci oldukları için olaylar karşısında uygun zamanı bekleyememektedirler. Bundan dolayı birçok imtihandan mağlup olarak çıkmaktadırlar. Zira Kur'an'ın sabır öğretisi anlaşılmanın dışında bir yapıya sahiptir. Çünkü Kur'an'ın sabır öğretisi başarı odaklıdır. Bazı insanların anladığı veya yaptığı gibi pasif sabır değildir. Kur'an bireyin her zaman aktif bir sabır üzerinde sebat etmesini istemektedir. Bu noktada çalışmamız sabır ile ilgili yapılan çalışmalardan farklılık arz etmektedir. Çünkü sabır ile ilgili yapılan çalışmalar; sabır kavramının semantiği, imtihan, sabır-şükür ilişkisi, tasavvufi sabır ve meallerdeki sabır gibi konularda yapılmıştır. Çalışmamızın teması Kur'an'ın sabır öğretisi bağlamında başarının elde edilmesidir.

Bu makalede Kur'an'ın sabır öğretisinde ortaya koyduğu ilkeleri ve örnekleri ele alacağız. Elde ettiğimiz veriler ve örnekler üzerine betimsel analizler yapılacak ve bulgular değerlendirilecektir. Makalede öncelikle sabır kavramının anlam haritasını ortaya koyacağız. Daha sonra tefsirlerden yararlanarak Kur'an'ın sabır kavramına olan yaklaşımını tespit edecek

<sup>1</sup> Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim el-Meydânî, *Mecmau'l-Emsal* (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 1/154.

<sup>2</sup> el-İsra 17/11.

<sup>3</sup> el-En'am 6/112.

<sup>4</sup> Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer Carullah ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an haka'iki gavamizi't-tenzil* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987), 2/59; Ebu'l-Bekkat Abdullah b. Muhammed b. en-Nesefî, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998), 1/530; Hayreddin Karaman vd, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2/457-458.

<sup>5</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak Dersleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 230-231.

ve başarı ile nasıl ilişkilendirildiğini ortaya koyacağız. Son tahlilde ise Kur'an'ın sabır ile ilgili nazara verdiği ilkeleri ve örnekleri inceleyerek Kur'an'ın sabır öğretisi üzerine değerlendirmelerde bulunacağız.

## 1. Kavramsal Çerçeve

### 1.1. Sabır Kavramının Anlam Haritası

Sabır kavramı S-B-R kökünden olup sözlükte; hapsedmek, nefsini bir şeyden alıkoymak veya dizginlemek, engellemek, dirençli olmak, birisini öldürmek üzere hapsedmek, yakalamak, misillemede bulunmak, bağlamak, kefil olmak ve kısas yapmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>6</sup> Sabır kavramının esas noktası hapsedmektir. Kişi ister nefsini hapsedsin, ister herhangi bir canlıyı veya nesneyi hapsedsin bunların hepsi sabır kavramı ile ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Çünkü hapsedilen şey hareket etmemekte veya belirli alanda kalmaktadır. Bunda dolayı hapsedilen her şeyin sabır ile mükellef olduğunu ifade edebiliriz. Sabır ile mükellef olan şeyler ise sabrın zıttı olan heyecan ve acelecilikten uzaktır. Sabır kavramı ramazan olarak da açıklanmıştır. Zira ramazan ayı için شهر الصبر "sabır ayı" denilmiştir.<sup>8</sup> Sabır aynı zamanda Allah'ın isimlerinden bir tanesidir. "es-Sabur" şeklinde ifade edilen isim, kendisine isyan edenlerden intikam almak için acele etmez. Günah işleyenlerin "es-Sabur" isminden dolayı cezalardan emin olmadıkları ifade edilmiştir.<sup>9</sup> Çünkü Allah erteler fakat ihmal etmez.

Sabır kavramının terim anlamı hakkında ise İslam bilim insanları tarafından farklı tanımlamalar yapılmıştır. Mesela, İsfahanî (ö.425/1108) "aklın ve şeriatın gerektirdiği şeylere karşı nefsini dizginlemek"<sup>10</sup> şeklinde tanımlarken, Razi (ö. 606/1209) ise sabrı ikiye ayırmaktadır.

Birincisi: Bedeni sabırdır. İnsanın bedenine güç olan bir şeyin yüklenmesi ve buna katlanmasıdır. Mesela, acıya katlanmak gibi.

İkincisi ise manevi sabırdır. Manevi sabır ise nefsin isteklerine boyun eğmemektir.<sup>11</sup> Cürcanî (ö. 816/1413) sabrı, insanın başına gelen musibetlerden neşet eden üzüntünün Allah'a şikâyet edilememesi olarak tarif etmektedir.<sup>12</sup> İzutsu'ya göre (ö. 1993) sabır, zor zamanlarda itidalini korumak ve problemler karşısındaki zorluklar ile mücadele edecek ruhi dirence sahip olmaktır. Dolayısıyla sabır kavramı bir olay veya durum karşısında beklemekten ziyade mücadele etme anlamı üzerine yoğunlaşmaktadır. Sabır kavramının içinde itidalin korunması ve dirençli olmanın önemli olduğu kanaatindeyiz. Zira itidalden sapıldığı anda sabretmenin bir anlamı kalmadığı gibi, direncini kaybedenin de sabırdan herhangi bir nasibi kalmayacaktır.

<sup>6</sup> Halil b. Ahmed el-Ferahidî, *Kitâbu'l-Ayn* (Bağdat: Mektebetu'l-Hilal, 1985), 7/115-116; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 1/534-535; Muhammed b. Ebu Bekr er-Razî, *Muhtaru's-Sihah* (Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1999), 1/172; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Cemaluddin İbn Manzur el-Ensârî, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993), 4/437-438;

<sup>7</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 4/438.

<sup>8</sup> Ebu'l-Ferec Cemaleddin b. Abdurrahman b. Ali Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetu'l-Ayuni'n-Nevazır fi İlmi'l-Vucuh ve'n-Nezair* (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1984), 387-388.

<sup>9</sup> İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 4/437; Bekir Toplaoğlu, "Sabûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/361.

<sup>10</sup> Ragib el-İsfahanî, *Mu'cemu Müfredati Elfazi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 281.

<sup>11</sup> Fahrüddîn er-Razî, *Mefâtihu'l-Gayb, (et-Tefsiru'l-Kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1999), 4/130.

<sup>12</sup> Seyyid Şerif Cürcanî, *Kitabu't-Ta'rifât* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 131.

Sabır kavramı genel bir lafızdır. Bulunduğu duruma göre isimlendirilmesi mümkündür. Mesela, kişinin midesi veya şehvetine karşı sabırlı olması iffet olarak tanımlanırken, savaş ve benzeri durumlardaki sabır ise “şecaat (cesur olmak)” olarak ifade edilmektedir. Bir sözü gizleme konusunda gösterilen sabra “ketumluk”, malın çokluğuna karşı azmayacak şekilde harcamaya “kanaat” denilmektedir.<sup>13</sup>

Gazzâlî sabır kavramını iman ile ilişkilendirmiş ve bedende baş ne ise imanda da sabırın o derece önemli olduğunu ifade etmiştir.<sup>14</sup> Sabır, insana ait bir özelliktir. Hayvanlar ve melekler için sabır kavramı geçerli değildir. Çünkü hayvanların akli yoktur. Onlara şehvet musallat olmuştur. Hayvanda şehvete karşı herhangi bir karşı koyma durumu yoktur. Melekler ise iyilik üzerine sabit olan varlıklar olduğu için sabra ihtiyaçları yoktur. Onları rabbinin huzurunda secde etmekten men edecek herhangi bir şehvetleri veya benzeri arzuları bulunmamaktadır. Bundan dolayı melekler için de sabır kavramına gerek yoktur. İnsan ise ana rahmine düşmesinden vefatına kadar sabır ile mükelleftir. Çünkü insan çeşitli özelliklerde yaratılmıştır. Hayatı, bütün safhalarda gelişmeye ve olgunlaşmaya meyillidir. Hayat mücadelesinde batıl ve fesad olan her şeye karşı sabırla durmaya çalışmaktadır. Nefsinin meşru olmayan arzu ve isteklerine karşı sabır göstermesi gerekir. Zira şehvet başta olmak üzere nefsin arzu ve isteklerine sınır konulmamıştır. Bunlarla başa çıkması ancak güzel bir sabır ile mümkündür.<sup>15</sup>

Sabır, akıl ve zekânın faal olması sonucu ortaya çıkan iradenin gösterilmesidir. Sabır olumlu hasletler ile birleştiğinde başarı, olumsuz hasletler ile birleşince de mağlubiyet ortaya çıkmaktadır. Mesela sabır, azim ile birleşince başarı, tembellik ile birleşince başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Zorluklar karşısında sabredip dayanmak gizli bir kuvvet/güç iken, yenilgiyi kabul edip vazgeçmek ise ümitsizliğin göstergesidir. Dolayısıyla sabır kavramının bulunulan tarafa göre olumlu veya olumsuz anlam içeriğine sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.

Sabır kavramı cahiliye döneminde de benzer anlamlarda kullanılmıştır. Çünkü sabır geçmişten günümüze insanlığın yapısında var olan bir mürüvettir. Bundan dolayı genelde aynı anlamlarda kullanılmıştır. Fakat her toplum kavramları kendi değerleri üzerinden inşa ettiği için sabır kavramına da cahiliye dönemindeki değerler üzerinden bir yaklaşım sergilenmiştir. Cahiliye döneminin en önemli değeri ise kabileydi.<sup>16</sup> Kabilecilik asabiyeti, bütün değerlerin etrafında şekillendiği en önemli unsur olmuştur. Bu bağlamda sabır kavramı cahiliye döneminde nefsin tutma,<sup>17</sup> mücadelede yılmama,<sup>18</sup> tahammül ve katlanma,<sup>19</sup> acele

<sup>13</sup> İsfahanî, *Müfredat*, 281; Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 4/130-131.

<sup>14</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Gazzâlî, *İhya-u Ulumu'd-Din* (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 4/62.

<sup>15</sup> Gazzâlî, *İhya-u Ulumu'd-Din*, 4/62-66.; Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1/184.

<sup>16</sup> Ebu Zeyd Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988), 1/176; Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap-İslam Siyasal Akli*, Çev.: Vecdi Akyüz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 123.

<sup>17</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ, *Mu'cemu Mekayisu'l-Luga* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979), 3/329; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 4/438.

<sup>18</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 4/323.

<sup>19</sup> Ebu Zeyd Muhammed Ebi'l-Hattab el-Kuraşî, *Cemheretu'l-Eşâri'l-Arab fi Cahiliyyeti ve'l-İslam* (Kahire: Nahdatu Mısır, 1981), 575.

etmeme<sup>20</sup> ve metanetli olma<sup>21</sup> gibi anlamlarda kullanılmıştır. Cahiliye döneminde sabır kavramı, beyan ettiğimiz bu anlamların üzerinde inşa edilirken, ilahi vahyin müdahalesi ile beraber bu anlamlar kabile bağlamından alınıp din bağlamına çekilmiştir. Dolayısıyla sabrın cahiliyedeki anlamları kaybolmamış fakat mecraları değiştirilmiştir. Bunun yanında sabra eklenen en önemli husus ise Allah'ın hükmüne razı olma ve ümitli olmak olduğunu belirtmek mümkündür.<sup>22</sup>

Sabır kavramı değişik nüanslar ile beraber hilm, vakar, metanet, sebat, azim, teenni, kanaat ve şecaat kavramları ile yakın anlamlı olurken;<sup>23</sup> hırs, acelecilik, ümitsizlik, tehevür, öfke ve cehalet ile de zıt anlamlıdır.<sup>24</sup> Sabır kavramının yakın anlamlı olduğu kavram ve kelimeler birey ve toplumda olumlu bir algı oluştururken, karşıt anlamlıları ise olumsuz hasletler olarak ifade edilmektedir.

## 2. Kur'an'da Sabır Kavramı

Sabır kavramı, Kur'an'da türevleriyle beraber toplamda 104 defa geçmektedir.<sup>25</sup> Farklı kalıplarda yer alan sabır kavramı anlam itibarıyla de farklı manalarda geçmektedir. Bunları şu şekilde sıralayabiliriz:

1- Dayanmak-Mücadele Etmek: Sabır kavramının bu anlamı toplumda en bilindik anlamıdır. Sabır kavramı burada daha çok başa gelen veya gelecek olan durumlar için dayanmak ve mücadele etmek anlamında kullanılmıştır. Bu durum ayette şöyle vurgulanır: *وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ* "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksiltmekle denemekteyiz. Sabredenleri müjdele."<sup>26</sup> Ayetin vurguladığı durumlar ile başta peygamberler olmak üzere bütün insanlar imtihan edilmektedir. Geçmişten beri gelen bu imtihanlar insanlığı yetiştirmiş ve imtihanın zorluğuna karşı sabrettikleri ölçüde makamları terakki etmiştir. Zira sabır insandaki sebat melekesini zorluklara karşı terbiye eder. İnsanın sabretmesi sonucu ise Allah başarı nasip etmektedir.<sup>27</sup> Ayette vurgulanan *وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ* "Sabredenleri müjdele" ifadesi ise mücadele etmek anlamındadır. Burada şu hususu dikkate almak gerekir. Allah bütün kâinatın sahibidir. İnsanları imtihan etmek için bazen musibetler gönderir. Eger gelen musibet Allah tarafından olursa, isyan etmeden dayanmak gerekir. Fakat insanlar tarafından yapılan bir zulüm veya mobing tarzı durumlar olduğunda ise dayanmak değil mücadele etmek gerekir. Mesela bir çocuğa ebeveyn tarafından kendisine uygulanan terbiye tarzına dayanması, sabretmesi gerekir. Fakat başkası<sup>28</sup> tarafından yapılacak olan terbiye tarzına karşı mücadele etmesi gerekir.<sup>29</sup> "Sabredenleri müjdele" ifadesi zaferle sonuçlanan cihada, karşılığı verilen

<sup>20</sup> Ahmet Zeki Safvet, *Cemherutu Hutabi'l-Arab fi Uşûri'l-Arabîyyeti'z-Zahire* (Mısır: Mustafa el-Bani Matbaası, 1962), 1/56.

<sup>21</sup> Ebu Bekr Asım b. Eyyup el-Battalyevsî, *Şerhu Eş'aru's-Şu'arâ-i Sitteti'l-Cahiliyye* (Beyrut: İslamî Neşriyat, 2008), 1/118.

<sup>22</sup> Tok, Fatih, Kahraman, Halil İbrahim . "Cahiliye'den İslam'a Sabır Kavramı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 / 10 (Mart 2019): 87-116.

<sup>23</sup> Ferahidî, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/246, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luga* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2001), 5/69; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekayisu'l-Luga*, 2/93; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, 12/146.

<sup>24</sup> Ferahidî, *Kitâbu'l-Ayn*, 7/115, Halil İbrahim Kahraman, *Sabır Kavramının Semantik Tahlili* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2018), 30-41.

<sup>25</sup> Muhammed Fuad Abdulbakî, *Mu'cemu'l-Müfrehes li-Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Daru'l-Hadis 1945), 309-401.

<sup>26</sup> el-Bakara 2/155.

<sup>27</sup> Ahmed b. Mustafa el-Merâgî, *Tefsiru'l-Merâgî* (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Babî 1946), 2/22.

<sup>28</sup> Başkasından maksad yabancı kimselerdir. Hocanın talebeyi terbiye etmesinde sakınca yoktur.

<sup>29</sup> Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 4/130.

itaate ve sevabı verilen musibete karşı dayanmak olarak da açıklanmıştır.<sup>30</sup> Dolayısıyla ayette vurgulanan “*Sabredenleri müjdele*” ifadesi yerine göre mücadele etmeyi de ifade etmektedir.

Sabrın başarı ile neticelenmesi için Hz. Lokman’ın (as) oğluna yaptığı şu tavsiyeyi örnek olarak gösterebiliriz: *يَا بَنِيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ* “*Yavrucuğum! Namazı dosdoğru kıl. İyiliği emret, kötülükten sakındır. Başına gelenlere sabret. Çünkü bu, azmi gerektiren işlerdendir.*”<sup>31</sup> Ayette sabırdan önce namaz ve iyiliğin emri ile kötülüğün nehyedilmesi durumunun ifade edilmesi sabrın namaz, iyiliğin emri ve kötülüğün nehyetme arasında bir ilişki olduğunu göstermektedir. Ayetin devamındaki bu durumun azmi gerektiren zor işler olduğuna da vurgu yapması kanaatimizi destekler niteliktedir. Zira namaz günde beş vakit ve her gün kılınmakla mükellef olması yönüyle ciddi sabır isteyen işlerden biridir. İyiliğin emri ve kötülüğün nehyi üzerine sabırla kalmaya çalışmak ciddi öneme haiz bir durumdur. Her iki durumda da sabrın dayanma ve tahammül etme durumu ortaya çıkmaktadır.<sup>32</sup>

2- Direnmek-Yılmamak: Sabır kavramının bu anlamı ise daha çok ibadetler ile ilgilidir. Zira direnme-yılmama anlamında kullanılan sabır kavramının kullanıldığı emir kipi *اصْطَبِرْ* “istabir”dir. İftial babının mübalağa için kullanılan “istabir” kipi namaz, zikir, dua salih ameller işleme, onun rızasını kazanma konusundaki direnci ifade etmektedir.<sup>33</sup> “İstabir” kipinin kullanıldığı ayette,<sup>34</sup> kişiye mensubu olduğu aileye namazı emretmesi istenmekte ve kendisinin de sabır ile namaza devam etmesi vurgulanmaktadır. Kişi namaz emrini aileye emretmekteki devamlılığa sabretmesi gerektiği gibi, kendisinin de aynı şekilde namaza devam etmekle sabretmesi gerekmektedir. Dolayısıyla hem sözlü hem de fiili sabır kavramı ortaya çıkmaktadır.<sup>35</sup>

3- Acele Etmemek: Sabır kavramının bir diğer manası ise vaktini bekleme olgunluğunu göstermek yani acele etmemektir. Rum suresinin son ayetinde kullanılan sabır ifadesi dikkat çekicidir. *فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ* “*Öyleyse sabret. Çünkü Allah’ın vaadi haklıdır. Sakın imanı sağlam olmayanlar seni gevşekliğe sevketmesin.*”<sup>36</sup> Zira sure sabra vurgu yaparak bitmektedir. Ayette Hz. Peygamber başta olmak üzere bütün Müslümanlara teselli ve moral verilmektedir. Müşriklerin tüm baskılarına rağmen Müslümanların aynı inanç üzerine devam etmelerini ve sabretmelerini öğütlemektedir.<sup>37</sup> Bu ayetin Hz. Peygamber’in hicretine yakın zamanda nazil olması da hicret için şartların oluşmasını beklemesi gerektiği acele ile hareket etmemesi yönünde bir uyarı niteliğindedir.<sup>38</sup> Yunus suresinin son ayetinde de sabır kavramına vurgu yapılmaktadır. Bu ayet, Hz. Peygamberin kendisine vahyedilene uyması tavsiye edilmekte ve düşmanların baskılarına karşı Allah’ın hükmü gelinceye kadar

<sup>30</sup> Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Maverdî, *en-Nüket ve’l-Uyun* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 1/210.

<sup>31</sup> Lokman 31/17.

<sup>32</sup> Muhammed Tahir b. Aşur, *et-Tahrir ve’l-Tenvir* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 21/165-166.; Muhammed Ali es-Sabunî, *Safvetu’l-Tefasir*, (Kahire: Daru’s-Sabuni, 1997), 2/452-453.

<sup>33</sup> Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyan ‘an Te’vîli Ayi’l-Kur’an*, (Kahire: Müessesetu’r-Risale, 2000), 18/22.; Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud el-Maturidî, *Te’vilat-u Ehli’s-Sünne*, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Lübnan, 2005, 7/250.

<sup>34</sup> *وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا* “Ailene namazı emret ve sende ona sabırla devam et.” Taha 20/132.

<sup>35</sup> Razî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 22/115.

<sup>36</sup> Rum 30/60.

<sup>37</sup> Maturidî, *Te’vilat-u Ehli’s-Sünne*, 8/294-295.; Kurtubî, *el-Câmi’* 14/49.; Ahmed b. Mustafa el-Merâgî, *Tefsiru’l-Merâgî* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, 1946, 21/69.

<sup>38</sup> Karaman vd, *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 4/328-329.

sabretmesi, bu konuda aceleci olmaması gerektiği vurgulanmaktadır. Yunus ve Rum surelerinin son ayetlerinde sabır kavramına vurgu yapılarak surenin bitirilmesi, başta peygamberler olmak üzere sosyal hayatta insanların karşılaştıkları zorluklar karşısında sabretmeleri ve Allah'ın hükmünü beklemeleri gerektiğini göstermektedir. Bu vurguları aynı zamanda sabreden kişinin hayatta başarı kazanacağına dair izdüşümler olarak görmek mümkündür.

4- Süreklilik-Devamlılık: Sabır kavramının süreklilik ile ilgili oluşturduğu anlam haritası ağırlıklı olarak ibadetler ile ilgilidir. Bu bağlamda *وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ* "İbadetine sabret (devam et)"<sup>39</sup> ayetini örnek verebiliriz. Bir diğer ayette ise *وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا* "Ailene namazı emret sende ona sabırla devam et"<sup>40</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Ayetlerde gerek vahyin kesilmesi gerekse Hz. Peygamberin düşmanlarının yaptıklarına karşı, Allah, onu ibadetlere ve bu bağlamda da sabretmeye yönlendirmektedir. Zira bunlar, namazla ve sabırla yardım isteyin ayetiyle beraber düşünüldüğünde zor zamanlardan kolayca çıkabilmek için ibadetlere yönelmek ve bu ibadetler üzerinden sabır göstermeye çalışarak musibet ve zorlukların kolayca atlatılabileceği mesajını vermektedir.<sup>41</sup>

Müfessir Seyyid Kutub (ö. 1966) namaz ve sabrın beraber zikredildiği Bakara 153. ayetini tefsir ederken namaz ve sabır ilişkisine şöyle değinmektedir: "Sabır, Kur'an-ı Kerim'de sık sık tekrarlanır. Çünkü yüce Allah çeşitli içgüdüler ve ket vurucu psikolojik faktörler arasında doğru yolda yürüyebilmenin ve binbir türlü çatışmalar ve engeller arasında yeryüzünde insanları Allah'a çağırma görevini yürütmenin ne kadar büyük bir gayret gerektirdiğini herkesten iyi bilir. Bu gayret insandan, sinir sağlamlığı, olağanüstü bir soğukkanlılık, güç kaynaklarının sürekli seferberliği, sızma ve kaçış noktaları karşısında kesintisiz bir uyanıklık ister. Bütün bunlar karşısında mutlaka sabırlı olmak gerekiyor. İbadetlere devam etmek için sabır, günahlardan uzak durmak için sabır, Allah'a ulaştırın yolu kesmek isteyenlere karşı girişilecek cihadı devam ettirmek için sabır, türlü türlü düşman tuzaklarına, komplolarına karşı sabır, zaferin ve başarının gecikmesi karşısında sabır ve aşılması gereken mesafenin uzunluğuna sabır. Bâtılın yayılıp güçlenmesi karşısında sabır. Dostun, destekçinin azlığına sabır, gidilecek yolun uzun ve dikenli oluşuna sabır. Vicdanların kaypaklığına sabır, kalplerin şaşkınlığına, sapmalarına karşı sabır, inatçılığın baskısına sabır, dönekliğin, kalleşliğin acılığına karşı sabır. Eğer hedefe ulaşma süresi uzar ve sıkıntıların baskısı yoğunlaşırsa, ortada azık ve yardımcı güç bulunmadığı takdirde sabır, zayıflar veya tükenebilir. Bundan dolayı, yüce Allah burada namaz ile sabrı yanyana getiriyor. Çünkü namaz, kurumaz bir kaynak ve bitmez bir azıktır. O, güç kaynaklarını yenileyen ve kalbe enerji yükleyen bir azıktır. Onun sayesinde sabır ipi uzar ve kopmaz bir sağlamlık kazanır. Sonra da sabra hoşnutluk, şevk, gönül huzuru, güven duygusu ve azim ekler."<sup>42</sup>

Sonuç olarak sabır kavramının anlam haritasının dört ana başlıkta yoğunlaştığını görmekteyiz. Bunlar; Dayanma-mücadele etme, direnme, süreklilik ve acele etmemek anlamlarıdır. Bu anlamların tamamı sabır kavramını ortaya koymaktadır. Zira bu anlamlar insanı olgunlaştıran ve başarıya götüren olgulardır. Kişi sabrın bu anlamlarına uygun hareket

<sup>39</sup> Meryem 19/65.

<sup>40</sup> Taha 20/132.

<sup>41</sup> Muhammed Emin b. Abdillâh el-Aramî el-Ulvi, *Hedâiku Ravhu ve'r-Reyhan* (Lübnan: Dâru Tavki'n-Necat, 2001), 17/187.

<sup>42</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an* (Beyrut: Daru's-Şuruk, 1992), 1/141-142.

ettiği takdirde zirveye doğru emin adımlarla gidebilir. Şimdi de Kur'an'ın ortaya koyduğu sabır öğretisini örnekler üzerinden ele alamaya çalışacağız.

### 3. Kur'an'da Sabır Örnekleri

Yaratıcı ve insanlar arasında iletişimi sağlayan kişiler peygamberlerdir. Bu elçiler insanlığa hem yaratıcının mesajını ulaştırmışlar (tebliğ)<sup>43</sup> hem de örnek (temsil)<sup>44</sup> olmuşlardır. Yaratıcı ise insanlığa misal olması için her zaman peygamberleri örnek vermiştir. İnsanlığın zamansal boyutu içerisinde ise en ağır imtihanı peygamberler yaşamışlardır. Kur'an, bu konuda bizlere peygamberlerin kıssalarını örnek vermiş ve sabır kavramının insanı nasıl başarıya götürdüğünü göstermiştir. Bütün peygamberlerde sabır melekesi bulunmaktadır. Çünkü her seviyeden insan ile muhatap olmak dünyanın en zor işidir. Peygamberler ise sabır melekesi sayesinde insanların baskılarına karşı ilahi mesajı taşımış ve insanlara iletmışlerdir.<sup>45</sup> Her peygamber bir özelliği ile öne çıkmaktadır. Sabır konusunda öne çıkan ve "sabır kahramanı" olarak ifade edilen peygamber ise Hz. Eyyüb'tür. Bundan dolayı Hz. Eyyüb'ün gösterdiği sabır imtihanını ele alacağız.

#### 3.1. Hz. Eyyüb

Hz. Eyyüb'ün kıssası birçok tefsir ve tarih kitaplarında yer almaktadır. İsrailiyata ait rivayetlerle beraber anlatılan kıssa içerisinde Hz. Eyyüb'ün zengin olduğu, uzun boylu, heybetli ve gür saçlı bir kişi olduğu ifade edilmektedir. Hz. Eyyüb'ün önce mal kaybına sonra da hastalığa müptela olduğu belirtilmektedir. Önce mal sonra da can imtihanına tabi tutulan Hz. Eyyüb hastalığının 18 sene sürdüğü ifade edilir.<sup>46</sup> Hz. Eyyüb'ün ismi Kur'an'da 4 yerde zikredilir. İki ayette diğer peygamberlerin isimleri ile beraber, iki ayet ise yaşadığı imtihana atıfta bulunmaktadır. Şöyle ki: *وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ* "Eyyüb'u da hatırla, hani o Rabbine şöyle nida etmişti: Şüphesiz zarar bana dokundu. Sen ise merhametlilerin en merhametlisisin."<sup>47</sup> Bu ayette Hz. Eyyüb'ün hastalığına değinilmiştir. Hz. Eyyüb geçirdiği bedeni hastalığın ağırlaşması sonucunda Allah'a yakarıştta bulunmuş ve bu hastalığın kendisini önemli derecede rahatsız ettiğini dile getirmiştir. Devamındaki ayette ise Hz. Eyyüb'ün hastalığına şifa verilmiş ve bunun Allah katından bir rahmet olduğuna vurgu yapılmıştır. Hz. Eyyüb'e verilen bu rahmet ise *وَذُكْرَىٰ لِلْعَابِدِينَ* "kulluk edenlere bir öğüt olmak üzere." şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla Allah, Hz. Eyyüb'ü hastalığından nasıl kurtardıysa sabreden kullarını da müptela oldukları hastalıklardan kurtaracaktır. Musabetlerin ise Allah tarafından imtihan olarak dilediği insanlara isabet ettiğini ifade etmektedir.<sup>48</sup>

Hz. Eyyüb başına gelen musabetlerden dolayı Allah'a şikâyetle bulunmamıştır. Zira ayette ifade edildiği gibi *"Şüphesiz zarar bana dokundu. Sen ise merhametlilerin en merhametlisisin."* bu ifade bizlere İslam'ın edep anlayışını göstermektedir. İsyan ederek musabetleri Allah'a izafe etmek değil, O'nun merhametine sığınarak şifa talep etmektir. Bu şekildeki durum problem karşısında sabırsızlık göstermek olarak algılanmamalıdır. Çünkü Hz. Eyyüb sabırsızlık göstererek değil, Allah'a itaat ederek şifa talebinde bulunmuştur.

<sup>43</sup> el-Maide: 5/67.; Karaman vd, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 2/311-313.

<sup>44</sup> el-Ahzab: 33/21.; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/156.; Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyun*, 4/388.

<sup>45</sup> el-En'am: 6/34.; el-Enbiya: 21/85.; el-Ahkaf: 45/35.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, 18/484-493.; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim* (Dimeşk: Daru't-Tayyibe, 1999), 5/359-365.

<sup>47</sup> el-Enbiya: 21/83.

<sup>48</sup> Maturidî, *Te'vilat-u Ehli's-Sünne*, 7/368.

Dolayısıyla yapılan duanın isyankâr bir şekilde değil itaatkâr bir şekilde yapılması gerekir.<sup>49</sup> Benzer bir durumu Hz. Yakub'da görmek mümkündür. Hz. Yakub'da Hz. Yusuf ile imtihan olmuştu. Çok sevdiği Hz. Yusuf'un ayrılığına dayanmayan Hz. Yakub *إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَخُزْيِي إِلَى اللَّهِ* "Ben dertlerimi ve acılarımı Allah'a şikâyet ediyorum"<sup>50</sup> diyerek üzüntüsünü dile getirmiştir. Fakat bu üzüntü isyan ile olan bir şikâyet değil. O, sağlam inancı ile beraber içinde bulunduğu imtihanın farkında ve dert ile kederin kendisini Allah'a iletmektedir.<sup>51</sup> Hz. Eyyüp veya Hz. Yakub güzel bir sabır sergileyerek imtihanları kazanmışlardır. Hz. Eyyüp şifa bulmuş, eski gücüne tekrar kavuşurken Hz. Yakub da yıllar sonra Hz. Yusuf'a kavuşmuştur. Dolayısıyla hayattaki sıkıntılar, musibetler, problemler karşısında güzel bir şekilde sabredebilmek insana başarı kazandırmaktadır. Kur'an, Hz. Eyyüb'ü sabrından dolayı *نِعْمَ الْعَبْدُ* "ne güzel kul"<sup>52</sup> şeklinde vasıflandırmış ve övgüyle bahsetmiştir.

### 3.2. Hz. Hızır ile Hz. Musa

Sabır kavramının dikkatimizi çektiği bir diğer konu ise Hz. Hızır ile Hz. Musa'nın konusudur. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, Kur'an'da Hz. Hızırın adı geçmemektedir. Ayette *فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا* "Nihayet kullarımızdan bir kul buldular. Biz Ona katımızdan bir rahmet verdik. Ve tarafımızdan Ona bir ilim öğrettik."<sup>53</sup> şeklinde ifade edilen bilge kişinin Hz. Hızır olduğu belirtilmiştir.<sup>54</sup> Biz de bundan dolayı kıssayı ele alırken ayetin ifade ettiği bilge kişiyi Hz. Hızır olarak zikredeceğiz.

Kehf suresinde yer alan Hz. Hızır ile Hz. Musa'nın yolculuğu, Kur'an'da yer alan gizemli konulardan bir tanesidir. Müşrikler Hz. Peygamberi sıkıştırmak ve zor durumda bırakmak için Yahudilerin fikri üzerine Hz. Hızır hakkında soru sormaya başladılar. Çünkü Yahudiler şöyle söylemişlerdir: "Hızır hakkında sorun, eğer anlatabilirse bir peygamberdir, yoksa değildir." Müşriklere cevap olması için Kehf suresinin 60-82 ayetlerinde yer alan bu kıssanın nazil olduğu belirtilmektedir.<sup>55</sup> Bu kıssanın birçok zahiri ve batını yönü bulunmaktadır.<sup>56</sup> Fakat biz kıssa da konumuzla alakalı olan sabır kavramını ele alacağız. Zira kıssa da en çok tekrarlanan kavram sabırdır.

Kıssa da geçen ilk sabır kavramında Hz. Musa, Hz. Hızır'a şöyle demektedir. "Sana öğretilenden bana da öğretmen için sana tabi olabilir miyim?" Hz. Hızır ise "Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin." şeklinde cevap vermiştir. Ayet pasajında gerek tasavvuf yönüyle mürid-mürşid gerekse normal hayatta ki ilim yolculuğundaki sabra dikkat çekmektedir. Zira tasavvuftaki seyr-u sülûkte sabır çok önemlidir. Bu yolculukta mürşidin elinde sabır göstermeyenler başarısız olmaktadır.<sup>57</sup> Seyr-u sül'uk merhalelerini başarmanın

<sup>49</sup> Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 22/175.

<sup>50</sup> Yusuf: 12/83.

<sup>51</sup> Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an*, 4/2026.; Said Nursi, *Mektubat* (İstanbul: Rnk Yayınları, 2012), s. 281.

<sup>52</sup> Sâd:38/44.

<sup>53</sup> Kehf: 18/65.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, 18/63.; Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyun*, 3/325.;Ebu'l-Ferec Cemaleddin b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabi, 2001), 3/94-95.; Beydâvî, *Envaru't-Tenzil*, 3/287.; Neseî, *Medariku't-Tenzil*, 2/310. Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 2/247-248.

<sup>55</sup> Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21/447.; Muhammed b. Ali eş-Şevkanî, *Fethu'l-Kadir* (Dımeşk: Daru İbn Kesîr, 1994), 3/352.

<sup>56</sup> Geniş Bilgi İçin Bkz: Şadi Eren, *Bir Zaman Yolcusu Hz. Hızır* (İstanbul: Veciz Yayınları, 2021), 41 vd.; Abdulkadir Karakuş, *Übey b. Ka'b; İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018), 185-186.

<sup>57</sup> Bkz: Akın Candan, *Seyr-u Sülûk Üstüne Notlar* (İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 1996), 1-2.; Büşra Coşanay, "Tasavvuf Düşüncesinde Seyr-u Sülûk Üzerine Bir İnceleme", *Anasay Dergisi* 1/2 (Kasım-2017), 199 vd.



önemli bir esası Hz. Hızır ve Hz. Musa olayındaki gibi sabrederek tabi olmaya çalışmaktır. Sabır aynı zamanda bütün hayat için geçerlidir. Başarılı olabilmenin en önemli esası sabırlı bir şekilde ilerleyebilmektir.<sup>58</sup> İlim öğretene sabretmekle mükellef olduğu gibi öğrenen de sabırla mükelleftir. Aksi takdirde her ikisi de başarısız duruma düşer. Hz. Hızır, Hz. Musa'ya ilim öğretirken sabretmekte ve Hz. Musa'yı da sabır konusunda uyarmaktadır.

Sabır konusundaki bir diğer nokta ise Hz. Musa'nın sabır konusunda "İnşaallah beni sabırlı bulacaksın ve senin hiçbir işine karşı gelmeyeceğim." şeklindeki ifadesidir. Hz. Musa öğreneceği ilim yolculuğunda zor durumda Allah'tan yardım istemektedir. Hz. Musa'nın sabır konusunda "inşaallah" kelimesini kullanmasının birkaç yönü bulunmaktadır.

Birincisi: Sabır konusunda Allah'tan yardım, muvaffakiyet istemektedir. Çünkü sabır zor işlerdendir.

İkincisi: Hz. Musa'nın içinde bulunduğu durumun zorluğundan dolayıdır.

Üçüncüsü ise inşaallah ifadesi teberrüken söylenmiş bir ifadedir.<sup>59</sup>

"İnşaallah" Allah dilerse anlamına gelmektedir. Ayet bizlere olaylar ve tavırlar karşısındaki tutumumuz için bir ifade öğretmektedir. İslami anlayışta "yapacağım, edeceğim" gibi ifadeler yerine "inşallah" demek daha doğrudur.<sup>60</sup> Hz. Musa bu ayet pasajında inşallah ifadesinin kullanınca sabredebildi. Fakat ayetin sonundaki "Senin hiçbir işine karşı gelmeyeceğim." ifadesi için inşaallah ifadesini kullanmadığı için Hz. Hızır'a karşı itiraz etti.<sup>61</sup> Aynı surede yer alan başka bir ayette ise yine "inşaallah" denilmesine vurgu yapılmaktadır.<sup>62</sup> Dolayısıyla hem edeben hem de dua niyetiyle yapılacak işler için "inşaallah" ifadesini kullanmak gerekir. Zira bütün işlerin neticesi Allah'a bağlıdır. Bizlere düşen vazifemizi yapıp "inşaallah" ile bitirmektir. Çünkü Allah dilemedikçe biz dileyemeyiz.<sup>63</sup>

Sonuç olarak Hz. Musa ile Hz. Hızır kıssasında olayların iç yüzüne vakıf olabilmek veya ilimden bir şeyler öğrenmek için sabırlı olmak gerekir. Hz. Musa her üç olayda da haklı bir gerekçe ile itiraz etmişti. Çünkü zahiri ilim penceresinden bakmaktaydı.<sup>64</sup> Bunun temel nedeni Hz. Musa'nın yapısından kaynaklanmakla beraber bizler için önemli mesajlar içermektedir. Hz. Musa başarısız değildi. Fakat olayların iç yüzüne vakıf olmakta aceleci davrandı. Dolayısıyla sabırlı olmak olayların iç yüzüne vakıf olmanın en önemli özelliğidir.

Bu kıssa da şöyle bir durumda bulunmaktadır: Hz. Musa sabredemeyip sürekli soru sormakla beraber ilk olayda yoldan dönmemiştir. Bizler de gittiğimiz yolda sabretmekle beraber yola devam etmek durumundayız. Yani "sabredeceğim" diyerek hiçbir şey yapmamak pasif bir sabırdır. Fakat nasların bizden istediği ise aktif bir sabırdır. Hz. Musa'nın yola devam etmesi aktif bir sabırdır.

### 3.3. Hz. Muhammed (s.a.s)

Kur'an son ilahi kitap, Hz. Muhammed ise son peygamberdir. Hz. Peygamber, diğer peygamberlere nispeten hayatın en zorlu sınavını vermiştir. Allah birçok ayette Hz.

<sup>58</sup> Eren, *Bir Zaman Yolcusu Hz. Hızır*, 68.

<sup>59</sup> Nasıruddin Ebu Said Muhammed Beydâvî, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1998), 3/288.; İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyan* (Beyrut: Daru'l-Fikr, tsz.), 5/276.

<sup>60</sup> Eren, *Bir Zaman Yolcusu Hz. Hızır*, 69.

<sup>61</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *Letaifu'l-İşarat* (Mısır: Heyetu'l-Mısriyye, tsz.), 2/408-409.; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/17-18.

<sup>62</sup> Kehf: 18/23.

<sup>63</sup> Tekvir: 81/29.

<sup>64</sup> Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 2/248.

Peygambere doğrudan sabrı tavsiye etmekle beraber daha önceki peygamberlere de sabrı tavsiye ettiğini ifade etmektedir.<sup>65</sup> Hz. Peygamber'in doğmadan babasının vefatı, küçükken annesi ve dedesinin vefatı katlanılması zor imtihanlardır. Daha sonra ise amcası Ebu Talibin evinde kalması da ayrı durumdur. Her ne kadar amcası ve amcasının ailesi onu sevse de başkasının evinde kalmak nihayetinde zor bir durumdur. Peygamberlik döneminde ise kendi akrabalarının onu dışlaması ve daha sonraki süreçte ise Mekke'den Yesrib'e (Medine) hicret etmesi de katlanılması ağır bir durumdur.<sup>66</sup> Bu süreçte Hz. Peygamberin sabırlı olması, imtihanın büyüklüğüne işaret etmektedir. Bundan dolayı Allah birçok ayette Hz. Peygambere sabrı tavsiye etmektedir. Zira nazara verilen ayet pasajları teselli mahiyetinde olup sabrın başarıyı getirmesinde esas öğreti kaynağın Kur'an olduğunu göstermektedir. Şimdi örnek olarak bazı ayetleri ele almaya çalışacağız.

فَأَصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ

"O hâlde, peygamberlerden ulu'l-azm olanların sabretmesi gibi sabret."<sup>67</sup>

Müşrikler, Hz. Peygamberin getirdiği vahiy hakikatini yalanlayıp zorluk çıkartmalarından dolayı Allah, Hz. Peygambere sabırlı olması gerektiğini ifade etmektedir. Daha önceki peygamberlerin de benzer durumlar yaşadığını, kavimlerinin kendilerini inkâr ettiğine değinmektedir.<sup>68</sup> Ayette vurgulanan ulu'l-azm peygamberlerden kasıt bağımsız şariat sahibi peygamberler olduğu ifade edilmiştir. Bunlar; Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa ve Hz. İsa'dır.<sup>69</sup> Ulu'l-azm olan peygamberlerin sonuncusu ise Hz. Peygamberdir. Hz. Peygamber, diğer peygamberler gibi Allah'ın dinini tesis etmek için çokça mücadele vermiş, zorluklarla karşı karşıya kalmıştır. Dolayısıyla Hz. Peygamber sabırlı olmasa başta kendi akrabaları olmak üzere dönemin insanlarına karşı İslam davasını sürdürmesi mümkün olmayabilirdi.

İbn Abbas ulu'l-azm sahibi kimselerin sabırlı ve kararlı kimseler olduğunu ifade etmektedir.<sup>70</sup> Sabır ve kararlı olmak ise hedefin gerçekleşmesinde en önemli etkidir. Mükatil ise bu peygamberlerin sayısının altı kişi olduğunu belirttikten sonra şunları ifade etmektedir:

"Nuh uzun bir süre kavminin eziyetlerine karşı sabretti. İbrahim ateşe karşı sabretti. İshak boğazlanmaya sabretti. Yakub çocuğunun kaybolmasına, gözlerinin gitmesine sabretti. Yusuf kuyuya atılmaya, zindana atılmaya sabretti. Eyyub hastalığa karşı sabretti."<sup>71</sup> Ayette yer alan "min" edatı ister baziyyet<sup>72</sup> ifade etsin ister beyaniye<sup>73</sup> ifade etsin ki bu konuda baziyyet ve beyaniye şeklinde iki görüş ifade edilmiş<sup>74</sup> bütün peygamberler kavimlerinin itirazlarına karşı sabretmeye çalışmışlardır. Her birisinin imtihanı ayrı bir konuda olurken en ağır imtihanı da Hz. Peygamber yaşamıştır.

Peygamberliğin onuncu yılında müşrikler boykotu kaldırdıktan yaklaşık dokuz ay sonra önce amcası Ebu Talib, hemen sonrasında ise Hz. Hatice'nin vefat etmesi üzerine senetü'l-hüzn/hüzün yılı olarak isimlendirilmiştir. Zira Hz. Hatice hem ilk eşi olması hem de

<sup>65</sup> Yunus: 10/109.; Taha: 20/130., Gafir: 40/77.; el-Müzzemmil: 72/10-11.; Ahkaf: 46/35.

<sup>66</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev.: Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 49 vd.

<sup>67</sup> el-Ahkaf: 46/35.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, 22/145.; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/220.

<sup>69</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyan*, 22/145 vd.

<sup>70</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/220.

<sup>71</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/220.

<sup>72</sup> Baziyyet olunca peygamberlerden bir kısmını ifade eder.

<sup>73</sup> Beyaniye olunca peygamberlerin tamamını ifade eder.

<sup>74</sup> Razî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 28/30-31.

peygamberliğin başlangıcından beri Hz. Peygamberin yanında durması ile ona destek oluyordu. Ebu Talib ise kavmine karşı Hz. Peygamberi her zaman savunmuştur. Her ikisi de vefat edince Hz. Peygamber çok üzölmüş ve o seneye hüüzün yılı denilmiştir. Bu ismin Hz. Peygamber tarafından verildiği de ifade edilir.<sup>75</sup> Müşrikler özellikle de Ebu Talib'in vefatından sonra Hz. Peygambere karşı baskıları artırmaya başlamışlardır. Hz. Peygamber namaz kılariken üstüne deve işkembesi bırakmaktan başına toprak atmaya kadar birçok eziyet yapmaya çalışmışlardır.<sup>76</sup>

Mekke'de yaşanan bu sıkıntılardan sonra Hz. Peygamber başka kabilelere yöneldi ve İslam'a davet için Taiflilerin İslam'a gireceğini ümit ederek Hz. Zeyd b. Haris'i de yanına alarak Taif'e gitti. Taif'de yaklaşık on gün kalarak birçok kabile reisiyle görüştü. Fakat hiçbir kabile Müslümanlığı kabul etmediği gibi, Hz. Peygamberle alay ederek onu ayak takımına da taşlattırılmışlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber Mekke'ye Mutim b. Adi'nin himayesinde geri döndü.<sup>77</sup>

Hz. Peygamber gerek Mekke'de gerekse Taif'de yaşadıklarından sonra insanları İslam'a davet etmeyi bırakmamıştır. Mekke de amcası ve sevgili eşinin vefatına karşı isyan etmemiştir. Bilakis Mekke'den çıkıp Taif'e gitmesi, Hz. Peygamber'in olaylar karşısında aktif bir şekilde sabrettiğini göstermektedir. Eğer Mekke'de kalıp müşriklerin eziyetine karşı sadece bekleseydi ve yeni yerler arayışına girmeseydi sabrının bir anlamı kalmazdı. Ama o sabrını aktif bir şekilde gösterdi ve Taif'e giderek davasına sahip çıktı. Taif'den gelen olumsuz ve sert cevaba karşı Hz. Peygamber beddua etmemiştir. Aksine onlar Müslüman olmasa da belki ilerde çocuklarından Allah'a iman eden çıkar diyerek Allah'ın Taif beldesini helak etmesi için gönderdiği meleklerin azabından onları korudu. Fakat Allah Taiften gelen bu olumsuz cevaptan sonra Akabe biatlarının kapısını açtı ve Hz. Peygambere Yesrib'i İslam ile şereflendirerek "Medine" yapma imkânı doğmuş oldu. Eğer Taif Hz. Peygambere sahip çıkıp İslam'ı kabul etseydi. Belki de bugün insanlık nazarında Medine'nin almış olduğu şerefi Taif alacaktı. Ama yaptıkları hareket sonucunda Taif normal bir şehir olarak kalırken, Medine ise kâinatın efendisinin hürmetine saygı duyulan bir belde olmuştur.

Hz. Peygamber hayatında karşılaştığı birçok olayda sabırla mücadele etmiş ve başarı kazanmıştır. Aynı şekilde insalara da sabır konusunu şu şekilde öğretmiştir: Bir kadının çocuğu vefat etmişti. Kadın kabrin başında oturmuş ağlıyordu. Hz. Peygamber kadının yanına yaklaştı ve ona "Allah'tan kork ve sabırlı ol" deyince, kadın Hz. Peygambere "Git başımdan benim başıma gelen dert sana gelmedi." dedi. Kadın Hz. Peygamberi tanımamıştı. Bunun üzerine yanındakiler kadına onun Peygamber olduğunu söyleyince kadın koşarak Hz. Peygamber'in yanına gitti ve "seni tanıyamadım" dedi. Hz. Peygamber ise "Sabır ilk darbe anıdır."<sup>78</sup> şeklinde cevap verdi. Hz. Peygamber bizlere sabrın önemli olduğunu ve bizim için faydalı olduğunu göstermektedir. Zira olaylar ve problemler karşısındaki ilk tavır insanın karakterini ortaya koyduğu gibi başına gelen imtihanı kazanıp kazanmayacağını da göstermektedir. Bundan dolayı Hz. Peygamber sabrın, olayın ilk sıcaklığında ortaya konulan tavır olduğuna vurgu yapmıştır.

<sup>75</sup> Ahmed b. Muhammed el-Kastallanî, *el-Mevahibü'l-Ledünniyye* (Beirut: y.y., 1991) 1/266.; Nureddin el-Halbe-i, *İnsanü'l-'Uyun* (Beirut: Daru'l-Marife, ts.), 2/41.;

<sup>76</sup> Ebu Muhammed Cemaluddin Abdulmelik İbn Hişam, *es-Sire* (Kahire: bby, 1987), 2/65.; Ebu Abdillallah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakat* (Beirut: bby, 1990) 1/164.

<sup>77</sup> İbn Hişam, *es-Sire*, 2/67 vd.

<sup>78</sup> Ebü Abdillallah Muhammed b. İsmail el-Buharî, *el-Cami'u's-sahih*, (b.y.: Daru Tavki'n-Necat, 2001, "Cenaiz", 31.

Yukarıda değindiğimiz kısma gibi birçok ayette sabır konusuna değinilmektedir.<sup>79</sup> Allah, üzerine düşeni yaptıktan sonra sabredildiği takdirde başarıyı nasip edeceğine değinmektedir.<sup>80</sup> Sabrın neticesi başarıdır. Müslümanlar birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye etmekle mükelleftirler.<sup>81</sup> Hz. Peygamberin yaşadığı olayda kadının başına gelen durumdan dolayı sabretmek dışında elinden bir şey gelmez. Fakat Hz. Peygamber, Allah'tan korkarak sabretmesini istemektedir. Bu da İslami anlayıştaki sabrın en önemli özelliği hak ve hakikat üzerine sabretmek olduğunu göstermektedir.<sup>82</sup> Dolayısıyla başta şirk olmak üzere günahlar ve batıl üzerine yapılacak sabrın Allah katından bir değeri yoktur.

### Sonuç

Kur'an birçok kavrama müdahale ettiği gibi bazılarına yönelik de algıyı değiştirmiştir. Algısını değiştirdiği kavramlardan bir tanesi de sabırdır. Sabır insanlığın varlığı ile beraber, kendisine muhtaç olduğu temel kavramlardan bir tanesidir. Çünkü değişimin ve gelişimin anahtarı sabır kavramını iyi anlamak ve uygulamaktan geçmektedir. Sözlük anlamı itibariyle nefsinin bir şeyden alıkoymak, dizginlemek, hapsedmek anlamına gelirken, esas anlamı itibariyle de hapsedmektir. Kişi ister nefsinin hapsedsin, ister herhangi bir canlıyı veya nesneyi hapsedsin bunların hepsi sabır kavramının anlam haritası içine girmektedir. Sabır kavramının birçok farklı tanımı yapılmıştır. Fakat bizim dikkatimizi çeken anlam ise İzutsu'nun da ifade ettiği gibi zor zamanlarda itidali korumak ve yoldan sapmamaktır. Kanaatimizce de bu anlam sabrın odak noktasıdır. Çünkü yoldan çıkıldığında, sabretmenin herhangi bir anlam ve değeri kalmamaktadır.

Sabır, insanın olaylar karşısında irade gösterme yetisidir. Aynı zamanda sabır bulunduğu anlam alanı içerisinde farklı şekillere bürünebilmektedir. Mesela azim ile birleşince başarı, tembellik ile birleşince başarısızlığı netice vermektedir. Zorluklar karşısında sabredip dayanmak gizli bir kuvvet/güç iken, yenilgiyi kabul edip vazgeçmek ise ümitsizliğin göstergesidir. Dolayısıyla sabır kavramı odak nokta olup insanın onu hangi tarafta kullandığı ile ilgili olarak olumlu ve olumsuz anlam içeriğine sahip olduğunu görmekteyiz.

Tarihsel süreçte bütün peygamberler sabır göstermekle mükellef olmuşlardır. Her peygamberin azılı düşmanları çıkmış ve onlara eziyet etmişlerdir. Peygamberler insanların hareketleri ve eziyetleri karşısında sabretmişler ve hak yoldan sapmamışlardır. Bundan dolayı peygamberlerin sabrı, en büyük sabır olarak nitelenir. Peygamberler arasında da sabır konusunda öne çıkan Hz. Eyyüp'tür. Nitekim Hz. Eyyüp önce malı sonra da canıyla imtihan olmuş ve sabır konusundaki kararlılığı sayesinde imtihanı kazanmış ve başarı elde etmiştir. Zira toplumda sabırlı kişiler için "Sende Hz. Eyyüb'ün sabrı var" denilir. Fakat Hz. Eyyüb'ün sabrından daha çok sabreden ise Hz. Muhammed olmuştur. Hz. Eyyüp belli bir süre problem yaşamış ve sorunu çözülmüşken, Hz. Peygamber genel olarak hayatı boyunca problemler ile karşı karşıya kalmıştır. Çünkü en büyük davanın en büyük temsilcisiydi. Dolayısıyla en büyük sabrı göstermek durumundaydı. Bu ve benzeri durumlardan dolayı hiçbir peygamberin sabrı pasif bir sabır değildir. Onlar sürekli aktif bir sabır üzerine durmuşlar ve başarı kazanmışlardır. Düşmanlarına karşı eli kolu bağlı bir şekilde oturup beklememişlerdir. Gerektiğinde barış antlaşması yapmışlar gerektiğinde ise savaştan geri durmamışlardır.

<sup>79</sup> Bkz.: Abdulkâfi, *Mu'cemu'l-Müfehres*, 309-401.

<sup>80</sup> Al-i İmran: 3/125, 186.; el-A'raf: 7/137.; en-Nahl: 16/96.

<sup>81</sup> el-Asr: 103/3.

<sup>82</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Kitabevi, 1971), 9/6082.

Hz. Hızır ve Hz. Musa kıssasındaki sabır kavramı da bizlere olayların iç yüzüne vakıf olabilmek veya ilimden bir şeyler öğrenmek için sabırlı olmamız gerektiğini göstermektedir. Hz. Musa sabırsızlanıp soru sormakla beraber ilk olayda yoldan dönmemiştir. Bizler de gittiğimiz yolda sabretmekle beraber yola devam etmek durumundayız. Yani “sabredeceğim” diyerek hiçbir şey yapmamak pasif bir sabırdır. Hz. Musa’nın yola devam etmesi aktif bir sabırdır.

Sonuç olarak Kur’an oluşturduğu sabır öğretisi pasif bir sabır değildir. Kur’an’a göre olaylara karşı sabredebilmenin temel prensibi aktif bir sabır göstermektir. Bunun yanında sabrın anlam ve değer kazanması için ise hak üzerine sabredebilmek en önemli esastır. Çünkü ayette açık bir şekilde sakınıp sabrettiğimiz takdirde başarıya ulaşabileceğimiz ifade edilmektedir. Hak ve hakikat üzerine olmayan sabrın insan için bir faydası yoktur. Kur’an’ın sabır öğretisi hak ve hakikat üzerine sabredebilmek ve başarı kazanmaktır.

### Kaynakça

Abdulbakî, Muhammed Fuad. *Mu’cemu’l-Müfhehes li- Elfazi’l-Kur’ani’l-Kerim*. Kahire: Daru’l-Hadis 1945.

Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlak Dersleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Battalyevsî, Ebu Bekr Asım b. Eyyup. *Şerhu Eş’aru’ş-Şu’arâ-i Sitteti’l-Cahiliyye*. Beyrut: İslamî Neşriyat, 2008.

Beydâvî, Nasıruddin Ebu Said Muhammed. *Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil*. Beyrut: Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, 1998.

Buharî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Cami’u’s-Sahih*. b.y.: Daru Tavki’n-Necat, 2001.

Cabirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Siyasal Akli*. Çev.: Vecdi Akyüz İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Candan, Akın *Seyr-u Sülûk Üstüne Notlar*. İstanbul: Anadolu Aydınlanma Vakfı Yayınları, 1996.

Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemaleddin b. Abdurrahman b. Muhammed. *Zâdü’l-Mesîr fi ‘İlmi’t-Tefsîr*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-Arabi, 2001.

Coşanay, Büşra. “Tasavvuf Düşüncesinde Seyr-u Sülûk Üzerine Bir İnceleme”, *Anasay Dergisi* 1/2 Kasım-2017.

Cürcanî, Seyyid Şerif. *Kitabu’t-Ta’rifât*. Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1983.

Demirci, Muhsin. *Kur’an Tefsirinde Farklı Yorumlar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Eren, Şadi. *Bir Zaman Yolcusu Hz. Hızır*. İstanbul: Veciz Yayınları, 2021.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu’l-Luga*. Beyrut: Daru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, 2001.

Ferahidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu’l-Ayn*. Bağdat: Mektebetu’l-Hilal, 1985.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *İhya-u Ulumu’d-Din*. Beyrut: Daru’l-Marife, ts.

Halbeî, Nureddin, *İnsani’l-Uyun*, Beyrut: Daru’l-Marife, ts.

Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, çev.: Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

İbn Aşur, Muhammed Tahir. *et-Tahrir ve't-Tenvir*. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984

İbn Farîs, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu Mekayisu'l-Luga*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.

İbn Haldun. Ebu Zeyd Muhammed, *Mukaddime*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1988.

İbn Hişam, Ebu Muhammed Cemaluddin Abdulmelik. *es-Sire*. Kahire: bby, 1987.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'an'i'l-Azim*. Dımeşk: Daru't-Tayyibe, 1999.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Cemaluddin el-Ensârî. *Lisanu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993

İbn Sa'd, Ebu Ebdillah Muhammed. *et-Tabakat*. Beyrut: bby, 1990.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaleddin b. Abdurrahman b. Ali Muhammed. *Nüzhetu'l-Ayuni'n-Nevazır fi İlmi'l-Vucuh ve'n-Nezair*. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1984.

İsfehanî, Ragıb. *Mu'cemu Müfredati Elfazi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Beyan*. Beyrut: Daru'l-Fikr, tsz.

Kahraman, Halil İbrahim. *Sabır Kavramının Semantik Tahlili*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2018.

Karaman vd, Hayreddin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.

Karakuş, Abdulkadir. *Übey b. Ka'b; İlmî Şahsiyeti, Kıraati ve Tefsirdeki Metodu*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2018.

Kastallanî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevahibü'l-Ledünniyye*. Beyrut: bby, 1991.

Kuraşî, Ebu Zeyd Muhammed Ebi'l-Hattab, *Cemheretu'l-Eşâri'l-Arab fi Cahiliyyeti ve'l-İslam*. Kahire: Nahdatu Mısır, 1981.

Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964.

Kuşeyrî, Abdulkerim, *Letaifu'l-İşarat*. Mısır: Heyetu'l-Misriyye, tsz.

Maturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud, *Te'vilat-u Ehli's-Sünne*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, 2005.

Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, *en-Nüket ve'l-Uyun*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsiru'l-Merâgî*. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Babî, 1946.

Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsiru'l-Merâgî*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, 1946.

Meydânî, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *Mecmau'l-Emsal*. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.

Nesefî, Ebu'l-Berekat Abdullah b. Muhammed. *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kelimu't-Tayyib, 1998.

Razî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gayb, (et-Tefsiru'l-Kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1999.

Razî, Muhammed b. Ebu Bekr. *Muhtaru's-Sihah*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1999.

Sabunî, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefasir*. Kahire: Daru's-Sabuni, 1997.

Safvet, Ahmet Zeki. *Cemherutu Hutabi'l-Arab fi Uşûri'l-Arabiyyeti'z-Zahire*. Mısır: Mustafa el-Bani Matbaası, 1962.

Said Nursi. *Mektubat*. İstanbul: Rnk Yayınları, 2012.

Seyyid Kutub. *Fi Zilali'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'ş-Şuruk, 1992.

Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir*. Dimeşk: Daru İbn Kesîr, 1994.

Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

Taberî, Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l-Beyan 'an Te'vîli Ayi'l-Kur'an*. Kahire: Müessesetu'r-Risale, 2000.

Tok, Fatih-Kahraman, Halil İbrahim. "Cahiliye'den İslam'a Sabır Kavramı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/10 (Mart-2019): 87-116.

Toplaoğlu, Bekir. "Sabûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 35/361-362 Ankara: TDV Yayınları, 2008.

Ulvi, Muhammed Emin b. Abdillâh el-Arami. *Hedâiku Ravhu ve'r-Reyhan* Lübnan: Dâru Tavki'n-Necat, 2001.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer Carullah. *el-Keşşaf an haka'iki gavamizi't-tenzil*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Arabî, 1987. *Esâsu'l-Belaga* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.



e-ISSN: 2619-9114

June / Haziran 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 1

تقسيم العلة النحوية بين المتقدمين والمتأخرين والمحدثين

NAHIV İLLETİNİN, MÜTEKADDİMÎN, MÜTEAHHİRÎN VE  
MODERN DİLCİLER TARAFINDAN SINIFLANDIRILMASI

The Division of the grammatical cause between the early, the late and  
the modern linguists

Suheyb MUHAMMEDOĞLU

Dr. (Arap Dili ve Belağatı)

abuyahya1409h@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8033-5502>

#### Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 06.04.2023

Accepted / Kabul Tarihi: 14.06.2023

Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023

Pages / Sayfa: 111-123

#### Plagiarism / İntihal:

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



**المخلص:**

كما هو معلوم أن العلة النحوية نشأت مع نشأة النحو ذاته، ومّرت بمراحلها، ونالت اهتماماً كبيراً من النحاة قديماً وحديثاً، واختلفوا فيها بين مؤيدين لها وللمنهج النحوي القائم على التعليل والتفسير، ومعارضين، وقسمتها النحاة تقسيمات عدة باعتبارات مختلفة، فمنهم من صنّفها حسب الغاية منها، ومنهم حسب طبيعة تأثيرها، ومنهم حسب طبيعة العلة نفسها، ومنهم حسب الصور التي استعملت فيها، وهكذا دواليك. ففي هذه الدراسة تتبّع هذه التقسيمات، وتناولت كل واحدة منها على حدة، مبيّناً ما لها من ميزات وخصائص، وما عليها من الإشكالات والانتقادات التي يمكن أن تعترضها، بعد أن عرضت لمفهوم العلة وأهم مراحلها، وأصنفت تصنيفين جديدين على ما لدى النحاة فكان التصنيف الأول: من حيث الاتفاق والاختلاف؛ أي العلل المتفق عليها، والعلل المختلف فيها، والتصنيف الثاني: من حيث الأحكام الرئيسية والأحكام الثانوية، أي العلل الأصلية التي أتى بها النحاة لتعليل المسائل الأصلية، والعلل الفرعية التي أتى بها النحاة لتعليل المسائل الفرعية، وبيّنت أهمية هذين التقسيمين في العملية التعليمية.

**الكلمات المفتاحية:** العلة، النحو، التقسيمات، المتقدمين، المحدثين.

**Öz:** Bilindiği gibi nahiv illetleri nahvin doğuşu ile birlikte ortaya çıkmış ve bazı aşamalardan geçmiştir. Bu konu mütekaddimîn ve modern nahiv uzmanları tarafından büyük ilgi görmüştür. Nahivciler, nahiv illetlerinin ta'lil ve yoruma dayalı nahiv yöntemini destekleyenler ile buna muhalefet edenler olarak iki gruba ayrılmışlardır. Nahivciler illetleri farklı açılardan birkaç kısma ayırmışlardır. Bazıları onu amacına göre, bazıları etkisinin tabiatına göre, bazıları illetin mahiyetine göre bazıları da kullanıldıkları biçimlere göre vb. sınıflara ayırmışlardır. Çalışmamızda, bu tasniflerden herbiri ayrı ayrı incelenmiş; sahip oldukları özellik ve ayrıcalıkları, maruz kalabilecek sorun ve eleştirileri irdelenmiştir. Bunun ardından illet kavramını ve en önemli aşamalarını ele alınmıştır. Nahivcilerin kabul ettiklerine ilave olarak iki yeni kısım daha ekledim. Bunlardan Birincisi: İttifak ve ihtilaf yönünden illetler; yani müttefekun aleyh ve muhtelevün fih olan illetler. İkincisi: Ana hükümler ve ikincil hükümler yönünden illetler; yani nahivcilerin asıl meseleleri açıklamak için ortaya koydukları orijinal illetler ve fer'i konuları açıklamak için ortaya attığı ikincil illetler. Son olarak bu iki sınıflandırmanın eğitim sürecindeki önemini açıkladım.

**Anahtar Kelimeler:** İlet, Nahiv, İlet Sınıflandırmaları, Mütekaddimîn, Modern Dilciler.

**Abstract:** As it is known that the grammatical cause arose with the emergence of grammar itself, and passed through its stages, and it received great attention from grammarians, ancient and modern. And they differed between supporters of it and the grammatical approach based on reasoning and interpretation, and opponents. Grammarians divided it into several divisions according to different considerations. Some of them classified it according to its purpose, some according to the nature of its effect, some according to the nature of the cause itself, and some according to the forms in which it was used, and so on. In this study, I traced these divisions, and dealt with each of them separately, showing its advantages and characteristics, and the problems and criticisms that it could encounter. After presenting the concept of the cause and its most important stages, and I added two new classifications to what the grammarians have. The first was: in terms of agreement and disagreement; That is, the causes that are agreed upon, and the causes that are in dispute. The second: in terms of the main rulings and the secondary rulings, that is, the original causes that the grammarians came up with to explain the original issues, and the secondary causes that the grammarians came up with to explain the sub-issues, and I showed the importance of these two divisions in the educational process.

**Keywords:** causes, grammar, divisions, early linguists, modernists.

## تمهيد:

كما هو معلوم أن الإسلام حث اتباعه على التفكير والتدبر في مخلوقات الله سبحانه وتعالى؛ لما يتجلى فيها من عظمة الله وكمال قدرته؛ فالخالق يدل على الخالق والسبب يدل على المسبب؛ لذا حضرت آيات كثيرة في القرآن الكريم على أعمال العقل والنظر في هذه الأجرام الجسام في السموات، والأجسام العظام في الأرضين، والأجهزة الدقيقة في جسم الإنسان؛ فكان الاهتمام بالتفسير والتعليل والبحث عما وراء الظواهر ظاهراً جلياً؛ لذلك حدثت ثورة علمية عظيمة في العصور الأولى من ظهور الإسلام حيث نفر كل طائفة إلى التخصص بفن معين فأبدع بعضهم في الأحكام العملية للإسلام، وابتدى آخرون في الدفاع عن الإسلام بالتصدي للأفكار المناهضة له وأثبات العقائد الإسلامية بالبراهين والأدلة العقلية، واهتمت طائفة أخرى بالحديث النبوي دراية ورواية، ونهضت جماعة أخرى للحفاظ على لغة القرآن الكريم بعد أن شاع اللحن وانتشر فأمعنوا النظر في اللغة ففاسوا الشبيه على الشبيه والنظير على النظير فوضعوا بذلك قواعد وضوابط للظواهر اللغوية معللين إياها بعلل شتى؛ بين قوية وضعيفة، بسيطة ومركبة، واجبة وجائزة، تعليمية وقياسية وجدلية فأخذوها رياضة ذهنية؛ لبيان قدراتهم وإضعاف مذاهب الخصوم والرد عليهم حتى أصبحت حاكمة للقواعد ومنشأة لها بعدما كانت بسيطة لغايات تعليمية للمتعلمين أو وصفية لقواعدهم اللغوية، فعظم شأن العلة وعلت مكانتها فأخذت حيزاً كبيراً من جهود العلماء فأفردوها بالتصنيف والتأليف وقاموا بتقسيمها -منذ العصور الأولى إلى أيامنا هذه- إلى أنواع مختلفة وتصنيفات عدة، وفي هذا البحث سنتناول تلك التقسيمات بعرضها وبيان ما لها من ميزات وخصائص وما عليها من الإشكالات والاعتراضات بعد تمهيد نعرف فيه العلة ونتناول نبذة عن تاريخها ومراحل تطورها.

## مفهوم العلة وتاريخها ومراحل تطورها

جاءت العلة في معاجم اللغة دالة على عدة معانٍ<sup>1</sup>: منها المرض والحدث الذي يشغل صاحبه، والسبب، والذي يهمننا في هذا البحث هو معنى السببية؛ لأنه يتعلق بالمعنى الاصطلاحي للعلة، وعند إمعان النظر يُلاحظ أيضاً أن هناك صلة قوية بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي للعلة -غير السببية- وهي القيام بعمل ما مرة تلو الأخرى، وهذا ما يحتاج إليه الباحثون غالباً لاستنباط العلة، فلا يمكن استخراجها إلا بعد معاودة النظر في المسائل النحوية والوقوف عندها والتدقيق فيها.

وأما اصطلاحاً: يعد الزجاجي (ت: ٣٣٧ هـ) أول من تناول ماهية العلة محاولاً بيان طبيعتها بأنها ليست علة موجبة وإنما هي التي يستنبطها النحاة عن طريق القياس<sup>٢</sup>، وإن كانت هذه ليست بحد للعلة عند أهل الاصطلاح فهي تقريب لمفهومها باستنباطها من كلام العرب بعد نظر عميق وتمحيص دقيق لظواهرها وقياس الشبيه على الشبيه. والذي يمعن النظر في المصادر النحوية يلاحظ بوضوح عدم اهتمام النحاة المتقدمين بوضع حد للعلة رغم عنايتهم بتعليل الظواهر النحوية.

ونجد من المحدثين من حاول أن يضع حداً لها ومن بينهم مازن المبارك الذي عرّف العلة بقوله: "هي الوصف الذي يكون مظنة وجه الحكمة في اتخاذ الحكم"<sup>٣</sup> وليس تعريفه إلا نسخ لتعريف الأصوليين للعلة، ويُعرّفها عبد القادر المهيري بأنها: "مجموعة من الضوابط يستنبطها النحوي أو يفترضها قصد تفهم ما يمكن أن نسميه اليوم نظام اللغة العربية وتناسق عناصرها"<sup>٤</sup>. وهذا تعريف وجيه لأن العلة هي أساس نظرية العامل التي تُعدُّ عماد النحو وأساسه، وقد وصل النحاة إليها بعد استقراء النصوص واستنباط القواعد، واستخراج الضوابط، والغاية منها فهم نظام التراكيب العربية وكشف ما بينها من علاقات وارتباطات.

ما قام به النحاة من التعليل للظواهر اللغوية والقواعد النحوية وما اعتمدوا عليه في مناهج تفكيرهم، لم يخرجوا به على الأصل الذي يقوم عليه التعليل في العلوم كافة، وهو نتيجة اقتران ظاهرتين وجوداً وعمداً، فيُعدُّ إحداهما علةً للأخرى<sup>٥</sup>.

لذا ليست العلة بذاتها من النحاة، وليست حكراً عليهم، وقد سبقهم إليها المتكلمون والأصوليون، فلم يكن للنحاة مفرٌّ من استخدامها في عملية بناء هذا الفن؛ ليفسروا بها الظواهر اللغوية ويجيبوا عن تساؤلات الدارسين للغة؛ لأن "النفوس تأنس بثبوت الحكم لعلة، فلا ينبغي أن يزول ذلك الأُنس"<sup>٦</sup>.

لهذا نشأ التعليل بنشأة النحو، وجاء الأول منهما مسانداً للثاني في دعم القاعدة النحوية، وتفسيرها تفسيراً أولياً، وبعد أن نضج النحو أخذ النحاة يتعمقون في تفسيراتهم لظواهره وقواعده<sup>٧</sup>.

فكان التأريخ للنحو تاريخاً للعلة أيضاً فقد مرت بمراحل النحو ذاتها، وتطورت بتطوره، وهي من النحو بمنزلة الجزء من الكل، والفرع من الأصل، لأن التعليل يُمَيِّلُ "ركناً من أهم أركان الدرس النحوي لدى العرب، وكان يُعدُّ من أصوله الأولى، فتطور إلى أن غلب الفكر النحوي كليه"<sup>٨</sup>.

## مراحل العلة

إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح، تج: أحمد عبد الغفور (بيروت؛ دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٧م)، ٧٤/٧- علي بن محمد الشريف الجوزجاني، التعريفات، ١٠٤. تج: إبراهيم الأبياري (بيروت؛ دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ)، ١٠٤.  
٢. عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، (بيروت؛ دار النفائس، ط٣، ١٩٧٩م)، ٦٤.  
٣. مازن المبارك، النحو العربي العلة النحوية نشأتها وتطورها (بيروت؛ دار الفكر، ط٣، ١٩٨١م)، ٩٠.  
٤. عبد القادر المهيري، نظرات في التراث اللغوي العربي (بيروت؛ دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م)، ١١٨.  
٥. منى إلياس، القياس في النحو (دار الفكر، ط١، ١٩٨٥م)، ٤٧.  
٦. عبد الله بن الحسين الكُتَيْبِيُّ، التبيين عن مذاهب النحويين، تج: عبد الرحمن، بن سليمان العثيمين (بيروت؛ دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٨٦م)، ١٨٩.  
٧. علي أبو المكارم، أصول التفكير النحوي (القاهرة؛ دار غريب، ط١، ٢٠٠٦م)، ١٥١. وحسن خميس سعيد الملخ، نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين (عمان؛ دار الشروق، ط١، ٢٠٠٠م)، ١٦.  
٨. ٥١١/١. محمد عبد الفتاح الخطيب، ضوابط الفكر النحوي (القاهرة؛ دار البصائر، ط١، ٢٠٠٦م)، ٨.

### المرحلة الأولى: النشأة

بعد أن توسعت الفتوحات الإسلامية واختلط العرب بغيرهم من الأقوام، وضعفت السليقة عندهم وفشا اللحن في كلامهم أدرك العلماء "خطر الانحراف عن سنن العرب في كلامهم"<sup>9</sup> وضرورة التصدي لهذه الظاهرة باستنباط القواعد والقوانين التي تساعد الناس على الحفاظ على سلامة نطقهم واستقامة كلامهم، ولا سيما الأعاجم الذين اتخذوا الإسلام ديناً، وأرادوا تعلم اللغة العربية لفهم دينهم<sup>10</sup>.

ومن جملة ما وصل إلينا من الروايات التي تؤكد ظهور اللحن في صدر الإسلام ما رُوِيَ عن ابنة أبي الأسود الدؤلي (ت: ٩٦هـ) حين قالت: "يا أبت، ما أشدُّ الحرَّ!" بالرفع<sup>11</sup> وهي تريد التعجب، فأجابها والدها، وهو يظنُّ أنَّها تسأل، فردت أنَّها لا تسأل بل تتعجب، وقال رجل آخر: "ماتَ أبانا وترك بنوناً"<sup>12</sup>.

لذا تناول العلماء المتقدمون ظواهر النَّحْو وتركيبتها بوضع قواعدٍ وأحكاماً لها، لحماية الألسن من الزلل واللحن، وكان لا بُدَّ - وهم يضعون القواعد- أن يبرروا لها من خلال إعمال الفكر فيها، واستنباط عللها والبحث عن أسبابها التي تستند إليها، فمن هنا نشأ التَّغْلِيل في النَّحْو.

تُعَدُّ هذه المرحلة مرحلة استكشاف الظواهر النَّحْوِيَّة، وهي تبدأ من عهد أبي الأسود الدؤلي حتى عهد الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٥هـ)<sup>13</sup> الذي يمكن أن يطلق عليه-دون تجوُّز كبير- قَمَّةُ التَّغْلِيلِ في النَّحْو في هذه المرحلة وخاتمته معاً؛ إذ استطاع أن يستنبط من علل النَّحْو ما لم يستنبط أحد، وما لم يسبق إليه<sup>14</sup>.

وقد كان التَّغْلِيلُ في هذه المرحلة بسيطاً- كأى مصطلح علمي آخر يبدأ بمبدول بسيط، ومفهوم ضيق، ثم يتطور خلال مراحل، فتتسع دائرته ويتغير مفهومه، وتتكامل أركانه؛ ليكون مصطلحاً علمياً واضح الأبعاد-لا يتجاوز البحث عن الأسباب الكامنة وراء ما يضعه النَّحْو من القواعد النَّحْوِيَّة أو يكتشفونه من الظواهر اللغوية، من غير أن يكون له دور محوري أو يكون عنصراً أساسياً في الدرس النَّحْوِي.

وقد لخص لنا الخليل طبيعة هذه المرحلة حين سئل عن العِلل التي يعتل بها بأن العرب تنطق على السجية والطبع، وما اعتلله إلا عن طريق الاستنباط والاستنتاج والتأمل في كلامهم، ويحتمل الصواب والخطأ، وقد ضرب مثلاً من الحين لاعتلاله لكلام العرب حين شَبَّه نفسه برجل حكيم دخل داراً محكمة البناء عجيبة النظم، وتيقن أنَّ بانيها ذو حكمة وعلم، فأصبح يقلب نظره إلى ما فيها من الأشياء المحكمة، فحاول أن يأتي بتعليل لكل ما في الدار من التنظيم الدقيق والتخطيط المحكم، وأن يجد الأسباب التي جعلته يضع كل شيء وفق هذا التنسيق العجيب، فانتهى إلى أنَّه فعل هذا هكذا لعله كذا، ثم ذكر بأن هذه العِلل محتملة للخطأ والصواب، ومن سنع له علة أليق بالمعلول بما ذكرته فليأت بها<sup>15</sup>.

### المرحلة الثانية: النمو والارتقاء

وكان بداية هذه المرحلة من تلاميذ الفراهيدي حتى نهاية القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين، وتنتهي بالزَّجَّاج (ت: ٣١١هـ)، ليشمل قرابة قرن ونصف قرن<sup>16</sup>.

هذا، وقد كان للفرغ من تعديد القواعد وتقنينها أثر كبير في انتشار العلة في هذه المرحلة، حيث رغب النَّحْوَة عن البحث في تعديد القواعد النَّحْوِيَّة والظواهر اللغوية؛ وذلك لأنها أصبحت مكتملة الأركان وواضحة المعالم، "مما أتاح لهم أن يشغلوا بهذا الجانب الجديد من جوانب البحث النَّحْوِي، وهو التَّغْلِيلُ لما هو موجود في اللغة وما هو مقنن في القواعد معاً"<sup>17</sup>.

بعد أن أحصى العبيدي ورود مصطلح العلة في كتاب سيبويته وجدته مذكوراً في ثمانية وعشرين موضعاً، فقال: "ورد مصطلح علة في كتاب سيبويته ثمانياً وعشرين مرة..."<sup>18</sup>.

مما سبق يتبيَّن أنَّ العلة في هذه المرحلة غدت مصطلحاً مستقراً عند النَّحْوَة، وقام عليها التعديد النَّحْوِي.

ولعلَّ الذي دفع المؤرخين للنَّحْو وتاريخه في جعل عصر سيبويته بداية لمرحلة جديدة من مراحلها هو عظيم ما قام به سيبويته من تنظيم للنَّحْو، وتقسيم لموضوعاته، وتبويب لأحكامه مع العِلل المؤيدة لها، وجمع لأراء من سبقه من النَّحْوَة، فكان كتابه الموسوم بـ (الكتاب) قرآن النَّحْو، ودستور النَّحْوَة، وإعلاناً لانتهاج مرحلة البناء، وإيداناً لمرحلة التطور والارتقاء، وهو حقيق بذلك.

9. سعيد الملح، نظرية التَّغْلِيل، ٣٦. عفيف دمشقية، تجديد النَّحْو العربي (لبنان؛ معهد الإنماء العربي، ١٩٨١م)، ٩٣.

10. عفيف دمشقية، تجديد النَّحْو العربي (لبنان؛ معهد الإنماء العربي، ١٩٨١م)، ٩٣.

11. السيرافي، الحسن بن عبد الله، أخبار النحويين البصريين، تح: طه محمد الزيني- محمد عبد المنعم خفاجي (القاهرة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ط ١، ١٩٥٥م)، ١٤.

12. المصدر نفسه، ١٣.

13. أبو المكارم، المدخل إلى تاريخ النَّحْو العربي، ١٦٧.

14. أبو المكارم، أصول التفكير النَّحْوِي، ١٥٢.

15. الزججاني، الإيضاح في علل النَّحْو، ٦٥-٦٦.

16. أبو المكارم، أصول التفكير، ١٥٦.

17. أبو المكارم، أصول التفكير، ١٥٨.

18. شعبان العبيدي، التَّغْلِيلُ اللغوي في كتاب سيبويته (بنغازي ليبيا؛ دار الكتب الوطنية، ط ١، ١٩٩٩م)، ٨٤.

ومن تعليقات سيبويه قوله: "لأنَّ النكرة أَوْلُ ثم يدخل عليها ما تُعرَّف به"<sup>19</sup>، فقد جعل النكرة أصلاً، والمعرفة فرعاً عليها، فمسألة الأصل والفرع في النُّحو العربي في غاية الأهمية، بل تكاد تكون الأساس الذي بني عليه النُّحو العربي، والناظر إلى تعليقات سيبويه وأستاذه الخليل يرى اهتمامهما بالمعنى، وقياس الشبيه بالشبيه، وحمل النظر على النظر.

والحاصل أنَّ العلةَ في هاتين المرحلتين قد كانت مستمدةً من روح اللغة، ومستندة إلى النصوص والشواهد شعراً أو نثراً من حيث الدليل والبرهان، ومعتمدة على الحسن والفطرة وبعيدةً عن المنطق والفلسفة.

### المرحلة الثالثة: النضج والازدهار

بدأت هذه المرحلة بابن السَّرَّاج (ت ٣١٦هـ) أي من أوائل القرن الرابع الهجري حتى بداية القرن السابع الهجري، تُعدُّ أهمَّ مرحلة من مراحل العلة؛ لما طرأ على العلة من تغييرات كبيرة من ناحية المنهج أولاً، ومن ناحية علاقته بالطواهر النُّحوية ثانياً.

ويرى أبو المكارم أنَّ كل هذا التَّغْيِير كان نتيجة لتفاعل عاملين أساسيين:

الأوَّل منهما: هو الثورة الثقافية، بعد أن سيطر العباسيون على الحكم جرى تحولات ثقافية في المحيط العربي وذلك نتيجة اتصال الفكر العربي بالفكر الإنساني عن طريق الترجمة إلى اللغة العربية على نطاق واسع، مما أتاح للمتقنين والعلماء أن يطَّلَعُوا على الثقافات المختلفة ويأخذوا منها ويتأثروا بها، وقد "تركت آثارها في مناهج هذه الثقافة، وساعدت على تعدد المناهج وتتنوعها بما أذكت بين فروعها من خلاف"<sup>20</sup>، وهذا لا يعني أن الترجمة لم تكن موجودة في العصر الأموي، إلا أنها لم تحدث تغيُّراً يُذكر في الفكر الإسلامي بعمامة والعلوم العربية بخاصة؛ لأنَّها كانت محدودة النطاق، ومحصورة في بعض الفنون العلمية، وكذلك لم يتحمَّس لها العلماء بل أخذوا مواقف معادية من الترجمة وكانوا حريصين أن يبقوا بعيدين عنها، ولكن تغير الوضع بتغير الحكم السياسي بانتقاله من الأمويين إلى العباسيين الذين فتحوا باب الترجمة على مصراعيه لترجمة مُوجَّهَةٌ ومُفَنَّنَةٌ، حتى يُشْعَلُوا العلماء والخواص بالمعارك الفكرية والثقافية باستقطاب جهودهم وطاقاتهم في الخلافات العلمية، وبهذا تشغلهم الدولة عن المشاكل الداخلية والأوضاع الاجتماعية، "إذ كانت (الترجمة) تخضع لما يصح أن يطلق عليه بشيء من التجوز قليل بأنَّه تخطيط من جانب الدولة في اختيار المترجمات"<sup>21</sup>.

أمَّا العامل الثاني: هو التطور الطبيعي للتَّغْيِيل، فإنَّ التَّغْيِيل كان في المرحلة الأولى بسيطاً ومتناولاً لجزئيات صغيرة، ومن ثمَّ تطور إلى محاولات للخروج من الجزئية إلى الكلية وربط بين أجزائها الصغيرة للوصول إلى قضية كلية، لكنه ظلَّ مع ذلك محترماً للقواعد النُّحوية ومُفَسِّرًا لها دون أن يتجاوز ذلك<sup>22</sup>، وفي هذه المرحلة تطورت العلة ودخلت مرحلة جديدة أصبحت فيها مؤثِّرةً في القواعد، لا مُفسِّرةً ومبررةً لها كما كانت من قبل، بل انتقل التَّغْيِيل من التابع للقواعد إلى المتبوع "فيتصور ما يشاء من ظواهر ثم يبني عليها ما يريد من قواعد، وبهذا تنقلب العلاقة بين التَّغْيِيل والتَّعْيِيد"<sup>23</sup>.

ولهذا كان الربط بين العِلَل والأحكام من جهة، والتنسيق بين العِلَل النُّحوية نفسها من جهة أخرى أهمَّ ما كان يهدف إليه التَّغْيِيل في هذه المرحلة.

### المرحلة الرابعة: المراجعة والاستقرار

بعد أن مرَّت العلةُ بمراحل كثيرة وأصابها التطور كماً ونوعاً، وظهر في المرحلة السابقة اتجاهان متناقضان في النظر إلى العلة-كما يرى سعيد الملقح-، وانقسم النُّحاة إلى مؤيد ومعارض فيما حدث لها من تغير نوعي كاد يطغى على الدرس النُّحوي بأكمله، وقد أدرك في هذه المرحلة-مرحلة الاستقرار- ثراء من المادة اللغوية والقواعد النُّحوية والتَّغْيِيلات المتنوعة، حيث لا مزيد لمستزيد فيه إلا ما ندر؛ لذلك نحا العلماء منحى مغايراً إذ كان معظم النُّحاة يميلون إمَّا إلى جمع ما يستطيعون الوصول إليه من العِلَل ومن ثمَّ الترجيح في مجلدات كبيرة كشرح الكافية للرضي الإسترابادي، وهمع الهوامع للسيوطي، وإمَّا إلى اختيار ما يناسبهم من العِلَل وترك البقية دون ذكرها مثل كتاب الكافية لابن الحاجب، وكتاب قطر الندى لابن هشام<sup>24</sup>.

### تقسيمات العلة

في كل مرحلة من هذه المراحل التي مرت بها العلة -عبر تاريخها الطويل- حاول النُّحاة تقسيمها تقسيمات متعددة وفق تصنيفات مختلفة، ومن أهمها:

#### التقسيم الأول: تصنيف العلة حسب الغاية منها

وهو الذي نجده عند ابن السَّرَّاج الذي يُعدُّ أَوْلُ مَنْ تطرق إلى أنواع العلة بتقسيمها قسمين باعتبار الغاية:

الأول: ما يُؤدِّي إلى كلام العرب مثل: كل مبتدأ مرفوع، وكل مفعول به منصوب.

سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تح: عبد السلام هارون (القاهرة؛ مكتبة الخانجي، ط ٣، ١٩٨٨م)، ١٩٦/١.

أبو المكارم، أصول التفكير النُّحوي، ١٦٤.

أبو المكارم، أصول التفكير النُّحوي، ١٦٥.

المبارك، النُّحو العربي والعلة النُّحوية، ٩٨.

أبو المكارم، أصول التفكير النُّحوي، ١٦٩.

سعيد الملقح، نظرية التَّغْيِيل، ٨٢، وتمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها (المغرب الدار البيضاء؛ دار الثقافة، ١٩٩٤م)، ١١.

والثاني: يُسَمَّى عِلَّةُ الْعِلَّةِ، كقولهم: لِمَ صار المفعول به منصوباً والفاعل مرفوعاً؟ ويرى أَنَّ هذا القسم لا نتعلَّم منه الكلام الفصيح، والنطق الصحيح.<sup>٢٥</sup>

لقد ميَّزَ ابن السَّرَّاج بين العِلَلِ النَّحْوِيَّةِ بجعلها على ضربين؛ وذلك بناءً على الغاية التي يهدف إليها كلُّ منهما؛ فالأول: غايته هي تعلم كلام العرب ببيان القواعد والقوانين النَّحْوِيَّةِ.

ويندرج ضمن هذا النوع كل الأحكام والقواعد النحوية العامة فقولك: كل حال منصوب، وكل مبتدأ مرفوع، والأصل في الحروف بناء، والأصل في البناء السكن، وفعل الماضي مبني، والمضارع معرب في أغلب أحواله وهكذا دواليك... لا يخرج من النوع الأول لدى ابن السراج وهو في الحقيقة ليس بعلّة إلا من باب المجاز فهذه أحكام وقواعد نحوية لاحظها النحاة من خلال عملية قياس التشبيه على التشبيه والنظير على النظير فلا يطلق على هذا النوع اسم العلة إلا توسعاً؛ وما العلة إلا تفسير وتوضيح لهذه الأحكام.

أما الثاني: فالغاية منه استخراج العِلَلِ التي تُبَيِّنُ مدى انسجام القواعد النَّحْوِيَّةِ وتناسقها، والحكمة منها، وبيان فضل اللغة العربية على بقية اللغات.<sup>٢٦</sup>

فالأول توصيف للغة ولظواهرها -كما سمعها النحويون من أهلها- بعيداً عن التعليل والتفسير، والنوع الثاني يتجاوز ذلك إلى البحث عن سبب كل قاعدة نحوية فإذا كان النوع الأول يبين لنا أن كل مفعول منصوب وكل فاعل مرفوع فالثاني يريد تعليل ذلك والبحث عن أسبابها، ومع مرور الزمن زاد الاهتمام بالعلّة واتسعت دائرتها لذا جعلها الرَّجَائِيُّ (ت: ٣٣٧هـ)، على ثلاثة أضرب:

### ١- العلة التعليمية أو العلة الأولى:

" وهذا النوع من العلة هو الذي يَعْلَمُنا اللغة العربية من خلال قياس تشبيه الكلام على تشبيهه والنظير على النظير، فلما استحال أن نسمع من العرب كل كلامها كان القياس واجباً".<sup>٢٧</sup>

مثاله: جلس، فهو جالس، منه عرفنا اسم الفاعل وقسنا عليه كَلَّ فعلٌ ثلاثيٌّ، مثل: ضرب، فهو ضارب، قتل فهو قاتل، وكذلك يُعَدُّ من هذا النوع الجواب عن سؤال السائل: بِمَ نصبتُم زيدا في هذه الجملة: إِنَّ زيدا جالسٌ؟ الجواب: نصبتنا بـ إِنَّ: لأنها تنصب الاسم وترفع الخبر، وكذلك الجواب عن سؤال من سأل: بِمَ رفعتُم الفاعل في مثل هذه الجملة: ذهب محمد؟ الجواب: لأنه فاعل والفاعل مرفوع هذا ما سمعناه وتعلمناه.<sup>٢٨</sup>

وما هي سوى وسيلة تعليمية بقياس النظير على النظير والتشبيه على التشبيه والصيغ غير المسموعة من العرب على المسموعة منها، وهذا من أبسط مبادئ تَعْلَمُ أَيَّةَ لَعَّةٍ في العالم، وَيَدْخُلُ ضمن هذا النوع أيضاً معرفة القواعد الأولية البسيطة والاكتفاء بها، ورد ما يزيد على ذلك إلى السماع.

### 2- العلة القياسية أو العلة الثانية:

هي التي تأتي بعد العلة التعليمية أي التي تتعمَّق في الإجابة أكثر وتبحث عن روابط أوسع، مثاله: لِمَ أراد أن يستفسر عن وجوب نصب الاسم ورفع الخبر بـ إِنَّ وأخواتها، فيكون الجواب: لأنها وأخواتها تضارع الفعل المتعدي إلى مفعول، فعملت عمله بسبب المضارعة والمشابهة، فالخبر المرفوع بمنزلة الفاعل، والاسم المنصوب بمنزلة المفعول به المقدم على فاعله.<sup>٢٩</sup>

ومن هذا النوع أيضاً علة بناء بعض الأسماء فما كان مبنياً لمشابهته الحرف، مثل: مَنْ الموصولة، وذلك نحو قولهم: من في البيت أطعمته، وهي هنا مبنية لأنها تشبهه بالحرف؛ لأنها كبعض الاسم لاحتياجها إلى الصلة، بعض الاسم لا يمكن إعرابه، لذا فكل اسم شابه الحرف أو تضمن معناه بني وما خلا منهما فهو معرب.<sup>٣٠</sup>

### 3- العلة الجدلية أو العلة الثالثة:

وهي التي تأتي بعد العلة التعليمية والقياسية، أي بعد ما مرَّ آنفاً من بيان للنوعين السابقين.<sup>٣١</sup>

مثل سؤال السائل: من أي جهة شابهت إِنَّ وأخواتها هذه الأفعال؟ وبأي نوع من الأفعال كان التشبيه؟ ولماذا شابهتموها بالأفعال التي تأخر فاعلها وتقدم عليه المفعول؟ فأي إجابة عن هذه الأسئلة يُعَدُّ من العِلَلِ الْجَدَلِيَّةِ.<sup>٣٢</sup>

والفارق بين العِلَلِ الثلاثة باعتبار الغاية منها: العلة التعليمية لتبسيط القواعد النَّحْوِيَّةِ والواقع اللغوي، والعلة القياسية لرغبة النحاة في طرد الأحكام، والعلة الجدلية لجعل الظواهر والقواعد والعِلَلِ منطقيَّةً.<sup>٣٣</sup>

أرى أَنَّ هذه الأنواع الثلاثة ليست سوى مستويات يُرَاعَى فيها حالُ الشخص السائل، أو الباحث عن أسباب هذه القواعد والقوانين، فالمبتدئ الذي ليس لديه علم باللغة العربية تناسبه العلة التعليمية؛ لأنها تصف الظواهر اللغوية ولا تتجاوزها؛ والمتوسط الذي

٢٥. محمد بن سهل ابن السَّرَّاج، الأُصول في النَّحْوِ، تج: عبد الحسين الفتلي (بيروت؛ مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٩٩٦م)، ٣٥/١.

٢٦. ابن السَّرَّاج، الأُصول، ٣٥/١.

٢٧. الزجاج، الإيضاح، ٦٤.

٢٨. المصدر نفسه، ٦٤.

٢٩. المصدر نفسه، ٦٤.

٣٠. علي بن الحسين الباقر، شرح اللمع، تج: إبراهيم أبو عباة (السعودية؛ منشورات جامعة الإمام سعود، د. ط، ١٩٩٠م)، ١٩٣.

٣١. المصدر نفسه، ٦٥.

٣٢. المصدر نفسه، ٦٥.

٣٣. أبو المكارم، أصول التفكير النَّحْوِي، ١٧٢.

لديه إمام بالعربية وبعض قواعدها تناسبه العلة القياسية، أمّا الباحث المتخصص في اللغة العربية فيهتم بالعلة الجدلية؛ لأنه -غالباً- يريد الغوص في أعماق هذا العلم والبحث عن طرائفه ونوادره، وحلّ بعض مشكلاته، ووصف بعضها.

إذن، العلة عند ابن السراج نوعان: علة، وعلة العلة، ويمكن-بقليل من التجوّز-أن نقول: وهي عند الرّجّاجي أيضاً علة، وعلة العلة، وعلة علة العلة، بإضافة قسم ثالث على ما عند ابن السراج، كما يرى ابن جني (ت: ٣٩٢هـ) بأن علة العلة ليست سوى شرح وتفسير وتنميط للعلة الأولى<sup>٣٤</sup>، كذلك العلة الجدلية ليست سوى تعمق في شرح وتفسير للعلة الأولى والثانية.

والى هذا التصنيف ذهب ابن مضاء (ت: ٥٩٢هـ)، فالتى كانت عند الرّجّاجي تعليمية فهو سماها الأوائل، والقياسية سماها الثواني، والجدلية سماها الثالث، فهو وإن وافق الرّجّاجي في التقسيم الثلاثي للعلة إلا أنه لم يقبل منها سوى الأوائل وبعضاً من الثواني مع أنه قد صرّح بوجود إسقاط العلة الثواني والثالث من النّحو<sup>٣٥</sup>، وزاد على الرّجّاجي بأن قسم العلة الثواني إلى أقسام ثلاثة:

الأول: مقطوع بصحته، مثاله: أن يحرك الحرف لمنع النقاء الساكنين، أكرم الضيوف.

الثاني: غير البين، أي لا يقطع بصحته فهو أقلّ درجة من الأول، مثاله: إعراب الفعل المضارع لشبهه بالاسم.

الثالث: مقطوع بفساده، مثل: اعتلالهم لتحريك نون ضمير جماعة المؤنث لسكون ما قبله، نحو: ضريّن، وتسكين ما قبل النون لاتصاله بالنون، فصار كل حرف علة ومعلولاً، فهذا فساد ظاهر<sup>٣٦</sup>.

ويلاحظ أن تقسيم ابن السراج للعلة تقرييق بين الأحكام النحوية وعللها، وهذا يُحسب له إذ يُعد أول من تطرق لهذا الموضوع، ولما جاء الزجّاجي ووجد هذا التقسيم الثنائي لديه أضاف إليه قسماً آخر فجعله ثلاثياً فبذلك قد صنّف العلة تصنيفاً حقيقياً للعلة حين قال بالعلة الجدلية والقياسية والتعليمية، فالتعليمية ليست إلا توصيفاً للقواعد النحوية وإقراراً لها والقياسية تعليل بسيط لها، والجدلية تعليل عميق وفحص دقيق لحكمها وبحث طويل عن أسبابها، ولم يخرج ابن مضاء عما لدى الزجّاجي من التقسيم الثلاثي إلا تفصيلاً لبعض أنواعه ورفضاً لأكثرها، فقد جعل العلة القياسية وقد سماها الثواني ثلاثة أقسام وهذا تطور للعلة وتفصيل جديد لها فقد أفرز هذا النوع إلى: ما لا يمكن رفضه أو إنكاره لأنه مقطوع بصحته مثل التحريك لالتقاء الساكنين، وإلى ما هو مشكوك في أمره لأنه غير بيّن أو أقلّ قوة ودرجة من الأول لعدم وضوحه وقد ضرب لهذا النوع علة إعراب الفعل المضارع لشبهه بالاسم، وإلى ما هو مقطوع بفساده ومثل له بعلة تحريك نون جماعة المؤنث لسكون ما قبله، نحو: كئبن.

وهذا التصنيف للعلة في غاية الأهمية، ولكنه ذو فائدة محدودة ما لم يتم فرز العلة في جميع أبواب النحو بناء عليه، وحينئذ سيعود بالنفع على طلبة العلم والباحثين والمختصين، حيث يمكن تأليف كتاب نحوي قائم على العلة التعليمية للمبتدئين، وآخر قائم على العلة القياسية للباحثين في الشأن اللغوي، وآخر قائم على العلة الجدلية للباحثين المختصين بالنحو العربي.

### التقسيم الثاني: تصنيف العلة حسب طبيعة تأثيرها.

يعود هذا التصنيف إلى ابن جني الذي جعل العلة على ضربين:

الأول: العلة الموجبة: وهي العلة التي تكون موجبة للحكم، نحو: رفع المبتدأ، ونصب المفعول به... إلخ، وأكثر العلة من هذا الصنف وعليه مقدّم كلام العرب عند ابن جني<sup>٣٧</sup>.

الثاني: العلة المجوزة: هي التي تجعل حكماً ما جائزاً مع جواز غيره، ويسميه سبباً يجوز ولا يوجب<sup>٣٨</sup>، مثاله: أسباب الإمالة؛ لأنه رغم وجود أسباب الإمالة لك أن تترك إمالته، فهذا دليل على أن هذه العلة علة جواز لا علة وجوب<sup>٣٩</sup>.

ومن أمثلة علة الجواز وقوع النكرة بعد المعرفة التي يتم بها الكلام، مثل: مررت بمحمد شاب صالح، أو شاباً صالحاً، كلاهما جائز الأول على أن يكون بدلاً، والثاني على أن يكون حالاً، فكان وقوع النكرة بعد المعرفة في مثل هذا الموضع مجزراً للحال والبدل، هذا هو ما يسميه علة الجواز<sup>٤٠</sup>.

في الحقيقة هذا التصنيف للعلة -من ابن جني- ليس دقيقاً، لأنه إلى تصنيف الأحكام النحوية أقرب منها إلى تصنيف العلة، ألا ترى أنه لو قلنا: إن حكم نصب الفضلة واجب، وكذلك رفع الفاعل، ورفع المبتدأ، وكان أقرب إلى التصور والفهم، من قولنا: إن علة نصب الفضلة ورفع المبتدأ والفاعل موجب لها، ولا سيما إذا علمنا أن علة نصب المفعول ورفع الفاعل هي للفرق بينهما عند كثير من النحاة، وأن علة رفع المبتدأ مختلف فيها، فالبصريون يرفعونه بالابتداء، والكوفيون بالجزء الثاني (أي بالخبر) فأتى لهذه العلة أن تُوجب أو تجوّز بل مردهما إلى السماع من العرب، والتركيب النحوي، واستقامة المعنى، والله أعلم.

وقد صنّف ابن جني في العلة تصنيفاً آخر فقال: "إن علة النحويين على ضربين: أحدهما واجب لا بد منه؛ لأنّ النّفس لا تطيق في معناه غيره. والآخر ما يمكن تحمله؛ إلا أنه على تجسّم واستكراه له"<sup>٤١</sup>.

٣٤. ابن جني، الخصائص ٩٨/١

٣٥. أحمد ابن مضاء، الرد على النحاة، تح: شوقي ضيف (مصر، دار الفكر العربي، ط١، ١٩٤٧م)، ١٥١-١٦٤.

٣٦. ابن مضاء، الرد على النحاة، ١٥٢-١٥٩.

٣٧. عثمان، ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار (مصر؛ دار الكتب المصرية، د. ط، د. ت) ١٦٤/١.

٣٨. المصدر نفسه، ١٦٤/١.

٣٩. المصدر نفسه، ١٦٤/١.

٤٠. المصدر نفسه، ١٦٥/١.

٤١. المصدر نفسه، ٨٨/١.

مثال الأول: أن نقاب الألف واواً لانضمام ما قبلها، وأن نقبلها ياءً لانكسار ما قبلها، سائر، سويئر، وقرطاس، قريطيس.

مثال الضرب الثاني: ميزان، وميعاد، موزان، وموعاد<sup>٤٢</sup>.

ويلاحظ أن ابن جني تناول العلة اللغوية لا العلة النحوية فمعظم أمثله من أبواب الصرف لا النحو.

### التقسيم الثالث: تصنيف العلة حسب طبيعة العلة نفسها

يعود هذا التصنيف إلى السُّيُوطِي حينما جعل العلة على ضربين:

الأول: البسيطة.

وهي التي يكون التعليل بها لسبب واحد أو وصف واحد، مثل: علة الاستئقال، والمشابهة<sup>٤٣</sup>.

ومن هذا النوع أيضاً علة الاضطراب حين اتخذ بعض النحاة من استيفاء الأسماء الأحاد للحركات الثلاثة (الضمة، الفتحة، الكسرة) علة في استعمال أصول هذه الحركات إعراباً في التنثية والجمع، وذلك بعد أن عجز العرب عن استعمالها لجؤوا مضطرين إلى أصولها (الألف والواو والياء)<sup>٤٤</sup>.

ومن هذا النوع أيضاً علة بناء قبل وبعد وهي علة شبه، وعلة اختيار الضم دون الفتح والنصب وهي علة أمن اللبس<sup>٤٥</sup>، ومعظم علل النحو من هذا النوع.

الثاني: العلة المركبة.

وهي التي تتكون من عدة أسباب أو أوصاف، مثاله: تعليل قلب كلمة (ميزان) بوقوع الواو ساكنة بعد كسرة، فالعلة هنا لسببين معاً: سكون الواو، ووقوعها بعد كسرة، فلو وقعت ساكنة، وليست بعدها كسرة لما وقعت علة، وكذلك لو جاءت بعدها كسرة وهي متحركة لما جازت، بل وقعت علة لمجيء الوصفين في آن واحد<sup>٤٦</sup>. وهذا المثال الذي ذكره السُّيُوطِي لا علاقة له بالعلل النحوية إنما هي علة صرفية صرفة متعلقة ببنية الكلمة لا ببنية الجملة. ومن أمثله في النحو ما علل به سيبويه حمل النصب على الجر في التنثية والجمع حين اعتل بأنه بعد أن استوفى الرفع والجر الأحرف لم يكن بد من حمل النصب إما على الرفع أو الجر، فكان إلى الجر أقرب منه إلى الرفع؛ لأن الجر يختص بالأسماء، والرفع مشترك بين الاسم والفعل، فلما كان الجر مختصاً بالاسم كان حمل النصب عليه أولى<sup>٤٧</sup>، والعلة هنا علة الضرورة، وعلة الأولى، أي لو قلنا بعلّة الضرورة فقط لما صحّ لجواز أن يحمل على الرفع فهنا يأتي دور الوصف الثاني وهو اختصاص الجر بالاسم فكان حمل النصب عليه أولى، فلو لا مجيء هذان الوصفان أو العلتان معاً لبطل هذا التعليل، إذ يُعدُّ أحدهما مكملًا للآخر.

### التقسيم الرابع: تصنيف العلة حسب الصور المستعملة فيها

إذا كانت هذه التقسيمات الثلاثة قد تناولت مضمون العلة من حيث طبيعتها، وتأثيرها، والغاية منها، فإن هناك تقسيماً آخر أخذت من الإطار الخارجي والأشكال التي جاءت في سياقها معياراً لها<sup>٤٨</sup>.

وقد وصف الدينوري (ت: ٢٨٢ هـ) هذه العلة بأنها كثيرة النقرعات والشعب غير أنه جعل المشهور منها على أربعة وعشرين نوعاً<sup>٤٩</sup>:

علة السماع، علة التشبيه، علة الاستغناء، علة الاستئقال، علة الفرق، علة التوكيد، علة التعويض، علة النظر، علة النقيض، علة الحمل على المعنى، علة المجاورة، علة الوجوب، علة التغليب، علة الاختصار، علة التخفيف، علة الأصل، علة الأولى، علة الدلالة على الحال، على الإشعار، على التضاد، على التحليل<sup>٥٠</sup>.

ويمكن القول بأن التقسيمات السابقة للعلة لا تخرج عن هذين الضربين:

الأول: علل بها يُعرفُ كلام العرب، تدخل فيها العِللُ التعليمية والأولى، وما فصله ابن مكتوم، ونحو ذلك.

الثاني: علل لا يُعرفُ بها كلام العرب، وإنما لبيان الحكمة منها، ويدخل فيها العِللُ القياسية والثواني وعلل الجدل وعلة العلة، ونحوها.

٤٢. المصدر نفسه، ٨٨/١.

٤٣. عبد الرحمن بن أبي بكر السُّيُوطِي، الاقتراح في أصول النَّحْوِ، (دار البيروتي، ط ٢، ٢٠٠٦ م)، ١٠٤.

٤٤. محمد بن الحسن الرضي، شرح كافية ابن الحاجب، وضع حواشيه: إميل بديع يعقوب (بيروت؛ دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٨ م)، ٧٥/١.

٤٥. الباقلوي، شرح اللمع، ٢٠١.

٤٦. المصدر نفسه، ١٠٤.

٤٧. سيبويه، الكتاب، ١٧/١.

٤٨. أبو المكارم، أصول التفكير النَّحْوِي، ١٩٦.

٤٩. السُّيُوطِي، الاقتراح، ٩٨.

٥٠. السُّيُوطِي، الاقتراح، ٩٨-١٠٠.

**تصنيف العلة عند المحدثين:**

وهناك تصنيفان آخران للعة:

الأول: تقسيم تمام حسان، جعلها على ضربين:

١- الأول العلة الصورية وهي التي كانت في عصر النشأة الأولى، وتتمثل في قولهم: "هكذا قالت العرب"، وهذه المقولة ليست تعليلاً، بل هي منهج مناهج للتعليل، ومحاولة لتجنب العلة.

٢- الثاني: العلة الغائية: وهي "من تركة التحول الذي أصاب النحو من طابع البحث العلمي إلى طابع التلقين التعليمي"<sup>٥١</sup>. وهي كل ما يمكن تسميته علة على الحقيقة، ولا يخرج تقسيمه هذا عما لدى ابن السراج كما مرّ آنفاً، ولم تنل العلة من اهتمام المحدثين من الباحثين في الشأن اللغوي كما نالت من اهتمام المتقدمين من النحاة.

الثاني: تقسيم خالد بن سليمان الكندي، قسمها حسب إمكان القبول والرد أربعة أقسام<sup>٥٢</sup>:

1- علة يقينية مقطوعة بثبوتها، وهي تشمل العلة الأولى التعليمية، وبعض العلة الثواني القياسية إن وردت سماعاً عن العرب، منها: علة الوجوب، علة الجواز، علة المشاكلة، وغيرها.

2- علة ظنية لا يُجزم بصحتها، ولكن يرجحها الحس والذوق والعقل البشري، منها: الاستئصال، المجاورة، الاختصار، التخفيف، وغيرها.

3- علة شكية لا يمكن للمرء ترجيح صحتها ولا بطلانها، منها: التوكيد، الأصل.

4- علة واهية من الصعب قبولها بالعقل أو الحس، مثل: علة التشبيه، علة الاستغناء، النظير، النقيض، المعادلة، الفرق، وغيرها.

ويرى بأن الأمثلة الواردة في الأقسام الأربعة يمكن أن تكون أحياناً يقينية، وأحياناً ظنية، وأحياناً واهية، وذلك حسب الدليل، ويغلب على الظن أن هذا التصنيف مأخوذ من تصنيف ابن مضاء حين قسم العلة الثواني إلى ثلاثة أقسام: مقطوع بصحته وغير يبين ومقطوع بفساده.

وأضيف تصنيفين جديدين على ما سبق:

**التصنيف الأول من حيث الاتفاق والاختلاف.****• الأول: العلة المتفق عليها.**

ويُعدّ من هذا النوع علة بناء بعض الأسماء مثل: من الاستفهامية والشرطية. وهذه العلة هي الأصل في بناء الأسماء فيقرر الباقولي هذه العلة العامة لكثير من الجزئيات بقوله: "فما بني منها فلأنه يشابه الحرف، وحقيقة هذا الكلام أن الأسماء المبنية منها ما بني لتضمنه معنى الحرف... ومنها ما بني لمشابهته الحرف"<sup>٥٣</sup>.

وكذلك علة كم الاستفهامية والخبرية وقد أشار سيبويه إلى هذه العلة، كما أشار ابن عصفور (ت: ٦٦٩ هـ) إلى أنّ (كم) بنيت لأنها أشبهت رُبّ في أنّ كليهما للافتخار والمباهاة<sup>٥٤</sup>.

**الثاني: العلة المختلف فيها.**

وما أكثرها في النحو، ولا يخلو باب من أبواب النحو منها، ومن أشهرها اختلاف النحاة في علة رفع المبتدأ والخبر، اتخذ جمهور البصريين<sup>٥٥</sup> علة سببويه في رفع المبتدأ، فقالوا بارتفاع المبتدأ بالابتداء، إلا الزجاج فقد ذهب إلى أنّ المبتدأ مرفوع بما في نفس المتكلم من معنى الإخبار<sup>٥٦</sup>، وذكر ابن الوراق بالإضافة إلى علة الجمهور علة أخرى، وهي الحمل على الفاعل<sup>٥٧</sup>.

وأما الكوفيون فقد قالوا: إن المبتدأ مرفوع بالخبر، والخبر مرفوع بالمبتدأ؛ أي ترافعا لأن كل واحد منهما محتاج إلى الآخر، فعمل كل واحد في صاحبه الرفع<sup>٥٨</sup>.

51. تمام حسان، الأصول (القاهرة؛ عالم الكتب، ٢٠٠٠م)، ١٦٧.

52. خالد بن سليمان مهنا الكندي، التعليل النحوي في الدرس اللغوي (عمان الأردن؛ دار المسيرة، ط ١، ٢٠٠٧م)، ١٤٠.

53. الباقولي، شرح المع، ١٩٣.

54. علي بن مؤمن ابن عصفور، شرح الجمل (بيروت؛ دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٨م)، ١٤١/٢.

55. محمد بن يزيد المصنف، تح: محمد عبد الخالق عضيمة (القاهرة؛ وزارة الأوقاف، ط ٣، ١٩٩٤م)، ٢٦/٤، والحسن بن أحمد أبو علي الفارسي،

الإيضاح، تح: حسن شاذلي فرهود (ط ١، ١٩٦٩م)، ٢٩، محمد بن عبد الله ابن الوراق، علة النحو، تح: محمود جاسم الدرويش (الرياض السعودية؛ مكتبة

الرشد، ط ١، ١٩٩٩م)، ٢٦٣، وعبد الرحمن بن محمد الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، تح: جودة مبروك (القاهرة؛ مكتبة

الخانجي، ط ١، ٢٠٠٢م)، ٤٢، وعبد الله بن الحسين العكبري، الباب في علة البناء والإعراب، تح: محمد عثمان (القاهرة؛ مكتبة الثقافة الدينية، ط ١)، ٩٧.

ابن الوراق، علة النحو، ص ٢٦٤، وابن يعيش، شرح المفصل، ٨٥/١.

ابن الوراق، علة النحو، ص ٢٦٥.

الأنباري، الإنصاف، ص ٤٤، وأسرار العربية، ص ٧٥-٧٦.



واختار ابن عُصْفُور التعري من العوامل اللفظية علة لرفع المبتدأ والخبر، مخالفاً بذلك البصريين والكوفيين<sup>59</sup>. وكذلك علة إعراب الفعل المضارع فقد اختلف النحاة فيها<sup>60</sup>.

### التصنيف الثاني من حيث الأحكام الرئيسية والأحكام الثانوية.

#### الأول: العلة الأصلية أي التي أتى بها النحاة لتعليل المسائل الأصلية.

من أمثلته علة رفع المبتدأ والخبر، وعلة رفع الفاعل، وعلة نصب المفعول به، وعلة نصب المستثنى، فهذه أمهات الأبواب وتحت كل منها جزئيات صغيرة لها عللها، ولكنها دون هذا النوع من حيث الأهمية. وهذا النوع من العلة لا يمكن الإعراض عنها وخاصة التعليمية والقياسية منها لمن أراد أن يتعلم شيئاً من العربية من العوام.

#### الثاني: العلة الفرعية أي التي أتى بها النحاة لتعليل المسائل الفرعية.

من أمثلته علة جعل الأصل في الخبر الأفراد، وعلة جواز تقديم الخبر على المبتدأ في بعض المواضع، وغيرها من العلة التي جاءت للتفسير الأحكام الجزئية التي تتشعب وتتوسع في كل باب من الأبواب النحوية. وهذا النوع من العلة يهتم المختصين لا العوام.

#### الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث إليكم أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها:

- 1- العلة قديمة قدم النحو ومررت بمراحلها وواكبت تطوره وازدهاره.
- 2- يُعدُّ ابن السراج أول من تكلم في أنواع العلة والزجاجي ثاني اثنين بعد ابن السراج.
- 3- وأخذت العلة عند ابن جني حيزاً كبيراً في كتابه الخصائص وقد قسمها تقسيمين مختلفين.
- 4- استفاد ابن مضاء من ابن جني والزجاجي في تصنيف العلة وتقسيمها رغم معارضته لهما في قبول كثير من العلة.
- 5- لم ينل تقسيم العلة عند المحدثين اهتماماً يذكر، وما ذكروه على قلته لم يخرج مما لدى المتقدمين من التقسيمات المتنوعة.
- 6- دراسة النحو وفق العلة في غاية الأهمية؛ فذكر أسباب القواعد النحوية وعللها يساعد على ترسيخها في ذهن المتعلمين، وخاصة إذا اكتفينا بالعلل الثواني أو القياسية للمبتدئين.
- 7- فرز العلة النحوية وفق تصنيف الزجاجي من خلال بحث جاد وحرصين سيعود بالنفع والفائدة على المختصين والمبتدئين معاً.
- 8- تصنيف العلة إلى علل متفق عليها، وعلل مختلف فيها، واستقراء العلة وفرزها بناء على هذا التصنيف يحتاج إلى دراسة شاملة للمصادر النحوية القديمة.
- 9- أوصي بتأليف كتاب في النحو حسب العلة وذلك من خلال تصنيف العلة في كل باب من أبواب النحو إلى علل رئيسية وهي التي ذكرها النحاة في المسائل الرئيسية والقواعد الأساسية، وعلل فرعية وهي التي ذكرها النحاة في المسائل الثانوية والجزئيات الصغيرة.

الاستفادة من هذه التقسيمات لليلة النحوية لتسهيل النحو وتيسيره للمتعلمين، وذلك من خلال ذكر العلة المناسبة في المواضع الصحيحة دون إفراط أو تفریط.

#### المصادر والمراجع

- الأزهرى، خالد، *شرح التصريح على التوضيح*، تج: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط ١، ٢٠٠٠م.
- إلياس، منى، *القياس في النحو*، دار الفكر، ط ١، ١٩٨٥م.
- الأنباري، عبد الرحمن، *الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين*، تج: جودة مبروك، مكتبة الخانجي، القاهرة-مصر، ط ١، ٢٠٠٢م.
- الباقولي، أبو الحسن علي بن الحسين، *شرح اللّمع*، تج: إبراهيم أبو عباة، منشورات جامعة الإمام سعود، السعودية، د. ط، ١٩٩٠م.
- أبو البقاء العكبري، عبد الله بن الحسين، *التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين*، تج: عبد الرحمن، بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٨٦م.

ابن عُصْفُور، *شرح الجمل*، ١/٣٤٠-٣٤١، ٥٩.

الأنباري، *الإنصاف*، ص ٤٣٤، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*، تج: عبد العال سالم مكرم (بيروت؛ مؤسسة الرسالة، ٦٠ د. ط، ١٩٩٢م)، ٥٤/١.

- ابن جنى، عثمان، *الخصائص*، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، د. ط، د. ت.  
 الجوهري، إسماعيل. *الصاحح*. بيروت؛ دار العلم للملايين، ط ٤، ١٩٨٧م.  
 ابن حزم، علي بن أحمد. *رسائل ابن حزم*. تح: إحسان عباس. بيروت؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١، ١٩٨٣م.  
 حسان، تمام. *الأصول*. القاهرة؛ عالم الكتب، ٢٠٠٠م. i.  
 حسان، تمام. *اللغة العربية معناها ومبناها*. المغرب دار البيضاء؛ دار الثقافة، ١٩٩٤م.  
 الخطيب، محمد عبد الفتاح. *ضوابط الفكر النحوي*. القاهرة؛ دار البصائر، د. ط، ٢٠٠٦م.  
 دمشقية، عفيف. *تجديد النحو العربي*. طرابلس لبنان؛ معهد الإنماء العربي، ١٩٨١م.  
 الرضي الإسترأبادي، محمد. *شرح الكافية*. وضع حواشيه إميل بديع يعقوب. بيروت؛ دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٨م.  
 الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق. *الإيضاح في علل النحو*. تح: مازن المبارك. بيروت؛ دار النفائس، ط ٣، ١٩٧٩م.  
 ابن السراج، محمد بن سهل. *الأصول في النحو*. تح: عبد الحسين الفتلي. بيروت؛ مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٩٩٦م.  
 سعيد الملح، حسن خميس. *نظرية التعليل في النحو العربي بين القدماء والمحدثين*. الأردن؛ دار الشروق، ط ١، ٢٠٠٠م.  
 سيبويه، عمرو بن عثمان. *الكتاب*. تح: عبد السلام هارون. القاهرة؛ مكتبة الخانجي، ط ٣، ١٩٨٨م.  
 السبرافي، الحسن بن عبد الله. *أخبار النحويين البصريين*. تح: طه محمد الزيني- محمد عبد المنعم خفاجي. القاهرة؛ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط ١، ١٩٥٥م.  
 السبوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *الإقتراح في أصول النحو*. دار البيروتية، ط ٢، ٢٠٠٦م.  
 السبوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*. تح: عبد العال سالم مكرم. بيروت؛ مؤسسة الرسالة، د. ط، ١٩٩٢م.  
 الشريف الجرجاني. *التعريفات*. تح: إبراهيم الأبياري. بيروت؛ دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٥هـ.  
 العبيدي، شعبان عوض. *التعليل اللغوي في كتاب سيبويه*. بنغازي ليبيا؛ دار الكتب الوطنية، ط ١، ١٩٩٩م.  
 ابن عصفور، علي بن مؤمن. *شرح جمل الزجاجي*. بيروت؛ دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٨م.  
 العكبري، عبد الله بن الحسين. *اللباب في علل البناء والإعراب*. تح: محمد عثمان. القاهرة؛ مكتبة الثقافة الدينية، ط ١.  
 أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد. *الإيضاح*. تح: حسن شانلي فرهود. ط ١، ١٩٦٩م.  
 الكندي، خالد بن سليمان مهنا. *التعليل النحوي في درس اللغوي*. الأردن؛ دار المسيرة، ط ١، ٢٠٠٧م.  
 المبارك، مازن. *النحو العربي العلة النحوية نشأتها وتطورها*. بيروت؛ دار الفكر، ط ٣، ١٩٨١م.  
 المبرّد، محمد بن يزيد. *المقتضب*. تح: محمد عبد الخالق عزيمة. القاهرة؛ وزارة الأوقاف، ط ٣، ١٩٩٤م.  
 ميروك سعيد، عبد الوارث. *في إصلاح النحو العربي*. الكويت؛ دار القلم، ط ١، ١٩٨٥م.  
 ابن مضاء، أحمد بن عبد الرحمن. *الرد على النحاة*. تح: شوقي ضيف. القاهرة؛ دار الفكر العربي، ط ١، ١٩٤٧م.  
 أبو المكارم، علي. *أصول التفكير النحوي*. القاهرة؛ دار غريب، ط ١، ٢٠٠٦م.  
 المهيري، عبد القادر. *نظرات في التراث اللغوي العربي*. بيروت؛ دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٣م.  
 ابن الورّاق، محمد بن عبد الله. *علل النحو*. تح: محمود جاسم الدرويش. السعودية؛ مكتبة الرشد، ط ١، ١٩٩٩م.  
 ابن يعيش، يعيش بن علي. *شرح المفصل للزمخشري*. بيروت؛ دار الكتب العلمية، ط ١، ٢٠٠١م.

## Kaynakça

- el-Ezheri, Halid. *Şerhul-tesrih ala el-tewdih*. Muhakkik: Muhammed Basil Uyun el-Suud. Dârul-kutubul-ilmiyye Beyrut-Lubnan, 1. Baskı miladi. 2000
- İlyas, muna. *el-Kıyas fi el-nahiv*, Dârul-fikr .1. baskı miladi.1985.
- el-Enbari, Abdurrahman. *el-insaf fi mesail el- hilafi beyne el- basriyyin vel-kofiiyin*. Muhakkik: Cevdet mebrük, Mektebetül-haneci Kahire mısır 1. Baskı.2002.

el-Bakuli ebul hesen bin hüseyin. *Şerh el- lüma*. Muhakkık: İbrahim ebu ubat menşurat cameet el- imam suud, el- suudiye. b.s.y.

ebu el-beka el- ukberiyi. Abdullah bin el- hüseyin. *el-tebyin an mezahib el- nahviyyin*. Muhakkık: Abdurrahman bin süleyman el- üseymin, Dârul ğarb el- islami.1. baskı.1986.

İbni ceni, osman. *el-hasais*. Muhakkık: mahammed Ali en-neccar, Dâr'ul kütübul mısriyye. b.s.y.

el- cevheri, ismail. *el-sihah*. Beyrüt; Dâr'ul ilim lil melain 4. Baskı.1987.

İbn Hazm, Ali bin Ahmed. *İbn Hazm'in risaleleri*. Mühakik: İhsan Abbas. Beyrut; Arap Çalışmaları ve Yayın Vakfı, 1. Baskı, 1983.

Hassan. Tammam. *el-Usul*. Kahire; Kitapların Alemi, 2000.

*El-Luğatul El-arabiyye Manaha ve Mebneha*. El-Mağrib; Dâr-ül Beyda.1994.

el-Khatib, Mohamed Abdel-Fattah. *Dawabit El-Fikr En-Nahvi*. Kahire; Dâr Al-Besair, b.s.y, 2006.

Dimeşkiye, Afif. *Tecdid en-Nehv-ül Arabi*. Lübnan Trablus. Meahad el-İnmaa el- Arabi. 1981.

er-Radi El-İstrabazi, Muhammed. *Şerh-ül Kafiyeye*. Lübnan Beyrut, Dâr-ül Kutub el- İlmiyye.1.Baskı.1998.

ez-Zeccaci, Abdurrahman b. İshak. *el-İdah Fi İlelil en-Nahvi*. Muhakkık; Mazin el-Mübarek.Beyrut Dâr-ün Nefais.3.Baskı1979.

İbn el-serraç, Muhammed b. Sehl. *el-usul fi el-nehvi*. Muhakkık; Abd el-Hüseyin el-fetli. Beyrut. Müessestu el-risale. 3. Baskı. 1996.

Said Al-Melah, Hasan hamis. *Nazariyet el-taalil fi El-nahv el-Arabi beyne el-kudamaa ve el-mühaddisin*. Ürdün; Dâr Al-şuruk, 1. baskı, 2000.

Sibeveyhi, Amr bin Osman. *eL-kitap*. Muhakkık: Abd al-Salam Harun. Kahire; el-hanci, 3. baskı, 1988.

el-Sirafi, El-Hasan bin Abdullah. *Ehbar en-neheviyyin el-basriyyin*. Muhakkık: Taha Muhammad el-Zini - Muhammad Abdel-Muneim Hafaci. Kahire; Mustafa mektebe ve matbaa Al-Babi Al-Halebi ve evladuhu, 1. baskı, 1955.

el-Suyuti, Abd El-Rahman bin Ebi Bekir. *el-İktirah fi usul en-nevih*. Dâr el-Beyruti, 2. baskı, 2006.

el-Suyuti, Abd El-Rahman bin Ebi Bekir. *Hume el-Hevami fi şerh cem el-cevami*. Muhakkık: Abd el-al Salim Mukrem. Beyrut muessestu el-risale. 1992.

El-Şarif El-Curcani. *El-t-Tarifat*. Muhakkık.: İbrahim El-Abyari. Beyrut; Dâr el-Kitab Al-Arabi, 1. baskı, 1405.

El-Ubadi, Şaaban Avad. *el-Taalil el-Luğavi fi Kitap sibeveyhi*. Bingazi, Libya; Dâr el-kutup elvataniyye 1. baskı, 1999.

İbn Asfur, Ali bin Momen. *Şerh cumel el-zucaci*. Beyrut; Dâr el-kutub el-İlmiyye. 1.baskı, 1998.

el-Ukbari, Abdullah bin el-Hüseyin. *el-libab Fi ilel el-bina ve el-irab*. Muhakkik: Muhammed Osman. Kahire; mektebet el-Sekafa el-Diniyye, 1. Baskı.

Ebu Ali el-Farsi, el-Hasan bin Ahmed. *el-İdah*. Muhakkik: Hasan Şazli Ferhud. 1. baskı, 1969.

el-Kindi, Halid bin Süleyman Muhanna. *el-Talil El-Nehvi Fi El-Ders El-Luğavi*. Ürdün; Dâr el-Museyyere, 1. baskı, 2007.

el-Mübarek, Mazin. *en-Nevih el-Arabi el-İlle en-Neheviyye Neşetuha ve tedevurruha*. Beyrut; Dâr Al-Fikr, 3. baskı, 1981.

El-Muberrid, Muhammed bin Yezid. *el-Muktadeb*. Muhakkik: Muhammed Abd el-Halik Azimah. el-Kahire; vezaret el-Evkaf, 3. baskı, 1994.

Mebrük Said, Abdel Varis. *Fi İslah el-Nehiv*. El-Kuveyt; Dâr El-Kalem, 1. baskı, 1985.

İbn Mudhaa, Ahmed bin Abdurrahman. *el-Red ala en-Nuhat*. Muhakkik: Şavki Daif. Kahire; Dâr el-Fikr el-Arabi, 1. baskı, 1947.

Ebu'l-Mekarim, Ali. *Usul el-Tefkir en-Nehevi*. Kahire; Dâr Garib, 1. Baskı, 2006.

Al Muheiri, Abdülkadir. *Nezarat Fi el-Turas el-Luğavi el-Arabi*. Beyrut; Dâr el-Ğarb el-Islami, 1. baskı, 1993.

İbnü'l-Verrak, Muhammed bin Abdullah. *İlel el-Nehevi*. Mhakkik: Mahmud Casim el-Derwish el-suudiyye; Mektebetu Er-Ruşud, 1. Baskı, 1999.

İbnYaiş, Yaiş b. Ali. *Şerh el-Mufassel El-Zamahşari*. Beyrut; Dâr el-Kutub El-İlmiyye, 1. Baskı, 2001.



e-ISSN: 2619-9114

June / Haziran 2023, Volume / Cilt 7, Issue / Sayı 1

## SÜRYANİ MİSTİSİZMİ

### Syriac Mysticism

**Veysel BAŞÇI**

Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (Tasavvuf)

veyselbasci77@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-1525-0355>

#### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü: Kitap İncelemesi / Book Review**

**Received / Geliş Tarihi: 04.02.2023**

**Accepted / Kabul Tarihi: 21.06.2023**

**Published / Yayın Tarihi: 30.06.2023**

**Pages / Sayfa: 124-131**

#### Plagiarism / İntihal:

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

**Öz:** *Süryani Mistisizmi* adlı eserde Mesihî ruhaniyetinden neş'et *beden, nefis ve ruhtan* oluşan insanoğlunun; nefisini/kendini tanınması, nefisini tezkiye etmesi ve daima tevazuû halinde olması gibi üç temel esas üzerinde durulmuştur. Eserdeki bu üç temel esas, İslam tasavvufunda da var olan esaslardır. Dolayısıyla İslam tasavvufu ile Hristiyan mistisizmi arasındaki yaklaşım ve ritüellerin benzerliği ile ortak yönleri eserin dikkat çeken en önemli noktalarındandır. Eser her ne kadar akademik saiklerle kaleme alınmış bir eser olmasa da sunduğu bilgiler ve verdiği retorik kavramlarla bu alanda çalışacak akademisyen ve araştırmacıların önünü aydınlayabilecek bir özelliğe sahiptir. Eser sahibinin, Mor Afrahat, Mor Yakup, Mor İshak, Mor Baselius, Mor Afrem ve Mor Narsay gibi ilk dönem Süryani azizlerine ve kilise babalarına ait özlü ve hikmetli söz ve düşüncelere birincil kaynaklardan referans vermesi, eserin en güçlü yönlerinden birisidir. Bu açıdan eser, Süryani mistisizmi alanında yeterli kaynağa sahip olmayan Türkçe literatüre de ciddi bir katkı sunmuştur. Bu çalışmada; eserdeki kimi mistik yaklaşımlar, İslam tasavvufundaki benzer yaklaşımlarla karşılaştırılmak suretiyle değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Hristiyanlık, Tasavvuf, Süryani Mistisizmi, Yusuf Beğtaş.

**Abstract:** In the work called *Syriac Mysticism*, three basic elements such as joy from the Messianic spirit, self-knowledge of the human soul, self-purification and humility are emphasized. All three of these elements, which are processed in the work, are the elements that exist in Islamic Sufism. Therefore, the similarities and common aspects of the approaches and rituals between Islamic mysticism and Christian mysticism are among the most striking points of the work. Although the work is not an academic work, it contains information, rhetorical concepts and concise words, wise expressions and thoughts of Syriac saints, as well as mystical approaches; It makes a serious contribution to the Turkish literature, which does not have sufficient resources in the field of Syriac mysticism.

**Keywords:** Islam, Christianity, Mysticism, Syriac, Yusuf Begtas.

## Giriş

Hristiyan mistisizmi; tıpkı Teozofi, Budizm ve Yahudi mistik anlayışlarında olduğu gibi, yeniden doğuş ve öze dönüş destûr ve öğretisiyle dünya ve dünya nimetlerinden ferağat etmiş İsa'nın sade yaşam pratiği üzerine kurulu bir anlayış olarak teşekkül etmiş ve bu dindeki monastik hayat ile münzevi yaşam tarzı, kaynağını ve referanslarını İsa'nın mistik tecrübelerinden ve bu yöndeki emirlerinden almıştır. İnziva temelli manastır hayatıyla var olmuş Süryani Hristiyanlığı özelinde de durum aynıdır. Hatta genel Hristiyanlıktaki mistik yaşam ile Süryani mistik hayatının başlangıcı ve gelişimi arasındaki çok boyutsal geçişkenlik hâlâ tam olarak aydınlatılabilmemiş değildir.<sup>1</sup> İsa'nın uzun vakitler bir başına kalması, Tanrı ile bir olmanın kutsal anları onun hayatındaki mistik birer tecrübe olarak kabul edilmiştir. Aynı şekilde İsa'nın, şeytanın vesveseleri ile yüzleşmek için kırk gün çöle çekilmesi ve Celile'ye Ruh'un gücü ile dönmesi ve insanları İsayah'ın sözlerini okuyarak uyarması da mistik birer referans olarak değerlendirilmiştir.<sup>2</sup> Dolayısıyla Süryani mistisizminde, Hristiyanlığın diğer yorum ve kollarında olduğu gibi İsa'nın; "Ardımdan gelmek isteyen kendini/nefsini inkâr etsin ve haçını/çarmihini yüklenip beni izlesin"<sup>3</sup> emri, hakikate doğru seyreden ilahi sırları anlama hedefi *fuşoko d-roze û remze* yani sırların ve işaretlerin açıklanması yahut *şubolo/hudoyo* denilen inisiyatik bir sürreal yolculuğun (İslam tasavvufu ile nüans farklılıklarına rağmen mistik ve ruhanî bir tekâmülün) başlangıcı olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca mistik literatürde oldukça önemli bir yer tutan yedi ve kırk günlük yalnızlıkların, nefis terbiyesi ile kırk günlük orucun bizzat İsa tarafından tutulduğundan hareketle İsa'nın mistik uygulayanların başında geldiği de ileri sürülmüştür.<sup>4</sup> Süryanilerde felsefe, genel olarak dinî edebiyatla uğraşan, mistik temayüllere haiz ve manastır hayatıyla içiçe olan azizler için bir amaç değil bir araç olageldiğinden<sup>5</sup> felsefeden ziyade mistisizm daha fazla gelişim göstermiştir. Bu sebeple Süryani yazınsal mirasında salt felsefî metinlerden ziyade mistisizmin felsefe ve uygulamaları hakkında yazılmış metinlere daha fazla rastlanılmaktadır ki modern çağda bile bu rastlantı kilise anlayışı ve hayatından sebep hâlâ canlılığını koruyan bir aktüalite olarak devam etmektedir. Söz konusu bu tür metinlerden birisi de değerlendirmeye konu *Süryani Mistisizmi* adlı eserdir.

## Değerlendirme

Süryani Dili-Kültürü ve Edebiyatı Derneği Başkanı Malfono Yusuf Beğtaş tarafından kaleme alınmış olan eser, 2022 yılında Yay Yayınları tarafından İstanbul'da basılmıştır. Biyografisinde; 1985-2015 yılları arasında Mor Gabriel Manastırı'nın idari kadrosunda aktif görev üstlendiği, Süryanice dil ve eğitim programlarına önemli katkılar sunarak bu alanda pek çok öğrenci yetiştirdiği ve yine dil ve edebiyat sahasında pek çok eser vermiş olduğu belirtilen Malfono Yusuf Beğtaş'ın, uzun yıllar manastırda kalmış olması hasebiyle Hristiyan/Süryani teolojisine de son derece vakıf olduğu söz konusu bu eserinden de anlaşılmaktadır. Toplam 144 sayfadan müteşekkil Süryani Mistisizmi adlı bu küçük ama önemli eser, Mardin-Diyarbakır Metropolitisi Fuliksinos Saliba Özmen'in sunuşu, All Saints

<sup>1</sup> Şükran Yaşar, "Mor Evgin ve Hristiyan Mistisizminin Tur Abdin Bölgesine Girişi", *Mukaddime*, cilt 12/1 (2021), 74.

<sup>2</sup> Halil Temiztürk, "Hristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 20/37, (2018), 142.

<sup>3</sup> Matta, Bap:16/24.

<sup>4</sup> Bu konuyla ilgili olarak bkz. *Suruçlu Mor Yakup, Altı Vaazi*, (çev. Saliba Özmen & Yuhanun Vergili), İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, (2022), s.26-33.

<sup>5</sup> Bkz. İgnatius Efrem, I. Barsavm, *Saçılmış İnciler, Süryanilerin Yazınsal Tarihi* (çev. Zeki Demir), İstanbul: Süryani Ortodoks Metropolitliği tarafından yayınlanmıştır, (2005), s. 174.

Moda Kilisesi Pastörü Rev. Dr. Turgay Üçal'ın takdim yazısı ile yazara ait bir Süryanca-Türkçe giriş kısmı dâhil toplam dokuz bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde mistisizmin genel bir tanımını yapan yazar, "Neden Süryani mistisiz mi" sorusuyla çalışmasının bilimsel çerçevesini ortaya koymaktadır. Eserin tamamında olduğu gibi bu bölümde referanslarını İncil ve İsa'nın öğretilerinden alan yazar, Süryani mistisizmini, "maddi alemde var olan ve ilahî hakikatın bir yansıması olarak görülen her şeyin idrâki"<sup>6</sup> olarak tanımlamaktadır ki bu tanım eserdeki; İslam tasavvuf düşüncesindeki *vücûdiyye* anlayışını çağrıştıran en önemli tanımlardan birisini oluşturur lakin yazarın çalışması karşılaştırmalı bir çalışma olmadığı için eserde bu iki düşünce sisteminin karşılaştırılması yapılmamış, İslam tasavvufundaki vücûdiyye ile Süryani düşüncesindeki vücûdiyye ya da daha genel ifadeyle tanrı tasavvuru arasındaki ortak noktalara yahut farklılıklara değinilmemiştir. Ancak eserde söz konusu iki düşünce sistemi arasındaki benzerlikler; mistik tecrübe de denilen, ruhî anlayış ve derûni kavrayışın mahiyetine dönük felsefi sistem içerisinde incelenmiş ve mistik tecrübe ya da mistisizmin pratik uygulamaları, yetiştiği kültür ve medeniyet havzasından etkilenme sonucunda ortaya çıkmış olan tezahürleriyle birlikte ele alınmıştır. Bu minvalde şubolo/hudoyo denilen inisiyatik süreç ki bunun İslam tasavvufundaki karşılığı seyr ü sülûk'tur, pratik bazı uygulamalarıyla birlikte konu edilmiş, mezkûr süreçle başlayan edep, adap ve tezkiyeyi nefis konularına değinilmiştir. İslam tasavvufunda da önemli bir yer tutan ayrıca Platon ve Platoncular'ın görüşlerine uygun bir prensip olarak kabul edilmiş olan "men arefe nefsehû fekad arafe rabbehû"<sup>7</sup> desturunu çağrıştıracak şekilde insanın kendine ayna tutmasına, kendini bulmasına, nefsini tanımaya odaklanılmıştır. Aziz Antunius (M.S. 251-356)'un "Allah'ı tanımak için önce kendini tanımalısın" şeklinde rivayet edilen bu bölümde ruhanî dünyadaki sırların ve işaretlerin benlik üzerindeki etkisine ve bilgiyle olan ilişkisine Altın Ağızlı Yuhanna (M.S. 344-407) ve Aziz Agustinus (M.S. 354-430)'tan alıntılarla değinilmiştir ki bu kısım, İslam tasavvufundaki keşf ve mükâşefeyi andırmaktadır. Yazar, "Süryani Mistisizmde Manevî Yaşam" başlıklı ikinci bölümde ise mistisizm pratiğinde önemli yer tutan nefis tezkiyesini, gerçek bir ibadet ve insanın kendisine dönüşü olarak tanımlayıp bu açılardan irdelemiştir. Ona göre; "Mesih'in bedeninde somutlanmış ilahî sevginin sırlarını manevî dünyada keşfetmek, sözü edilen inisiyatik yolculuktaki en önemli kaldıraç noktalarından birisidir."<sup>8</sup> Aynı bölümde nefsin tanımına da açıklık getiren yazar, İslam bilim tarihinde önemli izler bırakmış Süryani Katolikus Ebü'l-Ferec Yuhanun Bar Ebroyo (M.S. 1226-1286)'nun Hevath Hemektho/Bilgeliğin Mayası adlı eserine dayanarak; nefsi/nefşoyo birisi hakkanî (rasyonel), diğer ikisi ise süflî (hırçın ve şehvânî) olmak üzere üç hipostaz şekil ve sıfat ile açıklamıştır. Buna göre; "hakkanî/rasyonel sıfat (ki buna nefsi-natikada denebilir) ruhanî nefsi temsil eder ve insanoğlu erdemli olmayı bu güç sayesinde öğrenir. Hırçın güç ise hayvanî benliktir. İnsanoğlu sıkıntılara bu benlikle katlanır. Bu benlik ayrıca zafer kazanmayı, saygı görmeyi, boş övünmeyi arzular. Şehvânî güç ise yabanî – vahşi benliğin ta kendisidir ve ruhu körelterek hakikatın örtülmesine katkı sağlar. Tekâmül süreci içerisinde dizginlemesi gereken sıfatlar ise bu iki hırçın ve şehvânî sıfattır"<sup>9</sup>. Yazarın nefsin nitelik, hâl, tezahür ve tavırlarıyla ilgili yaptığı bu tasnif ve tanımlama, kısmen İslam tasavvufundaki nefsin yedi katman ve sıfatlarından olan (emmâre, levvâme, râdiyeyi) çağrıştır. Bu tanımlardan sonra maneviyatın ana kaynağı olarak gördüğü ruh ile nefis

<sup>6</sup> Yusuf Beğtaş, *Süryani Mistisizmi*. 1. bs. İstanbul: YAY Yayınları, 2022. s. 38.

<sup>7</sup> İslamî bilimlerde Hadis mi Kuds-i Hadis mi yoksa vezimli bir söz mü olduğu tartışmalı olan "Nefsini bilen Rabbini bilir" sözüdür.

<sup>8</sup> Beğtaş, s. 50.

<sup>9</sup> Beğtaş, s. 51.



arasındaki mücadeleye işaret eden yazar, nefsi ıslah ve terbiye edip disiplin altına almanın ve ona egemen olmanın yöntemleri üzerinde durur. Bu yöntemlerden en çok dikkat çeken ve yazarın üzerinde ısrarla durduğu yöntem ise tevazuû yöntemidir. Bilindiği gibi tevazuû, ihbât, infihâd, tezellül ve inkisâr-ı nefis gibi alçak gönüllülük olarak tarif edilen esas ve kaideler; İslam tasavvufunda da üzerinde önemle durulduğu esaslardandır.<sup>10</sup> Manevi yaşam döngüsü içerisinde Mesih'in işaret ettiği hakikate erişmenin şart ve mertebelerinden birisini; sevgi (hûbb/muhabbet) diğerini de tevazuû olarak gören yazara göre Persli Bilge Mor Afrahat (M.S. 260-345)'ın; "Tevazuû, adaletin meskenidir, bütün iyiliklerin kaynağıdır" şeklinde tanımladığı esas, ilahî değerlere bağlı olan saf-temiz düşüncenin bizatihi kendisi olup, ahlâk dairesi içerisinde kötülüğü bildiği ve onu özgürce yapabilmeye güç yetirilebildiği halde yapmamaktır.<sup>11</sup> Ninovalı Mor İshak (M.S. 613-700), Suruçlu Mor Yakup (M.S. 451-521) gibi Süryani teolojisinde önemli yeri olan fikir, düşünce ve din adamlarının tevazuû hakkındaki buyruklarını paylaşan yazarın Aziz Mor Afrem (M.S. 306-373)'e dayandırdığı tevazuû ile ilgili şu buyruk ve uyarısı ise son derece manidardır: "enhu detmakagt haşbuğ dlo havro/şayet mütevazi davranırsan, seni görgüsüz sanırlar"<sup>12</sup> ki bu buyrukta istismara kapalı bir tevazuû anlayışı yatmaktadır ki bu ahlakî meziyette de ifrat ve tefritten kaçınmanın önemi vurgulanmıştır. Bu bölümde dikkat çeken bir diğer nükte de Süryanî ruhaniyetinin aklı, "Rabb'in mihrabı" olarak tanımlamasıdır. "Mihrabın kutsallığını bozmamak" adına hevatir veya masivâdan uzak durmak esas işlenmiş, tyobutho/tevbenin önemine dikkat çekilmiştir. Yazar, "Süryani Mistisizminin Temel Yaklaşımları" adlı dördüncü kısımda ise başta Şumloyo / Kutsal Ruh / Tamamlayıcı Ruh olmak üzere Süryanî mistisizminin temel kavram ve terminolojisine ayırmıştır ki eserin dikkat çekici bölümlerinden birisidir. Ancak bu bölümde önceki bölümlerde de üzerinde durduğu benlik çamuru üzerinde fazlaca durmuştur ki bu nokta da yazarın tekrara düştüğü görülmektedir. Aynı şekilde yazar bu bölümde tekrar mistik ahlakî meziyetlerle birlikte kalp ve ruh ilişkisine de ayna tutmuştur. "Süryani Mistisizmin Yapısı ve İşlevi" başlıklı beşinci bölümde ise Aziz Agustinus (M.S.354-430)'un "Allah, bulunabilmek için şevkle aranmalı, daha hararetli aranmak için de bulunmalıdır" şeklindeki öğretisi etrafında ruhani benliği keşfetmenin üzerinde duran yazara göre Süryani Azizlerinin "Aloho şayfo, rohem laşfayo/ Allah saftır, saflığı sever"<sup>13</sup> söylemi onu keşfetme yolculuğunda önemli bir parametredir. "Süryani Mistisizmin Boyutları" adlı altıncı bölümde yazar, akıl, ruh, bilgi ve sevgi kavramları üzerinde durur. Ona göre; Süryani mistisizmi maddî ve manevî dünya ile ilişkili olduğu için yaşamın bütün boyutlarını dikkate alır. Beden, nefis ve ruhtan müteşekkil olan insan, Allah'ın nefesinin bir yansımasıdır<sup>14</sup> ki bu görüş İslam tasavvufunda da kabul gören ve çeşitli şekillerde tefsir edilen "nefehte fihi min ruhi"<sup>15</sup> ayetiyle benzerlik gösterir. Nefsin en kötü aldatmasını ise fikren aldatma olarak tasvir eden yazara göre Ebü'l-Ferece Bar Ebroyo'nun konuya ilişkin şu uyarısı yerinde bir uyarıdır: "Ey vücudundaki ellerini her gün suyla yıkayan sen; kusurlarla dolmuş olan nefsin üzerindeki küfleri neden temizlemesin? Herkes de bilir ki vücudun kiri sadece vücudu kirletir lakin nefsin kiri hem vücuda hem ruha eziyet eder, öyleyse kendine gelmelisin"<sup>16</sup> aynı bölümde Menbecli Mor Filüksinos (M.S. + 523)'un ruh, beden ve nefis ilişkisine dair şu söylemi de dikkat çeken söylemlerdendir: "Ruh, bedene hükmedince beden istikrarlıdır. İnsanın bütün amelleri de bu

<sup>10</sup> Bkz. Süleyman Uludağ, *İslam Tasavvufu*, s. 398-405

<sup>11</sup> Beğtaş, s. 61.

<sup>12</sup> Beğtaş, s. 63.

<sup>13</sup> Beğtaş, s. 93.

<sup>14</sup> Beğtaş, s. 104.

<sup>15</sup> *Biz ona ruhumuzdan üfledik*. Hicr Süresi/29.

<sup>16</sup> Beğtaş, s. 102.

minvalde sağlamlaşır. Rasyonel tutumlara uygun ve insana yaraşan bir istikamete göre amel eder. Fakat bedenın arzuları nefis tarafından yönetilecek olursa insan, hayvan gibi davranmaya başlar. Arzu ve hırslarını hissetmeden onlara hizmet eder ki bu durumda pişmanlık ve tövbeden de mahrum kalır.<sup>17</sup> “Süryani Mistisizminin Pratik Yararları” başlıklı yedinci bölümde yazar, kendine ulaşma yolunda inisiyatik süreçle başlayan arınmanın, örülen ruhani bağlarla Tanrıyla bütünleşilmesi sonucu üzerinde durur. Ona göre “ruhun yüzü hakikate dönüktür, ruh cemaldır, bütün cemiller ise onun tecellisidir ki bu sürecin sonunda kalp gözünün açılması (İslam tasavvufundaki yakın derecesi veya mârifet gözü) söz konusudur.”<sup>18</sup> Bir sonraki “Süryani Mistisizminin Dinamikleri” isimli bölümde yazar, Süryani Mistisizminin ana dinamiğini, ilahî dengede istikamet üzere seyretmekte görmektedir ki bu seyrin sonucu “Çünkü Tanrının egemenliği/Allah’ın melekûtu içinizdedir”<sup>19</sup> desturunda olduğu gibi iç huzuru ve içsel cennetle sonuçlanmaktadır ki burada Bar Ebroyo’nun; “kendi kendimizi zorla alıkoyalım ve içimize teveccüh edelim ki, böylelikle içimizdeki o saklı cenneti keşfedebilelim. Yani orada Tanrı’mızı görelim” diye rivayet edilmiş sözün İslam tasavvufundaki Rab, kalp, arş vb. mahiyetteki yorumlarla benzerlik arz ettiği görülmektedir. Aynı şekilde bu bölümde Süryani kiliselerinde okunan dua kitabı Şhimo’dan yapılmış şu alıntı da dikkat çekmektedir: “Ey günahkâr, melekût/cennet senin içindedir. Orada, senin yüreğindedir. Gir oraya ve onu ara. Onu rahatlıkla bulacaksın. Mal mülk sevgisinden, benliği öldüren şehvetten, geçici hazlardan, sana zarar veren sohbetlerden sakın. Miskin gönlünü temizle ki, amellerinle Rab hoşnut olsun.”<sup>20</sup> “Süryani Mistisizmde Yaşam Döngüsü” başlıklı son bölümde ise yazar, “İnsanlığa hizmet eden Allah’a en yakın olandır”<sup>21</sup> desturuyla, ahlâki ve etik değerler kurgusu üzerinden görüşlerini ifade etmiştir ve bu bölümde daha ziyade karanlık ile aydınlık, iyilik ile kötülük, ruh ile nefis şeklindeki kimi işrakî düaetik diskur üzerinden bir okuma yapmıştır. Yazarın burada Mor Bardaysan (M.S. + 222)’dan rivayetle “iyilik insanın doğasıdır. Kötülük ise anomalidir”, Mor Muşe Bar Kifo (M.S. 813-903)’dan; “Doğamızda murdar bir şey yoktur. Şayet olsaydı, onu baştan yaratmazdı. Allah murdar bir şey yaratmadı. Günah dışında murdar olan bir şey yoktur. Günah da yaratılmamıştır. O itaatsizliğin ve iyiliklerin yoksunluğundandır”<sup>22</sup> şeklindeki alıntıları dikkate şayandır zira Süryani azizlerinden yapılan alıntılar, İslamî ilimlerden kelam sahasındaki kimi yorumlarla birlikte mutasavvıfların yorum ve bakış açılarıyla da bir paralellik gösterir. Yazarın, Aziz Mor Afrem’in “Ya Rab, cennete layık değilim, cehennemi de istemem, beni sen istediğin yere bırakıver”<sup>23</sup> şeklindeki yakarışı ise İslam’daki ameli irfan pratiklerinden aşinâ olduğumuz bir yakarış olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazarın bu bölümde Ninovalı Mor İshak’tan rivayetle “Melekûte/cennete götüren merdiven içinizde ve ruhunuzda gizlidir. Günahı uzaklaşarak kendinize odaklanın. Orada yükselebileceğiniz basamakları göreceksiniz” şeklindeki tekâmül için kullandığı merdiven analogisi ise Mevlâna Celaleddin-i Rumî (M.S. 1207-1273)’nin merâtib-i sülûk için kullandığı “tebettül makamından fenâyâ dek, basamak basamak Allah’la mülakata dek”<sup>24</sup> şeklindeki fenâ mertebesiyle yatay seyretmektedir. Kitabın bu kısmından sonrası ise ahlak ve etik değerlerin irdelenmesiyle devam etmektedir ki yazar burada da

<sup>17</sup> Beğtaş, s. 108.

<sup>18</sup> Beğtaş, s. 109.

<sup>19</sup> Luka: Bap:17 / 21.

<sup>20</sup> Beğtaş, s. 116.

<sup>21</sup> Beğtaş, s. 117. Bu destur Kur’an-ı Kerim’deki “Şüphesiz Allah katında en değerli olanınız takvaca en üstün olanınızdır” şeklindeki ayeti kerimeyi hatırlatmaktadır. Bkz. Hucurât Süresi/13.

<sup>22</sup> Beğtaş, s. 118-119.

<sup>23</sup> Beğtaş, s. 119.

<sup>24</sup> Bkz. Muhammed Ali Muvahhid, *Mesnevî-i Ma’nevî*, c. 1, s. 733.

Malfono Yuhanun Bar Adi (M.S. 893-974)'nin ahlak önermelerini tercüme ederek okuyucuyla paylaşmıştır. Söz konusu bu paylaşımların İslam'daki tasavvufi ahlak öğretisiyle aynı şekilde ihlas ve teslimiyetle de arasında pek bir fark olmadığı görülmektedir. Bu hususta Yuhanun Bar Adi şöyle buyurmaktadır: "İnsan bilgi ve akıl sayesinde tedricen kötü alışkanlıklardan sakınmalıdır. Arzularına ve süfli isteklerine hâkim olmalı ve en yüce mertebeye ulaşmak için çalışmalıdır. Bunun için de ahlâk kurallarını ve bu kuralların siyasetini öğrenip bilginlerle irtibat halinde olmalıdır.<sup>25</sup> İnsanoğlu, ahlâk hakkında yazılmış kitapları okumayı kendisine bir ödev bilmeli, ahlâk ve ahlâk siyasetiyle amel konusunda kaleme alınmış eserleri incelemelidir. Şan-ı yüce azizlerin, kullanılmasını emrettiğini kullanmalı, bilge kişilerin uygulayın dediklerini uygulamalıdır. Az da olsa yazı sanatını ve şerh kabiliyetini kazanabilmelidir. Kendisini zerafet ve hitabet ile donatmalı, nihayet âlim ve bilge kişilerle irtibat halinde olmalıdır."<sup>26</sup>

### Bitirirken

Ömrünün büyük bir kısmını manastır hayatıyla geçirmiş olan yazarın Süryani Mistisizmi adlı eseri akademik saik ve yöntemlerle yazılmış/hazırlanmış olmasa da manastır hayatı etrafında şekillenmiş olan Süryani mistisizminin ana kaynakları ve yüklenicileri hakkında önemli bilgi ve verileri paylaşması, keza bu alanda varolan retorik kavramlara açıklık getirmesi bakımından önemli bir eserdir. Yazarın çalışmasında kaynak olarak kullandığı eserlerin kahir ekseriyeti birebir Süryancadan yapmış olduğu kendi tercüme ve çevirilerine dayanmaktadır. Bu açıdan eser araştırmacılar için önemli bir kaynak mesabesinde. Genel olarak Mesihî ruhaniyetinden neş'et etmiş beden, nefis ve ruh üzerinde duran yazar, bunların sevgi ve bilimle olan ilişkisine odaklanmıştır. İnsanoğlunun nefisini/kendini tanıması, nefisini tezkiye etmesi ile tevazuûyu kuşanması üzerinde duran yazarın eserindeki en büyük eksiklik ise okuyucu yoran tekrar söylemleri sıklıkla kullanmasıdır. Ancak bu eksiklik, eserin, Süryani mistisizmi alanında yeterli kaynağa sahip olmayan Türkçe literatüre büyük bir katkı sunduğu gerçeğini değiştirmez. Eser genel olarak incelendiğinde bile İslam tasavvufu ile Süryani Mistisizmindeki pratik uygulamaların akademik düzeyde karşılaştırılması zorunluluğu kendisini hissettirmektedir.

### Kaynakça

- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1998.
- Beğtaş, Yusuf. *Süryani Mistisizmi*. 1. bs. İstanbul: YAY Yayınları, 2022.
- I. Barsavm, İgnatius Efrem. *Saçılmış İnciler*, Süryanilerin Yazınsal Tarihi (çev. Zeki Demir), İstanbul: Süryani Ortodoks Metropolitliği tarafından yayınlanmıştır, 2005.
- Kitabı Mukaddes, *Eski ve Yeni Ahit*, Tevrat, Zebur ve İncil, İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Muvahhid, Muhammed Ali, *Mesnevî-i Ma'nevî*, c.I-II, 1. bs. Tahran: İntişarat-ı Hermis, 1396.

<sup>25</sup> Bu destur Kur'an-ı Kerim'deki "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olunuz" şeklindeki ayeti kerimeyi hatırlatmaktadır. Bkz. Tevbe Süresi/119.

<sup>26</sup> Beğtaş, s. 136-137.

---

Suruçlu Mor Yakup, *Altı Vaazı*, (çev. Saliba Özmen & Yuhanun Vergili), İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2022.

Temiztürk, Halil. "Hıristiyan Mistisizminin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy: 37, 129-150, 2018.

Uludağ, Süleyman. *İslam Tasavvufu*, 4. bs. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004.

Yaşar, Şükran. "Mor Evgin ve Hristiyan Mistisizminin Tur Abdin Bölgesine Girişi", *Mukaddime* 12, sy: 1, 69-99. 2021.